

ARISTOTELE

I FRAMMENTI  
DEI DIALOGHI

A CURA  
DI  
RENATO LAURENTI

TOMO II



LUIGI LOFFREDO EDITORE — NAPOLI

---

TOMO II

## CAPITOLO VII

### EROTICO

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. Il logos erotikós: valenza dell'espressione.  
2. Accenni all'eros in Aristotele. 3. I frammenti dell'*Erotico*  
4. Gli erotikoi logoi nel Peripato.

## ΕΡΩΤΙΚΟΣ

### FRAGMENTA

(R<sup>2</sup> 91, R<sup>3</sup> 96)

- 1 ΑΤΗ. 564 b. Καὶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲ ἔφη τοὺς ἔραστὰς εἰς οὐδὲν ἄλλο τοῦ σώματος τῶν ἐρωμένων ἀποβλέπειν ἢ τοὺς ὀφθαλμούς, ἐν οἷς τὴν αἰδῶ κατοικεῖν.

(R<sup>2</sup> 92, R<sup>3</sup> 97)

- 2 ΡΛΥ. *Pel.* 18. 4. . . . Λέγεται δὲ καὶ τὸν Ἴόλεων τοῦ Ἡρακλέους ἐρώμενον ὄντα κοινωνεῖν τῶν ἄθλων καὶ παρασπίζειν. Ἀριστοτέλης δὲ καὶ καθ' αὐτὸν ἔτι φησὶν ἐπὶ τοῦ τάφου τοῦ Ἴόλεω τὰς καταπιστώσεις ποιεῖσθαι τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἔραστὰς.

*Id. Mor. (Amat.)* 761 d-e. Ἡρακλέους δὲ τοὺς μὲν ἄλλους ἔρωτας ἔργον ἐστὶν εἰπεῖν διὰ πλῆθος· Ἴόλαον δὲ νομίζοντες ἐρώμενον αὐτοῦ γεγονέναι μέχρι νῦν σέβονται καὶ τιμῶσιν, ἔρωτος ὄρκους τε καὶ πίστεις ἐπὶ τοῦ τάφου παρὰ τῶν ἐρωμένων λαμβάνοντες.

(R<sup>2</sup> 93, R<sup>3</sup> 98)

- 3 ΡΛΥ. *Mor. (Amat.)* 760 e-761 b. Κλεόμαχον δὲ τὸν Φαρσάλιον ἴστε δήπουθεν ἐξ ἧς αἰτίας ἐτελεύτησεν ἀγωνιζόμενος; . . . ἦκεν ἐπίκουρος Χαλκιδεῦσι μετὰ τοῦ Θεσσαλικοῦ, πολέμου πρὸς Ἑρετριεῖς ἀκμάζοντος. Καὶ τὸ μὲν πεζὸν ἐδόκει τοῖς Χαλκιδεῦσιν ἐρωῶσθαι, τοὺς δ' ἰππέας μέγα ἔργον ἦν ὤσασθαι τῶν πολεμίων· παρεκάλουν δὲ τὸν

## EROTICO

### FRAMMENTI

ATHEN.564 b. E Aristotele disse che gli amanti nessun'altra 1 parte del corpo degli amati osservano se non gli occhi, perché in essi risiede il pudore<sup>1</sup>.

PLUT. *Pelop.* 18,4. Si dice che anche Iolao<sup>2</sup>, l'amato di Eracle, 2 abbia condiviso le sue fatiche e combattuto al suo fianco<sup>3</sup>. Aristotele afferma che ancora ai suoi tempi amati e amanti si giuravano fedeltà sulla tomba di Iolao.

ID. *Mor. (Amat.)* 761 d-e. Ma di Eracle sarebbe laborioso enumerare gli altri amori, tanto son numerosi! E ritenendo che Iolao sia stato il suo amato, ancor oggi gli amanti lo venerano e l'onorano, ricevendo sulla sua tomba da parte degli amati pegni e giuramenti d'amore.

PLUT. *Mor. (Amat.)* 760 e - 761 b. Sapete certo per quale 3 motivo Cleomaco di Farsalo morì in battaglia?... Era venuto a portare aiuto ai Calcidesi con un contingente di Tessaglia<sup>4</sup>, quando la guerra contro gli Eretriosi era al punto cruciale<sup>5</sup>. I Calcidesi pensavano di possedere una forte fanteria, mentre era impresa faticosa respingere i cavalieri dei nemici. Gli alleati, allora, esortarono Cleomaco, uomo di splendido coraggio, ad assalire per primo i cavalieri. Egli interrogò l'amato, ch'era presente, se volesse assistere alla lotta: il giovinetto rispose di sì, l'abbracciò teneramente e gli pose l'elmo in testa.

Κλεόμαχον ἄνδρα λαμπρὸν ὄντα τὴν ψυχὴν οἱ σύμμαχοι πρῶτον ἐμβάλλειν εἰς τοὺς ἰππέας. Ὁ δὲ ἠρώτησε παρόντα τὸν ἔρωμενον, εἰ μέλλοι θεᾶσθαι τὸν ἀγῶνα. Φήσαντος δὲ τοῦ νεανίσκου καὶ φιλοφρόνως αὐτὸν ἀσπασμένου καὶ τὸ κράνος ἐπιθέντος, ἐπιγαυρωθεὶς ὁ Κλεόμαχος καὶ τοὺς ἀρίστους τῶν Θεσσαλῶν συναγαγὼν περὶ αὐτὸν ἐξήλασε λαμπρῶς καὶ προσέπεσε τοῖς πολεμίοις ὥστε συνταράξαι καὶ τρέφασθαι τὸ ἱππικόν. Ἐκ δὲ τούτου καὶ τῶν ὀπλιτῶν φυγόντων, ἐνίκησαν κατὰ κράτος οἱ Χαλκιδεῖς· τὸν μέντοι Κλεόμαχον ἀποθανεῖν συνέτυχε, τάφον δ' αὐτοῦ δεικνύουσιν ἐν ἀγορᾷ Χαλκιδεῖς, ἐφ' οὗ μέχρι νῦν ὁ μέγας ἐφέστηκε κίων· καὶ τὸ παιδεραστεῖν πρότερον ἐν ψόγῳ τιθέμενοι τότε μᾶλλον ἑτέρων ἠγάπησαν καὶ ἐτίμησαν. Ἀριστοτέλης δὲ τὸν μὲν Κλεόμαχον ἄλλως ἀποθανεῖν φησὶ κρατήσαντα τῶν Ἐρετριέων τῇ μάχῃ, τὸν δὲ ὑπὸ τοῦ ἔρωμένου φιληθέντα τῶν ἀπὸ Θράκης Χαλκιδέων γενέσθαι πεμφθέντα τοῖς ἐν Εὐβοίᾳ Χαλκιδεῦσιν ἐπίκουρον· ὄθεν ἄδεσθαι παρὰ τοῖς Χαλκιδεῦσιν 'ὦ παῖδες οἱ χαρίτων τε καὶ πατέρων λάχετ' ἐσθλῶν, μὴ φθονεῖθ' ὥρας ἀγαθοῖσιν ὀμιλίαν· σὺν γὰρ ἀνδρεία καὶ ὁ λυσιμελής Ἔρως ἐπὶ Χαλκιδέων θάλλει πόλεισιν'. Ἄντων ἦν ὄνομα τῷ ἔραστῇ τῷ δ' ἔρωμένῳ Φίλιστος, ὡς ἐν τοῖς Αἰτίοις Διονύσιος ὁ ποιητὴς ἰστόρησε.

#### FRAGMENTA INCERTAE SEDIS

- 1 Al-Dailami, cod. Tübingen Weisweiler 81 (trad. inglese in Ross, *Select Fragm.* p. 26). It is said in a certain book of the ancients that the pupils of Aristotle assembled before him one day. And Aristotle said to them: 'While I was standing on a hill, I saw a youth, who stood on a terrace roof and recited a poem, the meaning of which was: Whoever dies of passionate love, let him die in this manner: there is no good in love without death'. Then said his pupil Issos: 'O philosopher, inform us concerning the essence of love'. And Aristotle replied: 'Love is an impulse which is generated in the heart: when it is once generated, it moves and grows: afterwards it becomes mature. When it has become mature it is joined by affections of appetite whenever the lover in the depth of his heart

Tutto imbaldanzito Cleomaco, raccolti intorno a sé i migliori dei Tessali, si mosse con coraggio e investì i nemici con tanto vigore che scompigliò e volse in fuga la cavalleria. Dopo di che, essendo fuggiti anche gli opliti, i Calcidesi riportarono una vittoria decisiva. Tuttavia successe che Cleomaco morisse e i Calcidesi mostrano nell'agorà il suo sepolcro, sul quale poggia ancor oggi una grossa colonna<sup>6</sup>, ed essi che prima biasimavano l'amore per i giovanetti, allora più degli altri l'accettarono e l'onorarono<sup>7</sup>. Ma Aristotele dice che Cleomaco morì in circostanze diverse, dopo avere vinto gli Eretriosi in battaglia, e che quello baciato dall'amato<sup>8</sup> era uno dei Calcidesi di Tracia mandato come alleato ai Calcidesi d'Eubea. Per questo tra i Calcidesi si canta: «O giovani, ch'avete grazia e padri splendidi, non impedito ai valorosi di starsene con la vostra bellezza: insieme al coraggio anche il languido Eros fiorisce nelle città dei Calcidesi». Infine il poeta Dionigi<sup>9</sup> nelle *Origini* afferma che l'amante si chiamava Anton, l'amato Filisto.

#### FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

Al-Dailami cod. Tüb. Weisweiler 81 (dalla trad. inglese di Ross, 1 *Select Fr.* p. 26). Sta scritto in un libro degli antichi che un giorno i discepoli si raccolsero intorno ad Aristotele. E Aristotele disse loro: «mentre stavo su una collina, vidi un giovane fermo su una terrazza, che leggeva una poesia. Eccone il senso: 'chi muore per la passione d'amore, muoia pure così: non c'è alcun bene in amore, senza la morte.' Gli chiese il discepolo Isso: 'Maestro, dicci qualcosa sull'essenza d'amore.' E Aristotele replicò: 'Amore è un impulso che nasce nel cuore. Una volta nato, s'agita e cresce: poi diventa maturo. Quand'è diventato maturo, s'accompagna agli stimoli dell'appetito, ogniqualvolta l'amante nella profondità del cuore accresce la sua eccitazione, la sua ostinazione, il suo desiderio, le sue aspirazioni, le sue brame. E tutto questo lo porta ad agognare, lo spinge a chiedere, finché lo dà in braccio a un dolore

increases in his excitement, his perseverance, his desire, his concentrations, and his wishes. And that brings him to cupidity and urges him to demands, until it brings him to disquieting grief, continuous sleeplessness and hopeless passion and sadness and destruction of mind'.

- 2 ΑΤΗΝ. XV, 674 b. Ἀριστοτέλης δ' ἐν δευτέρῳ Ἐρωτικῶν καὶ Ἀρίστων ὁ περιπατητικός, Κεῖος δὲ τὸ γένος, ἐν β' Ἐρωτικῶν Ὀμοίων φασὶν ὅτι οἱ ἀρχαῖοι διὰ τοὺς περὶ τὸν οἶνον πόνους τῶν κεφαλαλιῶν δεσμοὺς εὗρισκον τοὺς τυχόντας, τῆς τῶν κροτάφων συνδέσεως ὠφελεῖν δοκούσης· οἱ δ' ὕστερον ἅμα τῷ κροτάφῳ προσέβαλον τινα καὶ κόσμον οἰκείον τῇ παρὰ τὸν οἶνον διαγωγῇ, μηχανησάμενοι τὸν στέφανον. Βέλτιον δὲ διὰ τὸ πάσας τὰς αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι ταύτην στεφανοῦσθαι ἢ διὰ τὸ συμφέρειν ἐσκεπάσθαι καὶ συνδεδέσθαι τοὺς κροτάφους πρὸς τὸν οἶνον.



conturbante, a continue insonnie, a passioni disperate, a tristezza, a follia'».

ATHEN. XV, 674 b. Aristotele nel secondo libro delle *Questioni d'amore*, Aristone di Ceo il peripatetico nel secondo libro delle *Uguaglianze Erotiche*<sup>10</sup>, dicono che gli antichi, a causa dei disturbi provenienti dal vino, inventarono delle legature come capitava contro i dolori di testa, ritenendo appunto che tali legature delle tempie fossero di giovamento. E che quanti vennero dopo cercarono di aggiungere alle tempie un ornamento conveniente ai divertimenti che si prendevano durante le libagioni ed escogitarono la corona. Quindi, poiché tutte le sensazioni si hanno in testa, è preferibile incoronarla piuttosto che, in vista d'un eventuale sollievo, avvolgere o legare le tempie mentre si beve.

## NOTE

<sup>1</sup> Sull'αἰδώς greco cfr. C.E.F. VON ERFFA, *Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, in «Philologus» Supplb. XXX, heft 2, Lipsiae 1937.

<sup>2</sup> ROSCHER, *Lex. der Mythol.* II, 1 pp. 285-88; KROLL in P.W. RE. IX, 1843-46; F. PRINZ in P.W. RE. Supplb. XIV, 175 sgg. osserva che in origine Iolao non aveva niente a che fare con Eracle e che, solo quando si collegò Eracle con Tebe, gli fu dato come compagno Iolao, un antico eroe tebano. Per questo Eracle-Iolao compaiono associati in molte imprese. Sulle «coppie» di eroi, che sono tra loro generalmente differenti, cfr. A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958 p. 274 sgg. Anche qui siamo di fronte a una «coppia» in cui, nonostante la fondamentale uguaglianza, la differenza permane tra l'eroe più grande e l'altro che gli è inferiore per natura: *ibid.* p. 326 sgg. L'heroon di Iolao in Tebe sorgeva davanti alle porte Pretidi: vicino, c'erano anche un ginnasio, chiamato appunto ginnasio di Iolao, e uno stadio in cui si celebravano le feste in onore suo e di Eracle (PAUS. IX, 23, 1 e ARR. *An.* 1, 7, 7). Il culto della coppia è registrato non solo in Grecia ma anche in Sicilia e in Sardegna: cfr. L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults*, Oxford 1921 p. 139.

<sup>3</sup> παρασπίζειν: d'etimologia trasparente παρά-σπίς «a latere stans clypeo munitus pugno» *Thez. Gr. L.* s.v., PLUT. *de frat. am.* 21, 492c esaltando la grandezza del rapporto zio-nipote, adduce come esempio Eracle-Iolao, il quale ultimo era chiamato comunemente il παραστάτης dell'altro.

<sup>4</sup> μετὰ τοῦ Θητταλικοῦ, πολέμου κτλ. Così il Rose<sup>3</sup>, il Ross dietro l'Hermann. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaer. Moralia* IV, 430 invece legge: τοῦ Θεσσαλικοῦ καθηγεμῶν Ἰππικοῦ, τοῦ πολέμου κτλ. R. FLACELIÈRE in PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, tom. X, *Dialogue sur l'Amour*, Paris 1980, p. 79, legge con Wilamowitz τοῦ Ἀηλαντικοῦ πολέμου.

<sup>5</sup> Si tratta della guerra tra i Calcidesi di Eubea e gli Eretriesi per il possesso della pianura di Lelanto (Ἀήλαντον πεδίου, cfr. BÜRCHNER in P.W. RE. XII, 1889-90) che si concluse con la sconfitta degli Eretriesi. Fu com-

battuta intorno al 700 a. C. cfr. *A History of Greece* by N.G.L. HAMMOND, Oxford 1967<sup>2</sup> p. 136 e A. R. BURN, *The so-called 'trade-leagues' in early Greek History and the Lelantine War* in «The Journal of Hell. Studies» XLIX (1929) pp. 14 sgg.

<sup>6</sup> Era la colonna funeraria che serviva da indicazione e da ornamento del sepolcro: cfr. G.A. MANSUELLI in «Encicl. dell'Arte Antica» V, 174 sgg.

<sup>7</sup> Cfr. ATHEN. XIII, 601 e, e HESYCH. s.v. χαλκιδίσειν.

<sup>8</sup> La distinzione tra i due guerrieri interessava particolarmente Aristotele, giacché al comportamento coraggioso del secondo erano legati certi canti d'amore in uso presso i Calcidesi (cfr. testo, paragr. 3). Come si chiamasse tale guerriero di contro a Cleomaco, non sappiamo: il fatto che Plutarco riporti a Dionigi il merito di aver dato un nome e a lui e al suo amante fa pensare che la precisazione mancasse in Aristotele.

<sup>9</sup> Si allude probabilmente a Dionigi di Corinto (cfr. ΚΝΑΑΚ in P.W. RE. V, 915), epico, autore di ὑποθήκαι, di αἴτια, di μετεωρολογούμενα, e, in prosa, di un commentario a Esiodo. È posteriore a Callimaco.

<sup>10</sup> Sul significato di ἐρωτικὰ δμοια cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* VI, p. 63.

1.

IL LOGOS EROTIKOS:  
VALENZA DELL'ESPRESSIONE

Sull'argomento eros Aristotele scrisse più d'un'opera. D.L.V, 22 ricorda un ἐρωτικός ᾧ n. 9 e θέσεις ἐρωτικαὶ δ̄ n. 71: i due titoli ricorrono anche nel catalogo anonimo rispettivamente ai nn. 12 e 66<sup>1</sup>. Non abbiamo però nessun frammento riportato espressamente all'ἐρωτικός, l'aggettivo che, come altri usati nei titoli, sottintende λόγος, per cui ἐρωτικός λόγος potrebbe suonare in italiano 'discorso d'amore'. ΑΤΗΝ. XV, 674 b cita 'Αριστοτέλης δ' ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν. Questi ἐρωτικά, nonostante la forma in cui sono ricordati, al plurale, alluderebbero all'ἐρωτικός secondo Rose e Heitz, i quali, quindi, riportano il brano come il fr. 1 nella raccolta dei frammenti<sup>2</sup>, mentre nella presente raccolta è dato in appendice, solo per offrire una visione più piena del pensiero di Aristotele su amore, dal momento che ἐρωτικά, «cose d'amore», non vanno confuse con ἐρωτικός λόγος, una distinzione che si trova non solo in Aristotele, ma, come vedremo, anche in taluni suoi discepoli. Il Bernays<sup>3</sup>, a sua volta, ritiene che tali ἐρωτικά siano da vedersi nelle θέσεις citate. A queste stesse θέσεις si riporterebbero, secondo il Moraux<sup>4</sup>, i sei libri di ἐρωτικά indicati nell'appendice del catalogo anonimo ἐρωτικῶν § n. 182: dell'*Erotico* non conosceremmo quasi niente. Incerto riguardo alla natura dello scritto si mostra anche O. Gigon<sup>5</sup> (era un dialogo? era una declamazione?) come pure riguardo alla identificazione degli ἐρωτικά con l'ἐρωτικός.

Non siamo quindi in buone condizioni per ricostruire l'opera aristotelica. Impossibile dire una parola definitiva

sull'identificazione dei pochi frammenti che trattano dell'eros e bene fa il Ross<sup>6</sup> a ridurre all'essenziale quelli che potrebbero comparire in un «erotico», distinguendo accuratamente i titoli (ἐρωτικός non è ἐρωτικά) e non ricorrendo a immaginati errori di copisti, che nel nostro caso non hanno un reale fondamento. I tre frammenti recensiti sotto l'*Erotico* risentono dell'atmosfera che circolava nei logoi d'amore e questo è già un primo motivo che ne garantisce l'attribuzione.

È noto che eros ebbe notevole importanza nell'Academia e nel Peripato; di qui la frequenza con cui torna l'aggettivo ἐρωτικός. Platone parla di occhi amorosi (*Phaedr.* 253e), di necessità amorose (*Resp.* 458d), di follia amorosa (*Phaedr.* 256d), di logo amoroso (*Phaedr.* 227c) e di ἐρωτικά, al neutro, volendo indicare tutto ciò che in qualche modo si riporta all'eros<sup>7</sup>. Ἐρωτικός λόγος è, dunque, discorso d'amore<sup>8</sup>, ma premendo il valore del suffisso -ικός, che qualifica il logos, come generalmente ogni arte<sup>9</sup>, significherà il discorso che si adatta all'amore: quindi, nel caso che sia rivolto da uno a un altro, vorrà ovviamente rendere quest'ultimo docile alle richieste del primo. All'inizio del *Fedro* 227 c, Fedro, rievocando a Socrate la conversazione avuta con Lisia, dice: «tu sei proprio l'uomo adatto ad ascoltarla, o Socrate. Il discorso che facevamo, non so in che modo, era un discorso d'amore: ὁ γὰρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδα ὄντινα τρόπον ἐρωτικός. Perché, certo, Lisia ha rappresentato uno dei belli che è tentato, ma non dall'amante — ed è proprio questo il lato originale — egli sostiene che si deve compiacere chi non ama piuttosto che chi ama». Balza chiaro di qui uno dei significati di logos erotikos, forse il più conosciuto, il primo, sul quale si sono innestati gli altri: è un discorso con cui l'amante tenta di piegare l'amato. Platone dà la definizione, ma la adatta al senso in cui l'intende Lisia. Il modo in cui si esprime<sup>10</sup> mostra com'egli si muova in una cerchia di idee comunemente ammesse, nell'ambito delle quali prende consistenza la posizione di Lisia che accetta il logo, ma trasforma i termini tra cui il logo stesso si svolge, sostituendo alla follia che domina in genere la coppia di amanti la sobrietà fredda della ragione. Alla stessa definizione conduce un'osservazione che troviamo nel *Liside* 206 c. Dice l'amante a Socrate: «ma è

appunto per questo, o Socrate, che io mi consiglio con te, e se hai dell'altro suggeriscimi quale discorso si può dire o che cosa fare per diventare caro all'amato: συμβούλευε τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πρᾶττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο». Anche qui si accenna a un ἐρωτικὸς λόγος, sul tipo di quello al quale allude il *Fedro*.

Se si pensa al fine che il logo erotico perseguiva, se si pensa all'antichità del costume d'amore tra i Greci<sup>11</sup>, è indubbia la conclusione che il logo erotico già esistesse al tempo di Platone: ciò non esclude che l'aggettivo potesse rivestire altri significati. Platone stesso, sempre nel *Fedro* 235 c, accennando a coloro che hanno scritto d'amore, ricorda Saffo la bella (Σαπφοῦς τῆς καλῆς), Anacreonte il saggio (Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ) e qualche altro scrittore di prosa (καὶ συγγραφέων τινῶν).

C'è chi vuole vedere in tale espressione una punta d'ironia, evidenziata soprattutto dal σοφός attribuito ad Anacreonte. Così già l'Ast, seguito da Wehrli<sup>12</sup>. Che il dialogo tra Socrate e Fedro da 234d in poi sia sotto il segno dell'ironia, non si nega — e lo dimostrano gli avverbi e gli aggettivi coi quali Socrate vuole esprimere la sua meraviglia di fronte allo stupefacente discorso di Lisia. Ma non poteva Platone in un discorso fondamentalmente ironico fissare una qualche verità? L'ammirazione di lui per Saffo non è finta: la definizione di «saggio» data a Anacreonte è accettabile<sup>13</sup>, se si pensa che Anacreonte è un poeta e il poeta era ritenuto sapiente dai Greci<sup>14</sup>. Più difficile identificare i prosatori. Saranno Gorgia o Isocrate, autore l'uno e l'altro di un encomio di Elena? O con più ragione si penserà ad Antistene che scrisse due opere sull'amore, e precisamente una sull'amore eterosessuale, l'altra sull'eros paidikos? Il titolo di quest'ultima è Κύριος ἢ ἐρώμενος e, mentre la prima parte del titolo è discussa, (κύριος, κύριος, κῦρος, κῦρος?) la seconda è più evidente e rimanda ai paidiká<sup>15</sup>. Insomma l'osservazione di Platone, nonostante il tono del discorso in cui si trova, è attendibile. Solo, non è completa: del resto Platone non aveva l'intenzione di tracciare la storia del logo erotico, bensì di nominare coloro che potevano esserne ritenuti gli esponenti più rappresentativi. Va quindi integrata con l'aggiunta di qualche nome, di Ibico, ad esem-

pio, di Teognide, maestro di cose d'amore<sup>16</sup>, di Omero e di Esiodo, che Platone stesso cita nel *Liside*, nel *Fedro* e nel *Simposio*, e di altri che ricorrono negli ἐρωτικοί che ci sono giunti. Saffo, Anacreonte, Ibico s'erano serviti del verso per esaltare l'eros ed esprimere all'amato (o all'amata) i loro sentimenti. Con l'avvento della prosa d'arte, tali sentimenti abbandoneranno il verso e si rivestiranno di altri panni, pur sempre cercando nella nuova forma di brillare come prima. In effetti si avverte in non pochi di tali logoi la presenza di un'arte consumata, che sorveglia ogni espressione e cerca spesso quel ritmo che per Gorgia era l'essenziale nel periodo. Per questo, dunque, spettavano ai sofisti, in quanto, oltre tutto, erano un ottimo tema di esercizio per il futuro oratore.

Il logo erotico si rivolge di regola all'amato, al giovane, ma in quanto mira ai «belli», come espressamente dice Fedro, fa parte, e s'è già avvertito, di quell'eros paidikos che ebbe tanta importanza nella società greca in genere, e in special modo tra i Dori, più degli altri amanti del mestiere delle armi. Legato alla sfera del sacro, l'eros paidikos era una forma di iniziazione<sup>17</sup>, mediante la quale il giovane era immesso nella società: s'intende di qui come l'atto sessuale non fosse l'elemento principale del rito, che mirava in primo luogo alla formazione del pais. Mutato col tempo il clima che aveva dato luogo all'eros, non per questo cessò l'eros, agevolato in tale sua permanenza da altre e non meno determinanti condizioni: si pensi, soprattutto per quanto riguarda l'Attica, alla chiusa vita familiare dei secc. VI e V, all'importanza preponderante dell'uomo nella casa e nella politica, alla particolare educazione dei giovani, alle associazioni di affari e di svaghi, alle eterie politiche: tutto è imperniato sull'uomo e l'uomo è spinto sempre verso l'uomo<sup>18</sup>. Così il mondo greco dell'epoca classica riviveva in altre condizioni e con altro spirito quel costume che soprattutto la razza dorica aveva collocato al centro della vita nobile e cavalleresca. Cesserà lo sfondo sacro e i vari elementi dell'eros emergeranno in una luce diversa, talora più crudi, talora più sbiaditi. Intatta rimarrà, invece, la funzione pedagogica dell'eros, che si scorge anche nei dialoghi di Platone. Questo ne spiega l'ampia diffusione in tanti ambienti e, dunque, anche nei circoli filosofici, e, di

conseguenza, giustifica il notevole numero dei logoi erotikoi — e lo riconosce Demostene, quando nel suo *Erotico* osserva che tali scritti nella stragrande maggioranza, τὰ πλείστα τῶν ἐρωτικῶν συνταγμάτων, recano vergogna più che onore ai loro destinatari<sup>19</sup>.

In quanto eros, anche l'eros paidikos comportava il corteggiamento, e del corteggiamento non poca parte erano le parole: torniamo così al logo erotico. Per raggiungere il suo fine esso sfruttava tutto quel che poteva sollecitare e solleticare l'amato, in primo luogo la bellezza ch'egli aveva: di qui l'esaltazione delle doti fisiche e morali di lui, della stirpe, degli antenati, delle loro relazioni con gli dèi e con gli eroi e via dicendo. Esempi tipici, Demostene §§ 7-34 e il *Liside* di Platone 205 c sgg. in cui Ctesippo enumera gli argomenti sfruttati da Ippotale, l'amante, per lodare Liside, l'amato: «e quelle cose che tutta la città canta di Democrate e di Liside, nonno del fanciullo, e di tutti gli antenati, le ricchezze e gli allevamenti dei cavalli e le vittorie a Pito, all'Istmo e a Nemea con le quadrighe e i destrieri, queste cose egli canta e recita e inoltre storie ancora più svanite di queste (ἔτι τούτων κρονικώτερα). Così poco fa ci narrava in un carme l'accoglienza offerta a Eracle da un suo antenato, dicendo come, a causa della parentela con Eracle, quello avesse accolto Eracle — e infatti era nato da Zeus e dalla figlia del fondatore del demo»<sup>20</sup>.

Socrate criticherà il comportamento di Ippotale in quanto falso e nello stesso tempo inutile: falso riguardo all'amante, che molto spesso ricorreva a cose non vere o addirittura inventate e, dunque, mentiva: inutile riguardo all'amato, il quale, sentendosi esaltato e acclamato, diventava orgoglioso e duro e, di conseguenza, difficile a piegarsi. Anche a questo proposito Socrate ricorrerà all'unica guida della vita, alla verità; il logo erotico era per lui un comune discorso che si rivolgeva da anima a anima<sup>21</sup> e che doveva suscitare in chi l'ascoltava la coscienza del suo non-sapere. Di qui prendeva corpo la vera funzione dell'amante, che in tal modo soltanto, secondo Socrate, poteva essere di vero aiuto all'altro. Eros, quindi, come compagno nella ricerca dell'ἀλήθεια che fonda l'ἀρετή.

La stessa esaltazione della verità ricompare nel *Fedro* e nel



*Simposio*. La verità deve costituire la base dell'elogio di Eros (*Symp.* 198d): sulla verità deve fondarsi l'amante nella ricerca dell'amato (XEN. *Mem.* II, 6, 9 sgg.) allo stesso modo che, secondo Aspasia, le brave mezzane ottenevano buon successo nell'unire gli uomini in matrimonio, quando il bene che ne riferivano corrispondeva alla verità<sup>22</sup>.

Questa parte essenzialmente elogiativa era una specie di «captatio benevolentiae» e preparava la seconda, più propriamente protrettica, in cui veniva esposto quel che in sostanza l'amante intendeva fare dell'amato. In Demostene questa seconda parte è nettamente distinta dall'altra e forse proprio tale separazione delle due parti<sup>23</sup>, unita a certa esemplificazione un po' banale, dà l'idea dell'andamento scolastico dell'operetta. Il giovane Epicrate, a cui il discorso è rivolto, deve coltivare il «pensiero» che ogni cosa guida, e il pensiero l'insegna e l'esercita soltanto la filosofia. Di qui la grandezza della filosofia intesa come preparazione alla virtù e alla vita politica. Esercitare la filosofia significa prendersi cura di se stessi (43) e, dunque, è l'unica educazione accettabile (51): chi meglio degli altri alla filosofia esorta, più degli altri pensa al bene dell'amato e, di conseguenza, più degli altri merita di essere ascoltato. Non senza finezza, concludendo la sua perorazione, l'amante, dopo aver osservato che opera sua è di esporre quel che può giovare all'amato, opera dell'amato di prendere una decisione buona, osserva: «io non critico nessuno di quelli che si avvicinano a te, perché, come mi sembra, fa parte della tua buona fortuna che tu non trovi nessun amante volgare, ma scelga tra i tuoi coetanei quelli che ognuno vorrebbe farsi amici: ti raccomando, comunque, di dimostrare la tua benevolenza a tutti e di tenere un comportamento piacevole, ma di ascoltare quelli che tra loro hanno più senno, perché sembri ancora più onesto verso costoro e verso gli altri cittadini» (57). Tali parole rivelano la preoccupazione che chi scrive nutre nei riguardi dell'altro, perché, come voleva già Teognide in una massima tanto spesso riportata (vv. 35-36 Carrière), frequenti i migliori, dai quali poteva acquistare senno: tra questi «migliori» si pone anche lui, senza dubbio. In effetti, non si proclama maestro, bensì bisognoso, egli stesso, d'insegnamento: «non avrei ritengo a dire che ho bisogno io stesso

di apprendere molte cose e preferisco essere un campione nelle lotte politiche che un maestro degli altri...» (48), un tratto, questo, che ne ridimensiona la statura accostandolo a quella dell'amato.

Elogio ed esortazione ovvero encomio e protrettica non si presentano sempre nel logo erotico con l'evidenza con la quale appaiono in Demostene, anche se ovviamente non mancano: e non potevano mancare, ch  altrimenti sarebbe venuto meno il discorso stesso. Cos  nel *Liside* domina l'esortazione: ma certi accenni alla bellezza, (209a), lasciano intendere come l'encomio, pur non in forma vistosa, non era messo da parte<sup>24</sup>. Altre considerazioni giustificano il primo discorso di Lisia e il primo discorso di Socrate nel *Fedro* platonico, proprio in vista dell'ipotesi che l'informa tutt'e due, che cio  bisogna compiacere all'amato, il quale non sia un invasato da amore, bens  un ragionatore sobrio e distaccato: la particolare condizione dell'innamorato rendeva superfluo insistere sulla bellezza dell'amato, e se l'amante ne parla, lo fa solo per bollare la follia degli amanti comuni<sup>25</sup>.

Ora si osservi che elogio e protrettica sono due tipi di discorso epidittico<sup>26</sup>, molto studiati dai sofisti e per il fine al quale tendevano e per il materiale che usavano. L'elogio di persone, di luoghi, di cose sfruttava miti e leggende, curiosit  e stranezze ch'erano anch'esse parte non disprezzabile del bagaglio culturale dei sofisti: i dialoghi di Platone parlano chiaro in proposito<sup>27</sup>. Quanto all'altro elemento, s'  gi  detto che nella societ  aristocratica l'elemento pedagogico (e la protrettica   in sostanza una forma di pedagogia) e l'erotico difficilmente erano separati. L'irruzione della sofistica nella societ  democraticizzata della Grecia, soprattutto di Atene, apport  un tipo di educazione pi  ampio e pi  al passo coi tempi. Non pi  il verso, ma la prosa, ossia, come s'  detto, la parola sciolta, la quale poteva essere usata come strumento per ottenere ogni cosa mediante la persuasione: successo in politica, successo nei tribunali, successo in amore. Ch , come tutti i discorsi tenuti dai sofisti, anche il logo erotico, tentava di persuadere l'amato a seguire la volont  dell'amante<sup>28</sup>. Eros costituiva una palestra di agoni, in cui i contendenti si studiavano, si azzuffavano, lottavano per riportare la vittoria. Si comprende quindi

come il logo erotico fu sfruttato dalla sofistica e da Platone, sia pure per motivi diversi. E l'uno e l'altra l'inquadreranno nella particolare visione che hanno della polis e della vita — e Platone gli darà un fondamento metafisico, l'altra si contenterà di adattarlo alle circostanze, in quanto suo fondamento è proprio «la rarefazione e mortificazione di quel concetto metafisico dell'io e della persona... che è ora ridotta a mera individualità»<sup>29</sup>. I due antichi personaggi amante:amato diventeranno i nuovi maestro:discepolo senza alcun legame tra loro se non il momentaneo rapporto costituito da un dare:avere; l'educazione è diventata una forma di scambio.

Ἐρωτικὸς λόγος è, dunque, un preciso discorso rivolto dall'amante all'amato per un determinato fine: vicino a questo significato, però, ce n'è, già in Platone, un altro. Così i discorsi del *Simposio* platonico sono definiti οἱ ἐρωτικοὶ λόγοι (*Symp.* 172b). Tuttavia non sembra che evidenzino amato e amante in primo piano: in primo piano c'è l'esaltazione di Eros, e l'amante e l'amato sono solo indirettamente illuminati dalla sua luce. Tale osservazione va tenuta presente se si vuole intendere il brano di Aristotele *Pol.* II, 4, 1262b 11 sgg. «perché noi riteniamo che la concordia è il più grande bene degli Stati... e Socrate loda soprattutto l'unità dello Stato, il che appare ed è, a quanto egli stesso asserisce, opera dell'amicizia, proprio come Aristofane ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις afferma che gli amanti per l'eccessivo affetto bramano fondersi insieme...». Taluni vogliono riportare la formula a quel che dice Aristofane: ma Aristofane non pronuncia più logoi, bensì uno solo. Altri vogliono vedere in essa un equivalente del titolo del *Simposio*<sup>30</sup>. In realtà si tratta di un rimando che va adeguatamente interpretato: «nel corso dei discorsi sull'amore», «tra i discorsi d'amore che furono pronunciati» e che sono contenuti, ovviamente, nel *Simposio*<sup>31</sup>. Quindi anche Aristotele con οἱ ἐρωτικοὶ λόγοι intende i discorsi su Amore nel senso vasto di esaltazione di Eros, senza perdere di vista la relazione amante-amato. L'ampliamento del senso di ἐρωτικὸς è testimoniato anche da un esame, sia pur rapido, degli scritti d'amore lasciatici dalla scuola stessa di Aristotele e che studieremo più avanti<sup>32</sup>. In essi incontriamo questioni ben diverse: non si studia solo l'eros maschile, ma si affronta

anche quello femminile, si cercano leggende e storie d'amore, si esamina l'atteggiamento dell'amante e dell'amato e così via. In tale linea si spiega l'ἔρωτικός di Plutarco<sup>33</sup>, che è un dialogo sapientemente congegnato, in cui i due Eros si affrontano e quello femminile fa valere le sue ragioni e dimostra la sua superiorità nella grandiosa esaltazione che riceve da Plutarco, padre di Autobulo, il narratore. Alla discussione s'intra-mezza una serie di fatti, inseriti nel dialogo o semplicemente riportati, che aggiungono vivacità al dettato: il più eclatante è senz'altro la narrazione del rapimento di Bacco da parte della fidanzata Ismenodora.

In conclusione si può azzardare l'ipotesi che, nato come discorso dell'amante all'amato<sup>34</sup>, l'ἔρωτικός λόγος abbracciasse già in Platone e questo significato e l'altro più vasto di discorso su amore, anche perché i due aspetti potevano essere convogliati l'uno nell'altro. Forse con Aristotele e coi discepoli di lui si avrà una distinzione più consapevole e puntuale, tra ἔρωτικά ed ἔρωτικός λόγος — e lo dimostrano i titoli stessi, ai quali s'è già accennato. Ma è certo che anche tale distinzione va presa con molta prudenza, giacché, data l'uguaglianza della materia affrontata dagli uni e dall'altro, non c'è da stupirsi se taluni argomenti si trovassero indiscriminatamente in entrambi gli scritti. Potrebbe sembrare strano, invece, che nel *Corpus* non ricorra mai una definizione del logo erotico, neppure nella *Retorica*: questo si può spiegare pensando soprattutto alla esilità del discorso stesso<sup>35</sup> e al fatto che poteva rientrare in qualche modo nella trattazione del discorso epidittico.

Da tutto questo si vede quanto sia difficile precisare la consistenza dei vari libri d'amore, in particolar modo, di quelli anteriori ad Aristotele. Se si eccettua il caso di Antistene, in cui, s'è detto, il sottotitolo parla chiaro, niente possiamo dire del περὶ ἔρωτος di Simone l'ateniese (D. L. II, 122) o dell'omonima opera di Simmia tebano (D. L. II, 124) o dell'ἔρωτικός di Euclide di Megara (D.L. II, 108) di cui non abbiamo nessun frammento. Di conseguenza, a meno che non si abbia un suggerimento preciso o dai frammenti o da altra fonte, per gli altri casi sarà prudente astenersi dal prendere una posizione troppo recisa e dall'interpretare un titolo in base a pure congetture<sup>36</sup>.

## 2

## ACCENNI ALL'EROS IN ARISTOTELE

Ci si potrebbe chiedere se la perdita di tanti logoi erotici-koi, intesi come discorsi dell'amante all'amato, costituisca un danno per la conoscenza dello spirito greco. Forse no. Certo, se li avessimo, ci aiuterebbero a capir meglio l'immensa spinta che Platone dette al concetto di Eros, inserendolo in una metafisica e strappandolo alle monotone e piatte disquisizioni dei sofisti e dei maestri di scuola. Eros è davvero il sostegno dell'Accademia<sup>37</sup>, pur se non fu inteso in modo uguale da tutti i membri<sup>38</sup>. Domina addirittura la successione degli scolarchi, che secondo la tradizione sarebbe avvenuta da amante ad amato<sup>39</sup>. Così di Platone si diceva che fosse l'amante di Dionne<sup>40</sup>, e, secondo alcuni, Aristotele lo sarebbe stato di Ermia<sup>41</sup>, Teofrasto di Nicomaco, figlio di Aristotele<sup>42</sup>. Si tratta di notizie tendenziose, messe in giro da chi amava ritrarre in una certa luce le personalità più in vista — e gli studiosi moderni lo riconoscono, chi più chi meno<sup>43</sup> —, ma è certo che sono indizio d'una precisa visione della vita. Nessuno, però, dopo Platone, si eccettui Plotino<sup>44</sup>, ebbe dell'eros una concezione altrettanto profonda e complessa<sup>45</sup>: quel che eros guadagnava in estensione, perdeva in intensità: non è un caso che Aristotele consacrò un lungo esame nell'*Etica Nicomachea* alla *φιλία*, restringendo di molto le parti di eros e sistemandolo nel quadro della *φιλία* stessa<sup>46</sup>. In effetti, se escludiamo il brano di *Metaph.* I, 4, 984b 25 sgg. in cui Eros è considerato dio e *ἀρχή* secondo il pensiero di Parmenide e di Esiodo, negli altri punti in cui esso compare, è presentato sempre come passione umana sullo stesso piano delle altre. Così in *Pol.* II, 12, 1274a 35 si parla dell'amore abominevole di Alcione per il figlio Diocle. In *EE* III, 1, 1229a 21 sgg. tra le varie forme di coraggio, *ἀνδρεία*, si ricorda quella dovuta «a una passione irrazionale, quale l'amore e la collera, *διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμόν*: se uno ama, è più temerario che vigliacco e affronta molti pericoli, come colui che uccise il tiranno a Metaponto<sup>47</sup> o l'altro di cui parlano le storie di Creta». A *EE* VII, 2, 1235b 18 a proposito del

problema se l'oggetto dell'amicizia sia il piacevole o il bene, si nota: «...se, infatti, amiamo ciò che desideriamo — in realtà, l'amore è soprattutto questo, perché non c'è amante che non ami sempre». Infine a *EE VII*, 12, 1245a 24 sgg. si mette in rapporto ἔρως con φιλία: «perciò anche l'amore sembra sia qualcosa di simile all'amicizia: καὶ ὁ ἔρως δοκεῖ φιλίᾳ ὅμοιον εἶναι: chi ama, in effetti, brama stare insieme all'altro, non come si deve davvero, ma coi sensi, ἀλλ' οὐχ ἧ μάλιστα δεῖ, ἀλλὰ κατ' αἰσθησιν». Il turbamento che l'amore e altre passioni producono è sottolineato in *de insom.* 2, 460b 3 sgg. «...riguardo alle sensazioni noi ci inganniamo facilmente quando siamo agitati dalle passioni (ἐν τοῖς πάθεσι ὄντες) chi da una chi da un'altra, il vigliacco ad es. dalla paura, l'amante dall'amore...». Origine dell'amore, si legge in *Rhet.* I, 11, 1370b 22 sgg., si ha «quando (gli uomini) non solo godono della presenza dell'oggetto amato, ma, ricordandolo quand'è assente, provano dolore proprio per tale assenza e così, tra gemiti e pianti, sopraggiunge un certo piacere...». Sempre nella *Rhet.* II, 25, 1402b 3 si accenna al leggendario amore caunio, e cioè all'amore di Cauno, figlio di Mileto, che era andato in esilio per non cedere ai desideri incestuosi della madre.

Questi cenni possono essere integrati da altri passi che si trovano altrove, soprattutto nei libri VIII e IX dell'*EN*, i due libri consacrati all'amicizia. A *EN VIII* 3, 1156b 1 sgg. parlando dell'amicizia dei giovani, suggerita per lo più dal piacere, si legge: «i giovani sono inclini all'amore, ἐρωτικοί: l'amore per lo più è guidato dalla passione e fondato sul piacere, κατὰ πάθος γὰρ καὶ δι' ἡδονήν: per questo essi amano e subito smettono, mutando spesso lo stesso giorno». A *EN VIII*, 5, 1157a 6 sgg. a proposito delle diverse parti dell'amante e dell'amato nell'amore: «essi non godono delle stesse cose, ma l'amante gode vedendo l'amato, questo nell'essere corteggiato da quello: quando cessa la bellezza, talora cessa pure l'amicizia (perché all'amante non riesce più piacevole il vedere l'altro, all'altro non riesce più piacevole il corteggiamento): molti, però, perdurano se in seguito a una continua comunanza di vita sono riusciti ad amare il carattere, avendo lo stesso carattere: ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἦθη

στέρξωσιν, ὁμοήθεις ὄντες. Quelli poi che nell'amore (ἐν τοῖς ἔρωτικοῖς, *lett.* nelle cose d'amore) non si scambiano il piacere, ma l'utile, sono meno amici e per meno tempo lo restano». A VIII, 7, 1158a 10 sgg. si osserva: «non è possibile essere amico a molti nell'amicizia perfetta, come neppure amare molti nello stesso tempo». E a VIII, 10, 1159b 12 sgg.: «l'amicizia sulla base dell'utile sembra aversi soprattutto tra contrari, ad es. tra povero e ricco, tra ignorante e istruito e, in effetti, poiché si brama quel che non si ha, si dà in cambio qualcosa d'altro. Potrebbero rientrare in questo caso l'amante e l'amato, il bello e il brutto. Per questo gli amanti sembrano talvolta ridicoli, pretendendo di essere amati come amano: tale pretesa sarebbe logica se essi fossero oggetto di amore allo stesso modo, mentre, se non lo sono, la cosa allora è ridicola». EN IX, 1, 1164a 2 sgg. accenna ai lamenti dell'amante e dell'amato, quando l'uno esige dall'altro quel che l'altro non può dare, diverso essendo il fine che l'uno e l'altro hanno cercato nell'amore: «nell'amicizia d'amore talvolta l'amante biasima l'altro perché, mentre egli ama all'eccesso, non è ricambiato, dato che in qualche caso non ha niente che susciti l'amore: spesso, poi, si lamenta l'amato poiché, essendogli stato promesso tutto, ora non ottiene nulla. Questo capita perché l'amante ama l'altro in vista del piacere, mentre l'altro ama l'amante in vista dell'utile, e quindi né l'uno né l'altro ottengono quel che bramano». A IX 5, 1167a 4 sgg. riportandosi a *Rhet.* 1370b 22 Aristotele nota: «...così il piacere che sorge dalla vista è il principio dell'amore erotico: in effetti nessuno s'innamora se non ha prima goduto dell'aspetto dell'altro, mentre chi gode della forma dell'altro, non per questo è innamorato, ma lo è qualora ne senta la mancanza, quando è assente, e ne desidera la presenza». A IX, 10, 1171a 10 sgg. a proposito dei troppi amici «e per questo non bisogna innamorarsi di troppi: l'amore, in realtà, vuol essere un eccesso di amicizia, ὑπερβολὴ γὰρ τις εἶναι βούλεται φιλίας, e ciò può aversi nei riguardi di uno solo...». A IX, 12, 1171b 29 sgg. «dunque, come per coloro che amano il vedere l'amato è la cosa più gradita e questa sensazione preferiscono a tutte le altre, in quanto l'amore consiste in essa e da essa nasce...».

Se si considera poi il supporto politico-sociale di non po-

che associazioni, non stupisce che anche un tale aspetto fosse considerato negli erotici, e se n'è visto un cenno in *EE* III, 1, 1229a 21 sgg., in *EN* VIII, 10, 1159b 12 sgg., in *IX* 1, 1164a 2 sgg. e altrove. Ma è soprattutto nel V libro della *Politica* che si ha l'esaltazione del rapporto eros-politica: rivoluzioni, sconvolgimenti, distruzioni di oligarchie e di tirannidi sono determinati molto spesso da questioni d'amore. Niente di strano che tali fatti fossero recensiti in un *Erotico* (l'amore paidikos sconfinava necessariamente nella politica); niente di strano che una delle fonti del V libro della *Politica* sia, per una certa parte, proprio l'*Erotico*, come per altre ragioni, lo sia pure dei libri VIII-IX dell'*Etica Nicomachea*.

Altri e non pochi accenni all'eros si possono cogliere nei frammenti delle *Costituzioni*. Così la storia di Cefalo che si unisce all'orsa, la danza di Achille intorno al rogo di Patroclo<sup>48</sup>, l'origine del ghenos dei Protiadi legato al matrimonio di Aristossena e di Eusseno<sup>49</sup>, il disperato amore di Cleobea per Anteo, causa della morte di entrambi<sup>50</sup>. Queste e simili narrazioni potrebbero essere definite erotiche, in quanto eros vi ha gran parte e, dunque, potrebbero essere recensite in un erotico, ma per lo stretto rapporto tra eros, soprattutto eros paidikos, e politica, le si potrebbe ricondurre in un'opera storica, come realmente è stato fatto. Valgano i due esempi seguenti:

a) il brano *PLUT. Pelop.* 18 che secondo il Rose e il Ross fa parte dell'*Erotico*, è posto dall'Heitz sotto la *Costituzione dei Tebani*<sup>51</sup>;

b) *PLUT. Erot.* 760 e sgg. che da Rose e da Ross è considerato parte dell'*Erotico* è raccolto dall'Heitz e dal Müller sotto la *Costituzione dei Calcidesi*<sup>52</sup>.

Si sarà notato come nelle opere del *Corpus* si parli indifferentemente dell'amore omosessuale e eterosessuale: taluni principî, in effetti, valgono per entrambi. Unica eccezione è *Probl. IV*, una sezione dedicata tutta alla passione dell'uomo per la donna (ὄσα περὶ ἀφροδίσια)<sup>53</sup>: «perché quelli che desiderano l'atto d'amore se ne vergognano, mentre non si vergognano di bere né di mangiare né di fare altrettali cose? Forse perché il desiderio di siffatte cose è indispensabile, anzi la



mancanza di un loro soddisfacimento reca la morte, mentre il desiderio dell'unione sessuale è qualcosa di superfluo?» (27) Sullo stesso schema sono modellate altre domande. Perché l'uomo, più di tutti gli altri esseri, dopo l'atto d'amore è snervato? (6) Perché nell'acqua meno riesce l'atto d'amore? (14) Perché l'atto d'amore raffredda e dissecca il ventre? (17) Perché d'estate gli uomini sono meno proclivi all'atto d'amore? (25) Perché sono inclini alla passione d'amore i 'melancolici'? (30) Perché s'indebolisce la vista a chi indulge all'amore? (32) Anche tali questioni potevano essere convenienti a un *Erotico* e le ritroveremo negli *ἔρωτικὰ* di Clearco.

Non è difficile pertanto ricostruire il pensiero di Aristotele sull'eros paidikos. Tale eros, come ogni altro eros, ha inizio dalla brama di qualcosa o di qualcuno assente e per ciò produce perturbamenti e gioie: sprofonda in basso e si leva in alto, a seconda che ascolti il senso o la ragione: cerca soprattutto la comunanza di vita, τὸ συζῆν, che rappresenta il coronamento dell'esistenza, qualora avvenga come si deve. Chiaro il riferimento a Platone: anche Platone aveva puntato sul τὸ συζῆν dei due amanti, per dare l'avvio all'iniziazione d'amore (*Symp.* 210a). Tale iniziazione va compiuta come si deve: ciò comporta che e chi guida (*scil.* l'amante) e chi è guidato (*scil.* l'amato) verso il bello agiscano ὀρθῶς, rettamente — e l'avverbio è ripetuto più volte nel brano al quale si è accennato. Dunque, l'ascesa al bello deve obbedire a determinate condizioni, anche, ripeto, τὸ συζῆν degli amanti. L'ὀρθῶς platonico trapassa nell'ἡ μάλιστα δεῖ di Aristotele. La precisazione è giustificata dal fatto che in genere tale συζῆν era concepito e avveniva in tutt'altro modo da come doveva avvenire, perché fosse «retto»: e, infatti, avveniva κατ' αἰσθησιν (*EE.* VII, 12, 1245a 24): solo nella forma proposta da Aristotele poteva aversi, come risultato, quella compagnia vera che, in quanto fondata sull'uguaglianza del carattere, era perfetta (*EN.* VIII, 5, 1157a 6). In realtà l'eros nella valenza più alta sfociava nell'amicizia perfetta. Per questo corrispondeva non all'amicizia fondata sull'utile o sul piacere, ma a quella che si realizza in vista del bene: «quelli che amano a causa dell'utile sentono affetto a causa del bene che ne traggono, e quelli che amano a causa del piacere lo sentono a causa del diletto che ne

traggono, e non in quanto la persona amata è quel che è, ma in quanto è utile e piacevole. Tali amicizie sono accidentali: κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταὶ εἰσιν». (EN. VIII, 3, 1156a 14-17): «perfetta è l'amicizia dei buoni e di quelli che sono simili nella virtù...» (EN. VIII, 4, 1156b 7-8). Non si può non riconoscere il discepolo di Platone in tale tentativo di riscattare eros dall'utile e dal piacere per collocarlo sul piano più alto del bene, facendolo amore del bene, né si può negare che la brama della perfezione che pervade il primo mobile e tutto quanto esso abbraccia riproponga, sia pure da diversa angolatura, la brama dell'eterno che Platone aveva scovato nell'anima umana e che a differenti livelli si realizzava con e nell'amore.

Pertanto Aristotele non poté non avvertire l'importanza che sul piano storico — e non solo su questo — aveva avuto e aveva l'eros paidikos, ma evidenziò con forza che, se lo si voleva ritenere, doveva essere amore di caratteri, di costumi, di atteggiamenti spirituali, amore che va da anima ad anima, nella virtù, dalla quale derivano le belle imprese<sup>54</sup>. A tale purezza di eros allude apertamente il fr. 1 dell'*Erotico*, che richiama la necessità dell'αἰδώς nei due innamorati. Αἰδώς, sottolinea EN IV, 9, 1128b 10 sgg., è il sentimento per cui ci si vergogna di agire male, e tale vergogna appare manifestamente all'esterno nell'arrossarsi del volto, che ne è l'effetto primo: esso, quindi, impedisce il male: più che virtù è una predisposizione alla virtù<sup>55</sup>. S'intende pertanto come sia propria dei giovani, i quali «vivendo secondo passione, commettono molti sbagli e dall'αἰδώς ne sono tenuti lontano.» (EN. IV, 15, 1128b 17-18). Un eros all'insegna dell'αἰδώς è esattamente l'opposto dell'eros κατ' αἴσθησιν, che Aristotele riprovava e al quale, invece, si riportavano i più: eros, ripeto, che è l'amicizia intesa nel senso più nobile.

Un tale ridimensionamento è giustificato da vari motivi.

Primo: per Aristotele l'eros non aveva nessun'idea in-sé da raggiungere. La critica all'idea separata e il conseguente atteggiamento di Aristotele, quale s'è più volte rilevato, portava di necessità anche nell'etica le sue conseguenze — e ciò avalla l'ipotesi di quanti sostengono che EN. VIII-IX risalgano alla prima produzione di Aristotele<sup>56</sup>.

Secondo: non poche voci s'erano levate contro l'eros paidikos o, per lo meno, contro una certa forma (o degenerazione) di tale eros, da Socrate, per il quale è decisivo il racconto di Alcibiade in *Symp.* 216d sgg.<sup>57</sup> a Platone che più volte nella sua opera affronta l'argomento e quasi riassume i risultati della sua ricerca in una pagina particolarmente famosa delle *Leggi* 837a-e. Si distinguono tre forme di amicizia-amore, e cioè l'amore che nasce tra simili in virtù, ed è dolce, l'amore che nasce tra contrari (povero/ricco) ed è violento e selvaggio, infine, quello misto dei primi due, proprio di coloro i quali nella fattispecie amano l'anima e il corpo, ed è incerto, in quanto sente il desiderio di godere la giovinezza dell'amato e, insieme, il comando di astenersi da tale godimento. Di questi tre amori si deve ammettere solo quello che tende alla virtù e desidera la perfezione di chi ne è posseduto, e si devono proibire gli altri due<sup>58</sup>. Penso che tale pagina illumini la posizione aristotelica, in quanto sottolinea taluni punti che si sono già incontrati in Aristotele, segnatamente la castità della vita degli amanti, il rifiuto dell'unione sessuale, l'indispensabile presenza dell'areté. Quest'ultima soprattutto trova concreta esplicitazione in *Erot.* fr. 3 che esalta l'impresa di Cleomaco, frutto dell'eros del giovane amato.

Inoltre non si deve dimenticare la rivalorizzazione che Aristotele opera dell'unione uomo-donna<sup>59</sup>. Tale unione rappresenta la prima κοινωτία sulla quale si fonda la società e il matrimonio va inteso quindi come contratto regolato da un determinato tipo di giustizia e, dunque, di amicizia. Di conseguenza non è solo l'unione voluta da natura in vista della procreazione dei figli, alla quale pensava ad es. Antistene: era l'esito, il coronamento di determinate tendenze insite nell'uomo, «animale incline alla polis». Di qui la collocazione della donna. Anche se non di Aristotele, è certo pieno di idee aristoteliche il trattatello conservato nel *Corpus* e intitolato *Economico*, nel quale, soprattutto nel I libro, la figura della donna in quanto sposa<sup>60</sup> è rilevata con particolare cura e attenzione: il che non scalfisce in nessun modo la concezione che Aristotele presenta della donna in quanto donna (cfr. cap. V, testo nota 21). La medesima visione ricorre in altri brani, che esaltano il matrimonio in quanto società naturale tra

uomo e donna. In questa dimensione s'intende la condanna che *Pol. II*, 2, 1261a 10 sgg. leva contro la comunanza delle donne prospettata nella *Repubblica*. Tale comunanza, sia pure ristretta ai custodi, sia pure perseguita alla luce di determinati motivi, denuncia la relativa stima che Platone annetteva al matrimonio, in quanto unione di quest'uomo e di questa donna. La comunanza delle donne portava alla distruzione della personalità dei contraenti e trasformava il matrimonio da fine a mezzo. La critica che Aristotele muove alla posizione platonica tenta di riscattare proprio la dignità del singolo uomo e della singola donna, in quanto hanno dato vita a un contratto ben preciso e se ne sono assunta la piena responsabilità. Pertanto se l'eros paidikos, o almeno un determinato tipo di eros paidikos, poteva trovare in lui un sostenitore, nondimeno anche l'eros gamico poteva avanzare le stesse pretese — e non sarebbe inutile cercare eventuali apporti aristotelici in quei dibattiti che sui due amori, il paidikos e il gamico, scriveranno Plutarco, Luciano, altri<sup>61</sup>. Tutto ciò spiega l'atteggiamento di Aristotele nei riguardi dell'eros paidikos e non è senza motivo che il Kroll<sup>62</sup> nella presentazione della *Knabenliebe* intesa in senso filosofico non faccia menzione di lui.

## 3.

## I FRAMMENTI DELL'EROTICO

Nessuno dei frammenti che si riportano all'*Erotico*, s'è detto, reca l'indicazione della fonte, per cui ogni attribuzione è in ultima analisi problematica. E tuttavia c'è in essi un'atmosfera così simile a quella che si riscontra in altri brani sicuramente derivanti da erotici che la loro attribuzione è altamente probabile.

Il fr. 1 accettato da tutti gli editori, è tolto dal XIII libro di Ateneo, libro dedicato alle cose d'amore («noi, dunque, volendo adesso esporre il discorso sulle cose d'amore τὸν περὶ ἐρωτικῶν λόγον» 555a). Si parla dell'amore per i ragazzi che è antico, secondo Aristone, ed esige in loro, secondo Clearco<sup>63</sup>, quell'insieme di riservatezza, di rispetto, di pudore, di mode-

stia, che i Greci racchiudevano nel termine αἰδώς. Proprio per questo, secondo Aristotele, gli amanti osservano gli occhi dell'amato, perché negli occhi risiede il pudore: ἐν οἷς τὴν αἰδῶ κατοικεῖν. Così Ateneo.

In *Rhet.* II, 6, 1384a 33 sgg. ricorre un'espressione proverbiale che in forma indiretta suona τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ, e può quindi essere messa in rapporto col detto del frammento. Cerchiamo di vedere come Aristotele la presenti e la spieghi nella *Rhetorica*. Il cap. 6 prende in esame l'αἰσχύνη e il suo contrario, l'ἀναισχυντία e, dopo avere enumerato i diversi casi nei quali l'uno e l'altro sentimento compaiono, fissa il genere di persone davanti alle quali questi sentimenti si provano. Sono, ovviamente, persone di cui si fa conto: «quelli che ci ammirano e che ammiriamo e da cui vogliamo essere ammirati e coi quali siamo in rivalità d'onore, e dei quali non disprezziamo l'opinione. Da tutti costoro gli uomini vogliono essere ammirati e ammirano coloro i quali possiedono un qualche bene degno di stima o dai quali sentono il pressante bisogno di ottenere qualcosa che quelli possiedono: è il caso degli innamorati. Sono in rivalità d'onore con chi è loro pari, ma badano all'opinione di quelli che sono prudenti, perché li credono veritieri — e tali sono gli anziani e i colti. E provano vergogna soprattutto per quel che hanno davanti agli occhi e per quel che sta allo scoperto. Di qui il proverbio: 'vergogna è ciò che sta davanti agli occhi': καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερωῦ μᾶλλον· ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ. Per questo, διὰ τοῦτο, hanno rispetto soprattutto di coloro che potranno essere sempre presenti a essi e di quelli che badano ad essi, dal momento che entrambi sono ciò che si ha davanti agli occhi, διὰ τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς ἀμφοτέρω».

Ho dato il brano in traduzione per rendere più intelligibile l'articolazione del pensiero aristotelico e perché possiamo cogliere di qui l'uso molteplice che Aristotele fece dei proverbi, come sostegno delle posizioni ch'egli andava fissando. Restringendoci all'ultima sezione che qui ci riguarda, e cioè quella che ha inizio con le parole «e provano vergogna soprattutto...» fino alla fine, si possono distinguere tre parti:

- 1) osservazione fondamentale: di che cosa sentono ver-

gogna gli uomini «e provano vergogna soprattutto... allo scoperto»;

2) proverbio: «di qui il proverbio 'vergogna è ciò che sta davanti agli occhi'»;

3) parte finale e, insieme, esplicativa, in relazione a 1: «per questo hanno rispetto... sono ciò che si ha davanti agli occhi».

Tenendo presente il 3, τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς del proverbio ha un significato ben preciso: è quel che ci sta davanti agli occhi, come prova la stessa espressione dell'elegia di Callino, 1 DIEHL, 20. 3 e 1 cercano di sottolineare l'importanza di qualcosa o di qualcuno che per sua natura ci tiene sulla giusta strada<sup>64</sup>. E niente dice il fatto che il proverbio parli di τὸ al neutro, mentre 3 allude a τοὺς παρεσομένους ... e a τοὺς προσέχοντας αὐτοῖς al maschile, perché è chiaro che il proverbio cerca di condensare i vari elementi ai quali fa appello e di presentarli nel modo più generico. Avulso da tale contesto, esso potrebbe apparire in una dimensione diversa: se, ad es. si congiungesse τὸ a εἶναι, si verrebbe a dire «essere il pudore negli occhi», traduzione che si presenterebbe molto più facile, se si passasse dalla forma indiretta a quella diretta. Affermare però «il pudore è negli occhi», esalta sì il senso dell'uomo, ma è ben diverso da quanto abbiamo dedotto nella *Retorica*. Una lettura immediata del proverbio, che nella forma essenziale doveva suonare più o meno αἰδῶς ἐν ὀφθαλμοῖς (con o senza ἐστὶ)<sup>65</sup> darebbe ragione alla seconda interpretazione, non alla prima — e così in realtà l'intendono molti studiosi antichi e moderni. Anzi, così l'intende Aristotele stesso, come vedremo più avanti parlando dei *Problemi*.

Quindi, posto che il proverbio fosse «il pudore sta negli occhi», si presenta il problema dell'interpretazione avanzata nella *Retorica*. Problema, che, a mio avviso, non è insolubile. Nella *Retorica* Aristotele vuole evidenziare come il pudore sia soprattutto in rapporto a ciò che sta davanti agli occhi. Tale senso l'ottiene prendendo tutt'insieme l'espressione τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς e considerandola soggetto: nell'altro caso invece τὸ è riferito a εἶναι e αἰδῶ diventa soggetto. Così l'ambiguità

dell'attribuzione di τὸ giustifica la duplicità dell'interpretazione.

In greco la formula del proverbio nelle due accezioni non muta: muta, s'è visto, il senso. Tale particolarità, però, dovrà essere evidenziata in un'eventuale traduzione. Non si può cioè continuare a tradurre τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ della *Retorica* quasi fosse il semplice proverbio<sup>66</sup>, perché qui al proverbio si sovrappone un nuovo significato: invece, a quanto pare, i traduttori della *Retorica* o non avvertono il problema o si arrendono alle difficoltà del testo o non credono a tali sottigliezze. Nella traduzione premessa si è evidenziato il senso dell'espressione alla luce della spiegazione che Aristotele stesso aggiunge. Insomma Aristotele nella *Retorica* orienta il proverbio in modo che risponda alle esigenze da lui avanzate e cioè che la presenza di persone ragguardevoli, stimate, influisce sul nostro atteggiamento. Ciò non significa che dimenticasse l'altro senso, quello più semplice e immediato. L'Heitz<sup>67</sup> ricorda l'osservazione di Eustatio *ad Il.* 923,18: «Aristotele nel modo più filosofico, φιλοσοφώτατα, ha stabilito che sede del pudore sono gli occhi, e quelli che dopo di lui trasportarono il suo pensiero in proverbio...». Si badi in primo luogo a quel «modo più filosofico» che si oppone senza dubbio a un modo non filosofico, e, dunque, comune, volgare; in secondo luogo all'imprecisione riguardante il proverbio, che sarebbe stato composto da quelli che vennero dopo Aristotele, οἱ μετ' αὐτόν, mentre, si è visto, Aristotele stesso lo cita. L'osservazione è ripresa in *Od.* 1754,39 a commento delle parole di Eumeo al finto mendicante: «ma di lui (*scil.* del padrone, di Odisseo), o straniero, io mi vergogno di proferire pure il nome... (*Od.* XIV, 145-46)». Di nuovo Eustatio cita Aristotele, «il quale dice che il pudore siede negli occhi, non secondo l'opinione comune, οὐ γνωμικῶς, come vuole il proverbio, ma secondo un'interpretazione tratta dalla natura ed ingegnosa, ἀλλὰ φυσικῶς ἄλλως καὶ ἀστεϊῶς<sup>68</sup>. Ciò avviene alle persone rispettose e caratterizzate dalla vista stessa, le quali davanti a ciò di cui ci si deve vergognare abbassano le palpebre e non riescono a tener fermo lo sguardo». Si parla dello stesso proverbio e se ne prospetta un'interpretazione comune, γνωμικῶς, e una differente, φυσικῶς. φυσικῶς corrisponde al φιλοσοφώτατα del

brano precedente. Se si pensa che la discussione sul significato del proverbio si ha nella *Retorica*, una tra le opere più antiche di Aristotele, come s'è visto, e che è ripresa in altri scritti, è lecito supporre che anche questi siano da collocarsi più o meno nello stesso tempo della *Retorica*. Quali siano poi, è difficile dire: non si andrà però lontano dal vero, pensando ai *Proverbi*, al *Περὶ παθῶν*, all'*Erotico*, solo per fare qualche titolo.

Nell'*Erotico*, insomma, Aristotele affrontava il problema dell'*αἰδώς*, che cos'era, come si produceva, quali rapporti aveva con l'anima e con il corpo e via dicendo, secondo un procedimento che si incontra di continuo nei *Problemi*. Così, col solito passaggio dal che al perché Aristotele fondava il detto popolare.

Nei *Problemi* XXXI, 3, 957b 9 sgg.<sup>69</sup> si legge: «Perché, quando si ha l'ira, gli occhi soprattutto tendono ad arrossire, mentre, quando si ha vergogna, sono le orecchie? Forse perché, quando si ha pudore, gli occhi si raffreddano (perché negli occhi è il pudore) sicché non riescono a guardare in avanti? In realtà la timidezza è una forma di raffreddamento di quella parte. E il calore se ne va via nella direzione opposta<sup>70</sup> — e le orecchie stanno di contro agli occhi: per ciò, quando si ha vergogna, soprattutto arrossiscono. In uno stato di irritazione l'aiuto<sup>71</sup> va verso la parte più sensitiva ed emotiva, perché si pensa d'aver subito un'ingiustizia: in uno stato di paura, è proprio qui<sup>72</sup> che il calore vien meno».

Il brano dei *Problemi* può darci un'idea di come dovesse essere condotta la trattazione del detto dell'*Erotico*, sulla linea di analoghe trattazioni scientifiche che si hanno nel *Simposio* aristotelico e altrove. Si pensi alla diversa considerazione che d'una passione, ad es. l'ira, hanno il fisico e il filosofo: ne abbiamo detto trattando del *Politico*. L'interpretazione «fisica» alla quale accenna Eustatio, lascia intendere come anche a questo proposito Aristotele si riportasse all'unico, onnipresente concetto di φύσις.

Come tutti sanno, gli occhi sono collegati al cuore, secondo la concezione aristotelica, anche se hanno posto nella testa «per la natura dei loro sensori»<sup>73</sup>. L'*αἰδώς*, in quanto è una forma di paura<sup>74</sup>, produce una specie di mancamento e, per



conseguenza, un raffreddamento della zona dove sono gli occhi. Questo spiega come, in occasione dell'αἰδώς, essi si abbassino e, al contrario, le orecchie arrossiscano. Si tratta, mi pare, d'un fenomeno che, su scala più vasta, si verifica nel sonno: in effetti il raffreddamento che colpisce il flusso di sangue proveniente dalla nutrizione appesantisce la regione del cervello, per cui la testa non riesce a stare diritta<sup>75</sup> e crolla, come gli occhi che, presi dal pudore, si piegano a terra.

In conclusione possiamo rilevare la notevole capacità che Aristotele dimostrava nell'adattare alle sue esigenze tutto ciò di cui poteva disporre: nel nostro caso un proverbio era accettato nel significato primo e immediato, era poi adattato a un'interpretazione più rifinita e astrusa, e, infine, assoggettato a un esame scientifico in modo che acquistasse un fondamento sicuro. Del resto, la complessità dell'αἰδώς e l'incidenza che aveva nella vita greca giustificava la complessità d'una tale trattazione, che coinvolgeva lo studio dell'anima e del corpo (e, dunque, si immetteva nel campo della psicologia), coinvolgeva i rapporti tra uomo e uomo, tra città e città — si ricordi l'asserto del *Protagora* 322c — (e dunque si immetteva nel campo della storia, dell'etica, della politica). Giustificava pure l'esaltazione degli occhi, i quali, dal punto di vista naturale sono il senso più perfetto<sup>76</sup>, dal punto di vista morale sono lo specchio dell'anima. Senofonte nella storia di Eracle al bivio *Mem.* II, 1, 22 rappresenta la virtù «bella a vedersi e di nobile natura, adorna il carnato di splendore, gli occhi di pudore, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ». Platone<sup>77</sup>, a proposito del cavallo buono, dice: «ha gli occhi neri, è amante di lode con moderazione e rispetto, τιμῆς ἔραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς», mentre di quello riottoso osserva: «ha l'occhio grigio, iniettato di sangue ed è amico di tracotanza e di millanteria, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος». In Aristofane<sup>78</sup> il discorso giusto, dopo avere tracciato il quadro dell'educazione antica, quella vera, di contro agli sconci di quella moderna, esorta Fidippide a realizzarla in se stesso, al fine di essere «l'immagine della modestia», τῆς αἰδοῦς μέλλεις τ'ἀγαλμ' ἀναπλάττειν. Più vicino al pensiero aristotelico è Demostene (*erot.* 13) in cui l'amante si rivolge all'amato: «c'è di più: il tuo volto è tra le cose che si vedono quella più in vista e nel volto gli

occhi: ora è negli occhi che la divinità ha soprattutto mostrato la benevolenza che aveva verso di te, perché non solo li ha fatti capaci di vedere tutti gli oggetti che ci urgono da ogni parte, ma, al contrario di molti, di cui non si riesce a cogliere la virtù neppure da quel che fanno, in te, invece, ha messo in luce i più bei tratti di carattere dagli indizi che si traggono dallo sguardo, διὰ τῶν τῆς ὄψεως σημείων: a chi ti guarda appari mite e socievole, a chi ti frequenta serio e grave, a tutti coraggioso e sobrio...»:

Interessante è il termine σημείον o al plurale σημεία. Il BONITZ, I.A., 677A 43 lo definisce «signum ex quo quid vel fore vel esse vel factum esse colligitur» e in tale accezione il *signum* aveva notevole importanza nella nuova disciplina che si andava formando, la cosiddetta fisiognomonica, che incontreremo ancora<sup>79</sup>, e di cui possiamo farci un'idea leggendo i *Physiognomonica* che si attribuiscono ad Aristotele, anche se non sembra siano opera sua. Sue, in ogni caso, sono le idee che sostengono la raccolta. La fisiognomonica, come dice la parola, cercava di cogliere le risposdenze tra caratteri somatici e atteggiamenti psichici. Tra i frammenti ce ne sono alcuni, che contengono la descrizione dell'uomo spudorato, descrizione condotta naturalmente in rapporto ai *signa*, quali appaiono all'esterno. I primi ad essere considerati sono gli occhi: «segni dell'uomo spudorato, ἀναιδουῦς σημεία: occhi spalancati e lucidi, palpebre sanguigne e spesse, un po' curvo...»<sup>80</sup>. Più avanti c'è la descrizione dell'uomo perbene, κοσμίου σημεία: «l'occhio non è brillante, è nero, non troppo spalancato né del tutto serrato, lento il movimento delle palpebre: il movimento veloce delle palpebre indica talora un uomo imbelli, talora un uomo impetuoso...». Questo riportare l'eros paidikos alla fisiognomonica poteva rappresentare per Aristotele un tentativo di dare nuova vita a un genere ormai trito e abusato, tentativo tanto più intelligente, se si pensa che<sup>81</sup>, mentre Platone sfrutta gli antichi scritti sofistici e retorici sull'eros per modellarlo secondo una concezione tutta sua, Aristotele torna all'eros inteso nell'accezione comune. Non è più, quindi, l'eros dialettico, parlatore e tessitore d'inganni, ma un eros umano che, a parte il giudizio che se ne dà, vuole sfruttare i «signa» del volto e del corpo per calarsi nelle

profondità dell'anima e cogliere ivi la verità: in tal modo, senza dubbio originale, Aristotele affrontava e risolveva quello che costituiva uno dei più gravi problemi che l'amante incontrava sulla via d'amore: conoscere la vera natura dell'amato<sup>82</sup>.

Il frammento 2 propone una delle tante coppie maschili che percorrevano e campeggiavano naturalmente negli erotici-koi logoi. Achille e Patroclo son citati da Fedro nel *Simposio* platonico 179e sgg.; Socrate nel *Simposio* senofonteo VIII, 31 menziona Oreste e Pilade, Teseo e Piritoo, i quali erano esaltati non perché giacevano insieme ma perché avevano compiuto con la virtù le imprese più belle e gloriose. Aristotele, a sua volta, in *Rhet.* II, 24, 1401b 10 accenna ad Armodio e Aristogitone tra quelli che hanno giovato alle città. Eracle e Iolao ricorrono anch'essi tra le coppie celebri e proprio tale circostanza, avallata dalla notizia che gli innamorati si scambiavano pegni d'amore sulla tomba di Iolao, rende verisimile che il brano fosse inserito in un *Erotico* più che in una *Costituzione*, come suppone l'Heitz<sup>83</sup>. Il frammento è riportato da Plutarco in due luoghi: nella *Vita di Pelopida* 18, 4 e in *Erotico* 761d-e. Il primo brano costituisce un *excursus* sul famoso battaglione sacro dei Tebani (ἱερὸς λόχος) sulla cui costituzione si tramandavano varie versioni tra i Tebani stessi<sup>84</sup>. In ogni caso, l'ideatore, chiunque fosse stato, aveva fatto leva sull'αἰδώς che i due amanti nutrivano l'uno per l'altro, e in pace e in guerra: per dimostrarlo Plutarco cita la coppia Iolao-Eracle e ricorda, come s'è detto, l'uso degli innamorati di scambiarsi pegni d'amore sul sepolcro di Iolao a Tebe. In questo brano è ricordato il nome di Aristotele, non è menzionata l'opera; nel secondo brano, invece, che è immesso in un contesto simile, in quanto si tratta dell'eros paidikos, manca anche il nome di Aristotele. Tuttavia che la citazione provenga da Aristotele e dallo stesso libro dell'altra, è provato dalla corrispondenza perfetta tra questo brano e il precedente. Si potrebbe ampliare l'indagine e comparare *vit. Pelop.* 18,1-4 e *Erot.* 761b-762a: si troverà non un solo punto di contatto tra i due passi, il che fa pensare che entrambi derivino da un'unica fonte<sup>85</sup>. Quale sia è difficile congetturare: che sia l'*Erotico* di Aristotele non pare, perché nel cap. XVII dell'*Erotico* plutarco si trovano, vicino alle due di Aristotele, altre citazioni,

vaghe o puntuali, come quella del poeta Dionigi di Corinto. Lo stesso si avverte nella *vita di Pelopida*, in cui la notizia aristotelica è immessa insieme ad altre di vaga provenienza: λέγεται. Si dovrà forse pensare che anche a questo proposito Plutarco lavorasse su epitomi, le quali gli presentavano varie versioni dei vari temi che egli affrontava<sup>86</sup>. Del resto coppie d'amanti ritornano in opere consimili di peripatetici, in Eraclide Pontico (fr. 65 Wehrli) in Ieronimo (fr. 34 Wehrli) in Fainia (fr. 16 Wehrli) in Teofrasto (fr. 113 Wimmer).

Sufficientemente sicura è pure l'attribuzione del fr. 3, nonostante taluni pareri contrari. In effetti il brano di Plutarco vuole dimostrare come l'innamorato, quando è pieno di Eros, non ha bisogno di Ares per lottare contro i nemici: forte del suo dio è pronto ad affrontare «il fuoco, il mare, i turbini dell'aria»: e lo dimostra il fatterello dello pseudo Cleomaco. L'unione Ares-Eros, s'è visto, è fondamentale nelle società nobiliari e militari: è logico che ricorresse nei logoi erotikoi. Così Fedro nel *Simposio* platonico 178e-179a osserva: «...se quindi ci fosse un mezzo di far esistere una città o un esercito tutto di amanti e di amati, non sarebbe possibile che meglio amministrassero le loro cose... e, messi accanto a combattere, tali uomini, pur essendo in pochi, vincerebbero, per così dire, tutto il mondo»<sup>87</sup>. Vi accenna anche Pausania<sup>88</sup> e altri. Perché un esempio simile non doveva trovarsi in una composizione simile?

Di Cleomaco, della sua vita e delle gesta gloriose, parla Plutarco, il quale, d'altronde, è tanto avaro di particolari, proprio perché si trattava di storia molto nota, anche se in non pochi punti era già stata sottoposta a critica dagli studiosi. Aristotele tentava di fissare con più precisione la personalità del combattente, che era alleato dei Calcidesi, come asseriva la tradizione e, di conseguenza, andava collocato al tempo della guerra lelantina: però non lo si doveva confondere con l'altro, lo pseudo Cleomaco, che, baciato dall'amato, morì nelle circostanze narrate da Plutarco. In sostanza, Aristotele distingueva due guerrieri entrambi alleati dei Calcidesi, ma solo uno era l'eroe dell'eros paidikós, e, pertanto, degno di stare al centro d'una patetica storia, a sfondo amoroso, diventata ben presto leggenda. Questo, forse, non sarebbe, per sé, un indizio sufficiente a

riportarla a un *Erotico*: si badi, però, che, distinti i due guerrieri e fissata la vera personalità di quello ch'era morto in battaglia dopo essere stato baciato dall'amato, Aristotele continua notando come proprio da tale avvenimento traessero origine presso i Calcidesi di Eubea certe canzoni d'amore che gli amanti rivolgevano agli amati: ὄθεν ἄδεσθαι παρὰ τοῖς Χαλκιδεῦσιν κτλ.<sup>89</sup>. Quindi è evidente che la distinzione non avesse altro fine, se non quello, chiaro, di stabilire l'origine di un canto d'amore rientrante nell'eros paidikos: per ciò tutto il brano aristotelico faceva parte di un erotico. Un altro argomento avalla l'attribuzione proposta e cioè che la storia di Cleomaco si trova nell'*Erotico* di Plutarco poche righe prima del fr. 2, la cui appartenenza all'*Erotico* aristotelico ci è parsa abbastanza fondata. Tale vicinanza è eloquente per stabilire che nei due brani Plutarco attinge, anche se non direttamente, alla stessa opera e cioè all'*Erotico* e che tale *Erotico* è di Aristotele. Si aggiunga, infine, che il bisogno di fissare con esattezza certi personaggi, variamente coinvolti in vicende d'amore, fu un motivo comune negli *Erotici*: lo si trova, ad es., nel *Simposio* platonico, nel discorso di Pausania sui due amori e ricorre altrove. Siffatte osservazioni rinforzano la critica già mossa all'Heitz, per il quale il brano si adattava alle *Costituzioni* di Aristotele, se non addirittura all'opera di un non ben conosciuto scrittore, Aristotele di Calcide, sull'Eubea<sup>90</sup>, menzionato dallo scoliaste ad APOLL. ROD. I, 558 e da ARPOCRAZIONE s.v. ἄργουρα. La supposizione in assoluto è possibile: la difficoltà è, però, ammettere che la citazione di Plutarco, fatta in maniera così semplice e naturale, debba caricarsi di un significato tanto complesso, per cui l'Aristotele al quale tutti pensiamo quando sentiamo un tal nome (come dovettero pensare anche i partecipanti al dialogo plutarcheo), non è quello, ma un altro, un quasi ignoto scrittore, ch'ebbe la sorte di portare lo stesso nome del più grande Aristotele. Non doveva in tal caso Plutarco specificare l'Aristotele al quale alludeva? Come fa, del resto, Arpocrazione, il quale spiega che ἄργουρα «è una città d'Eubea sulla Calcidica, ὡς Ἀριστοτέλης ὁ Χαλκιδεὺς ἐν τῷ περὶ Εὐβοίας»<sup>91</sup>.

Che se la specificazione non è apposta, come nello scolio ad Apollonio Rodio, altri motivi la rendono superflua. Spie-

gando *Argon.* I, 558 πηλείδην ἀχιλλῆα, lo scoliaste<sup>92</sup> nota che non tutti erano d'accordo riguardo alla madre d'Achille, alcuni ritenendo che fosse Tetide, altri Filomela, figlia di Attore. E quelli che tenevano la posizione non comune, non erano pochi: Σουίδας γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης ὁ περὶ Εὐβοίας πεπραγματευμένος καὶ ὁ τοὺς Φρυγίους λόγους γράψας κτλ. La forma stessa del dettato spiega tutto: l'Aristotele a cui qui si allude è colui che ha scritto sull'Eubea — così ogni possibile equivoco era evitato. Oltre lo scoliaste e la notizia di Arpocrazione, nessuno tra gli antichi parla di Aristotele di Calcide: poteva parlarne Plutarco nel modo che s'è visto? Di fronte a certi tentativi di voler essere originali a ogni costo, è preferibile star fermi alla posizione tradizionale.

Lo stesso criterio potrà aiutarci a dare un giudizio riguardo ad Athen. XV, 674b, collocato tra i frammenti di sede incerta. Il Ross non lo recensisce sotto l'*Erotico*: il Rose e l'Heitz lo ritengono frammento a ogni diritto. Ateneo l'introduce con l'espressione ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν: l'*Erotico*, sappiamo, era composto d'un libro solo. Per superare l'obiezione, l'Heitz<sup>93</sup> pensa che «facile fieri potuit ut sive ipse Athenaeus sive librarius in errorem inciderit, quum statim postea Aristonem ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν Ὀμοίων afferat, itaque legendum sit Ἀριστοτέλης ἐν ἐρωτικῶ». La spiegazione potrebbe avere senz'altro un suo valore: non l'ha, però, nel caso specifico, dal momento che, come s'è visto, Aristotele ha redatto più opere sull'eros e talune in più libri: dunque è più logico supporre che Ateneo accenni proprio a una di queste opere col generico titolo di ἐρωτικά<sup>94</sup>. D'altronde, se l'erotikos logos aveva l'andamento che si è cercato di illustrare dai pochi erotikoi che ci sono giunti, la materia del brano lo riporta con maggior ragione a scritti come il *Simposio* o *Problemi Erotici* o *simposiaci* o simili che non a un autentico logos erotikos.

Dobbiamo parlare per ultimo di altri due brani. L'Heitz recensisce sotto l'*Erotico*, ΒΟΕΤ., *de consol.* III, 8 sulla cui collocazione non si può però dire una parola definitiva<sup>95</sup>. Quanto al secondo brano, è tratto da un testo arabo<sup>96</sup>, tradotto in inglese dal Ross. Si avverte subito l'atmosfera particolare del racconto che fa da sfondo alla trattazione d'amore. L'amore è visto come qualcosa che distrugge, che sconvolge la

mente: viene rilevato, cioè, nel suo aspetto irrazionale, folle. Ma una lettura attenta del passo presenta non poche difficoltà. In primo luogo non è agevole comprenderne il vero significato, poiché c'è dato in traduzione e la mancanza dell'originale impedisce un confronto. Inoltre si badi che la trattazione unilaterale dell'eros, eros-follia, dovrebbe essere per lo meno motivata: non ogni amore porta alla follia. Tale assolutizzazione non pare troppo consona allo spirito di Aristotele, il quale rileva spesso dell'eros le due facce. Infine è strano che una presentazione così cupa dell'amore non sia stata ricordata da altri autori, soprattutto da Stobeo in un capitolo dell'*Antologia* che s'intitola «critica di Afrodite: volgarità di eros e mali che da lui provengono»<sup>97</sup>, in cui raccoglie tutto quel che può giovare al suo scopo e tra questo i due frammenti di Teofrasto che esamineremo tra breve. Tutto ciò spiega perché si sia riportato il brano tra i frammenti di sede incerta, nella presunzione che derivi da Aristotele, il quale, però, non sappiamo perché, ha rilevato, come ho già detto, un aspetto particolare dell'amore. A meno che non sia un «aggiustamento» di chi ha trasmesso il racconto.

## 4.

## GLI EROTIKOI LOGOI NEL PERIPATO

Eros, s'è detto, fu tra i temi più studiati nel Peripato, tanto più in quanto era stato ridimensionato e riportato a fenomeno umano, senza il carico metafisico a cui Platone l'aveva assoggettato. Di qui la presenza di ἔρωτικοί, di περὶ ἔρωτος, di ἔρωτικά, che suggeriscono dal titolo stesso il tema che affrontavano. Ma non erano solo questi i libri d'amore: d'amore trattavano gli *στοράδην ὑπομνήματα* di Ieronimo<sup>98</sup>, gli *ἔρωτικά ὁμοια* di Aristone<sup>99</sup> e altri scritti. La sempre più abbondante materia riportata a libri d'amore rende complesso il compito di definirne, di ciascuno, limiti e consistenza, anche se, in sostanza, erano, più o meno, quasi sempre le stesse cose a rimbalzare, senza troppi cambiamenti, da un'opera a un'altra. Noi li studieremo, sia pure brevemente, per renderci conto del modo in cui il genere «erotico» nelle sue varie

manifestazioni si è sviluppato e rimaniamo fermi, per quanto riguarda i primi erotici, alla distinzione tra essi e i componimenti simili, come s'è notato nel primo paragrafo.

Teofrasto (D.L. V, 43) ha scritto un ἔρωτικός e un περὶ ἔρωτος. Di quest'ultima opera sono interessanti i fr. CXIV e CXV WIMMER<sup>100</sup>, sulla definizione d'amore. «Teofrasto, dice il primo, interrogato che cos'è l'amore, rispose: 'la passione d'un animo ozioso' πάθος ψυχῆς σχολαζούσης». E l'altro: «Eros è l'eccesso d'una brama irrazionale, che lesta viene e lenta s'allontana: ἔρωσ δέ ἐστιν ἀλογίστου τινὸς ἐπιθυμίας ὑπερβολὴ ταχείαν μὲν ἔχουσα τὴν πρόσοδον, βραδεῖαν δὲ τὴν ἀπόλυσιν.»

Si tratta di due definizioni: la prima riporta l'eros alla σχολή, intesa qui come ozio, pigrizia, torpore, pesantezza e, dunque, il contrario di πόνος — e per questo non dové essere accetta a Teofrasto, definito «amantissimo del πόνος»<sup>101</sup>. La seconda, dataci anch'essa da Stobeo, ricorda EN. IX, 10, 1171a 11, eros come eccesso, e EE III, 1, 1229a 21 sgg. eros come brama irrazionale. Sono entrambe unilaterali, bene adatte al capitolo di Stobeo del quale s'è parlato e nel quale stranamente non è recensita quella di Aristotele. Appartengono con sicurezza all'*Erotico* i fr. CVII, CVIII, CIX, altri con buone probabilità. Il fr. CVII parla dell'amore moderato, che, quindi, come la virtù aristotelica, evita gli eccessi e riporta l'osservazione del poeta tragico Cheremone, secondo il quale l'amore si mescola al carattere di quanti amano, come il vino: quand'è misurato è piacevole, ma quand'è troppo teso e sconvolgente<sup>102</sup>, allora è estremamente difficile. Il fr. CVIII accenna a Amasi di Elea, che negli amori era esperto περὶ τοὺς ἔρωτας δεινόν. Il fr. CIX reca: «In Egio un'oca s'innamorò d'un ragazzo, come dice Clearco nel I libro degli Ἐρωτικά; questo ragazzo Teofrasto nell'*Erotico* dice che si chiamava Amfiloco e che era di stirpe olenia»<sup>103</sup>. Il fr. CXI ricorda il costume degli Elei che istituivano gare di bellezza per gli uomini e davano al vincitore come premio un'armatura: il CXII parla di concorsi di bellezza per donne, organizzati dai Tenedii e dai Lesbii, mentre altrove si facevano gare di abilità nel governare la casa e gare per premiare le donne più frugali e sobrie.



Demetrio Falereo scrisse un ἔρωτικός di cui abbiamo solo il titolo<sup>104</sup>.

Di Aristone di Ceo si sono ricordati gli ἔρωτικά ὅμοια che potrebbero corrispondere alle ἔρωτικά διατριβαί<sup>105</sup> di cui D.L. VII, 163.

Dai pochi frammenti che ci sono stati tramandati di un ἔρωτικός di Eraclide Pontico<sup>106</sup> si evince che narrava volentieri storie d'amore. Così il fr. 64 Wehrli: «taluni suppongono che l'amare sia semplicemente cosa volgare, φαῦλον τὸ ἐρᾶν, come Epicuro... altri che sia invece cosa gentile, garbata, ἀστειόν, come Eraclide, il quale dice che l'amore procura l'amicizia<sup>107</sup> e non altro e che per accidente taluni cadono nei piaceri di Afrodite». Si ricordi la distinzione tra amicizia perfetta e amicizie accidentali, già vista in EN VIII, 3, 1156a 14 sgg. Il fr. 65 esalta l'aspetto politico dell'eros con la storiella di Caritone e Melanippo, rispettivamente amante e amasio, i quali, avendo tramato una congiura contro Falaride di Agrigento, furono scoperti e costretti a svelare i nomi dei congiurati: essi, però, non solo non svelarono tali nomi, ma mossero a pietà il tiranno che li liberò dopo averli a lungo lodati<sup>108</sup>. Il terzo frammento, il 66a-b, parla di Faenone, uomo bellissimo tra tutti, reso immortale da Zeus e collocato tra gli astri — una storiella che ripete, come si vede, quella del ratto di Ganimede<sup>109</sup>.

La coppia Caritone-Melanippo, insieme a quella di Armadio-Aristogitone, torna nei *Ricordi Sparsi* di Ieronimo<sup>110</sup>.

Ma è degli Ἐρωτικά di Clearco di Soli che c'è rimasto il più gran numero di frammenti. I quali, però, sono così riluttanti ad essere integrati l'uno con l'altro che, nonostante la loro abbondanza, non riescono a dare un'idea dell'opera, o meglio, la danno in quanto mostrano la capacità recettiva di scritti del genere, in cui trovano posto leggende e storie, proverbi, usi e costumi di popoli, atteggiamenti di amati e amanti, amori strani, personaggi storici e mitici, e altro. Vi si incontrano racconti fantastici, come quello dell'oca che s'innamora d'un ragazzo (27 W.) o del pavone così preso d'una ragazza che non sa sopravvivere alla morte di lei (28 W.) insieme a fatterelli imperniati intorno a personaggi storici: Gige di Lidia ama tanto la moglie che, quand'ella muore, fa

innalzare in suo onore un monumento visibile da tutto il paese (29 W.); Pericle per l'amore di Aspasia non esita a dichiarare una guerra disastrosa come quella del Peloponneso (30 W.); Epaminonda si comporta in modo non degno del suo grado e della sua educazione con la moglie di Lacone (31 W.)<sup>111</sup>. Il fr. 32 spiega l'origine del canto pastorale, il νόμιον μέλος<sup>112</sup>: secondo Clearco la poetessa Erifanide<sup>113</sup>, innamoratasi del cacciatore Menalca, si mise a cercarlo obbedendo al suo desiderio: vagò per monti e per pianure, sicché uomini e fiere piansero la sua triste sorte ed ella nella solitudine poetava e gemeva sfogando il suo dolore nel canto pastorale in cui ricorreva il ritornello 'le grandi quercie, Menalca'. A una ricerca erudita sembra alludere il fr. 33: «Clearco nel secondo libro degli *Erotici* dice che i canti erotici e quelli chiamati di Locri<sup>114</sup> non differiscono affatto dai canti di Saffo e di Anacreonte». Alcuni frammenti dovevano studiare le qualità dell'amato e dell'amante. Così il fr. 21 W. afferma che nessun adulatore dura nell'amicizia, perché il tempo distrugge la sua finzione: ora l'amante è un adulatore che in vista della giovinezza e della bellezza va a caccia di amicizia. Nel fr. 22 si citano quattro versi del poeta Licofronide<sup>115</sup> che fissano il vero ornamento dell'amato: «né di fanciullo giovane né di vergini gemmate né di donne altocinte bello è il volto se non è adorno: e la modestia vi sparge sopra i fiori: ἢ γὰρ αἰδῶς ἄνθος ἐπισπείρει.» È la stessa esaltazione dell'αἰδῶς di cui si è parlato. Altri frammenti cercano il motivo di talune abitudini simposiali e amorose (il motivo del simposio e dell'amore sono spesso uniti). «Perché lo sciogliersi della corona in testa a un uomo o a una donna indica ch'è preso d'amore? Perché portiamo in mano fiori e frutta o cose del genere?». Sono questioni agitate nei fr. 24 e 25. E la risposta di Clearco non è unica: ne presenta più d'una, come Aristotele, quasi per un atteggiamento reverenziale di fronte a problemi tanto complessi, che non permettevano una soluzione in assoluto: ancora una volta il verisimile aveva la meglio sul vero.

Si nota da tutto questo l'enorme varietà degli spunti che potevano entrare negli ἐρωτικά, «le cose d'amore». E che taluno di tali spunti facesse irruzione nel logo erotico è comprensibile, e s'è detto: era, in fondo, un tentativo di rinver-

dire, di rinnovare un «genere» necessariamente limitato. Senza gli occhi di Platone l'eros non diceva più parole eterne: tutto si adagiava nella comune vita di ogni giorno, nella meditazione quotidiana. Per questo a ragione il Wehrli<sup>116</sup> afferma che tali scritti su eros non hanno in comune col *Simposio* platonico niente più di quanto ha in comune la nuova letteratura dialogica coi dialoghi di Platone. Eppure, s'è visto, il loro è un mondo più vasto, più complesso e, insieme, più *ad usum hominis*. Studiano sì l'eros paidikós, ma non disprezzano quello gamico, spesso li mettono a confronto. Né manca in essi una patina filosofica, che si coglie soprattutto nelle questioni che tentano di indagare il «perché» di questo o di quel fenomeno, di questa o di quella usanza. Spesso sono introdotte dalla formula διὰ τί, e ricordano immediatamente i *Problemi* di Aristotele, alcuni dei quali non sfigurerebbero in un *Erotico* o negli *Erotiká*. Forse proprio in questo sforzo di spiegare il perché delle cose si può vedere uno dei motivi per cui tali componimenti ebbero tanta diffusione nel Peripato. E non solo nel Peripato. In realtà un nesso sottile lega siffatti scritti e la contemporanea poesia etiologica: il διὰ τί dei peripatetici si ritrova nella ricerca poetica di un Callimaco o di un Apollonio<sup>117</sup>: la poesia era venuta a un compromesso con la filosofia e, come la filosofia, s'era trasformata in ricercatrice di cause.

## NOTE

<sup>1</sup> I due titoli contengono l'aggettivo ἐρωτικός e si qualificano da sé: niente vieta che accenni a questioni d'amore potessero aversi in altre opere, ad es. in ἠθικῶν α̅ β̅ γ̅ δ̅ ε̅, D.L. n. 38, nel περὶ ἡδονῆς, D.L. 66 e altrove.

<sup>2</sup> ROSE, *Arist. Ps.*, p. 105; ROSE<sup>3</sup>, p. 95; HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 43.

<sup>3</sup> BERNAYS, *Dialoge*, p. 132-33.

<sup>4</sup> Per la posizione del MORAUX, *Listes*, pp. 32-33 e 262.

<sup>5</sup> O. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles* cit., pp. 197-98.

<sup>6</sup> ROSS, *Fragm. Sel.*, pp. 24-25 e *Sel. Fragm.*, pp. 25-26. Molto problematica la supposizione di P. FRIEDLÄNDER, *Socrates enters Rome* in «*American Journal of Philology*» LXVI (1945) p. 348 sgg. che l'*Erotico* fosse un dialogo al quale tra gli altri prendevano parte Aristotele e il suo amasio Teodette di Faselide — una notizia, quest'ultima, tramandata da ATHEN. XIII, 566 d. Cfr. qui nota 41.

<sup>7</sup> A. N. AMMAN, *-ικός bei Platon*, Freiburg 1953, pp. 82-3. Su eros nell'*Academia* cfr. § 2. Sugli agganci eros-simposio nell'Atene presolonica cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.* I, 2, p. 9 sgg. Su eros-ginnasio cfr. PLATO, *Charm.* 153 sgg. *Lys.* 203 sgg. e qui nota 18.

<sup>8</sup> Su ἐρωτικός cfr. *Lexicon Platonicum*, condidit D. FR. ASTIUS, New York 1969<sup>2</sup>, I, 830; PLATON, *Lexique* I, 211-12. Sui «discorsi d'amore» cfr. ἐρωτικοὶ λόγοι par FR. LASSERRE in «*Museum Helveticum*» I, 1944, pp. 169-78 che mette in piena evidenza l'importanza della poesia erotica per l'elaborazione dei logoi stessi. Per un'analisi degli erotici di Platone cfr. K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart 1959, pp. 64-70. Per la concezione dell'eros in Platone cfr. F. BUFFIÈRE, *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980 p. 409 sgg. e per una discussione più ampia *L'Amore in Grecia* a c. di C. CALAME, Bari 1983.

<sup>9</sup> Per -ικός cfr. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1968<sup>2</sup>, pp. 385 sgg. «en particulier, c'est toujours l'adjectif en -ικός qui qualifie le mot τέχνη pour désigner, pour qualifier un métier ou une art...» (*ibid.*, p. 391): ora il discorso fa parte dell'arte d'amore. Cfr. pure E. SCHWYZER, *Graech. Gramm.* I, 497-8.

<sup>10</sup> Oltre il contesto che parla chiaramente nel senso sopra indicato, si osservi l'espressione che più da vicino riguarda il brano che ci interessa: γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας κτλ. «perché Lisia, certo, ha scritto, ha rappresentato etc...» γὰρ, esplicativo, unito al δὴ rafforzativo (per questo uso di δὴ cfr. *The Greek Particles* by J. D. DENNISTON, Oxford 1959<sup>2</sup>, p. 243).

<sup>11</sup> La questione è discussa e vicino a quelli che difendono l'antichità della «pederastia» ci sono coloro che la negano, adducendo il fatto, peraltro discutibile, che Omero non ne parla: cfr. R. FLACELIÈRE, *L'Amour en Grèce*, Paris 1971, p. 21 sgg.

<sup>12</sup> «quod sequitur σοφός ...per se quidem ad poesis studium videtur spectare, sed a Platone non sine aliqua irrisione positum est in poeta a veri (s. philosophi) amoris intelligentia alienissimo». Così ASTIUS in *Platonis quae exstant Opera*, recensuit A., Lips. 1827 tom. X, 291. Cfr. pure WEHRLI, *Sch. Arist.* III, p. 57 e F. DELLA CORTE, *Saffo*, in «Opuscula» Univ. di Genova, 1971, I, 73 sgg.

<sup>13</sup> Che l'accenno a Saffo, ricordata qui solo (cfr. *A Word Index to Plato* by L. BRANDWOOD, Leeds 1976, p. 810) non sia venato di biasimo è opinione di FLACELIÈRE, *op. cit.*, p. 92 «celle que Socrate chez Platon, *Phèdre* 235c, appelle 'Sapho la belle', sans aucune nuance de blâme...». Più critico invece HACKFORTH in *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952, p. 36. Anacreonte è ricordato tra l'altro in *Fedro* 235c e in *Carmide* 157e, tra coloro che hanno magnificato la famiglia di Carmide. In proposito cfr. B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1984, p. 125 sgg.

<sup>14</sup> Era, questa, la veduta tradizionale che esaltava il poeta come sapiente e educatore. Contro tale pregiudizio combatté spesso Platone: cfr. P. VICAIRE, *Platon critique littéraire*, Paris 1960, p. 194 sgg.

<sup>15</sup> L'opera sull'amore eterosessuale era intitolata περί παιδοποιίας ἢ περί γάμου ἐρωτικός (si badi alla valenza dell'aggettivo). Quanto all'altra dal titolo discusso cfr. *Antisthenis Fragmenta*, collegit F. DECLEVA CAZZI, Milano-Varese 1966, p. 86: cfr. pure cap. XI, testo nota 92.

<sup>16</sup> Un breve quadro degli scrittori che trattarono l'argomento eros in W. KROLL, in P.W., *RE.* XI, 903-5. Cfr. pure WASER in P.W., *RE.* VI, 493-5 e M. SCHIAVONE, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, Milano 1965.

<sup>17</sup> Sottolineano la natura d'iniziazione della pederastia dietro il BETHE, *Die Dorische Knabenliebe*, in «Rhein. Mus.» LXII (1907), p. 438 sgg. C. DIANO, *L'eros greco*, in «Saggezza e Poetiche degli Antichi», Neri Pozza edit. 1968, p. 167 sgg., A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, p. 113 sgg., H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, pp. 450 sgg. Contro tale concezione cfr. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it., Roma 1950, pp. 52 sgg. Sfiora appena il problema J. BOWEN, *Storia dell'educazione occidentale*, tr. it. Milano 1979, I, 69.

<sup>18</sup> Che la società greca, più precisamente ateniese, nei secc. VI e V a.C. fosse in prevalenza maschile, in quanto dominata dall'uomo, è constatazione comune, e vera. Cfr. P. ROUSSEL, *La famille athénienne* in «Lettres d'Humanité» t. IX (1950), pp. 16 sgg. e *Histoire Grecque*, tom. II, *La Grèce au Ve siècle*, par GLOTZ-COHEN, Paris 1938, p. 574 sgg. Notevole M. AUSTIN-P. VIDAL-NAQUET, *Economie e società nella Grecia antica*, tr. it. Torino 1982, p. 40 e passim, e AA.VV., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Univ. di Genova, 1981. Tale clima giustifica l'importanza dei ginnasi, di cui si conosce il numero rilevante: cfr. *Gymnasion, Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, par J. DELORME, Paris 1960. Tali ginnasi erano anche scuole di eros. Cfr. pure ARISTPH. *Av.* 139 sgg. *Nub.* 973 sgg. e PLATO, *Leg.* 636b sgg. Di qui i rapporti amante: amato sotto il segno della φιλοσοφία: H. REYNEN, *Philosophie und Knabenliebe* in «Hermes» 95 (1967), pp. 308-16. Per quanto concerne l'eredità che tale concezione dell'eros ha lasciato nel mondo romano cfr. P. COURCELLE, *Gymnases et Philosophie dans la littérature latine* in «Revue de Philologie» LIII (1979), pp. 215-26. Cfr. pure *supra* cap. V, testo, nota 21.

<sup>19</sup> DEMOSTH., *erot.* 1. Per una discussione sull'autenticità dell'operetta cfr. DÉMOSTHÈNE, *Discours d'Apparat* par R. CLAUD, Paris 1974, 85-9.

<sup>20</sup> Platone, *Il Liside*, a c. di R. LAURENTI, Roma 1966, p. 30. Cfr. pure *Plato's Dialogue on Friendship*, by D. BOLOTIN, London 1979, pp. 74-76.

<sup>21</sup> È la formula ben nota del tanto discusso *Alcibiade I* di Platone, 130d, formula che giustifica il dialogo, il modo, cioè, in cui si esteriorizza l'azione di Socrate. Cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon I*, 164 sgg. L'*Erotico* aristotelico è stato invocato dal Friedländer come prova dell'autenticità dell'*Alcibiade I*, in quanto il fr. 1 dell'*Erotico* riprende alla lettera PLATO, *Alcib. I*, 133a-b. Cfr. FRIEDLÄNDER, *Socrates enters Rome* cit., pp. 348-51. Cfr. pure FRIEDLÄNDER, *Platon II*, 213.

<sup>22</sup> *Mem.* II 6, 36. Non per niente Aspasia entra come personaggio in altri dialoghi di socratici, ad es. di Eschine: DIOG. LAERT. II, 61. Cfr. *Eine Vorplatonische Deutung des Sokratischen Eros* von B. EHLERS, München 1966 che studia precisamente il dialogo di Eschine intitolato *Aspasia* e mette in evidenza il rapporto eros-areté politica, che ne costituiva il supporto.

<sup>23</sup> «Basta dunque su questo argomento: voglio cercare ormai di darti dei consigli per rendere più pregiata la tua vita...» (34).

<sup>24</sup> «Di conseguenza, come sembra, non trai alcun vantaggio dalle ricchezze, benché siano tanto grandi, ma tutti ne dispongono più di te, né dal tuo corpo, benché sia così bello...». Così Socrate nel *Liside* 209a si rivolge al giovinetto, mettendo in luce non senza una ragione la sua bellezza.

<sup>25</sup> E tuttavia nei due discorsi si colgono accenni alla bellezza dei giovani ai quali i discorsi stessi sono rivolti. Cfr. *Phaedr.* 227c «perché, certo, Lisia ha rappresentato uno dei belli che è tentato, *πειρώμενον*». E nel suo primo discorso Socrate dice: «c'era, dunque, un fanciullo o, piuttosto, un giovinetto molto bello, ed aveva davvero tanti amanti...» (237b). Cfr. pure *Platon, Phèdre* par L. ROBIN, Paris 1961, p. LXIV sgg.

<sup>26</sup> Sull'oratoria epidittica cfr. *Antike Rhetorik, Technik und Methode* von J. MARTIN, cit., pp. 177 sgg.

<sup>27</sup> Si ricordi solo *Ipp. Mai.* 285d.

<sup>28</sup> «e allora (l'amante) chiedendogli i suoi favori, lo persuadeva...» (*Phaedr.* 237b): *ἔπειθεν*: imperf. di conato: «he actually sought to convince him...» *Plato's Phaedrus* by R. HACKFORTH cit., p. 38.

<sup>29</sup> J. STENZEL, *Platone Educatore* tr. it., Bari 1974, p. 59.

<sup>30</sup> «In ausgiebigster Weise befasst sich mit Eros Platons Dialog, der bekannt ist unter dem Titel *συμπόσιον*, dagegen schon im ältesten Zitat (ARIST. *Pol.* II, 1262b 11) die Bezeichnung *ἑρωτικοὶ λόγοι* führt» WASER in P.W., *RE.* VI, 495. E così pure BONITZ, *I.A.* 289A 7.

<sup>31</sup> *The Politics of Aristotle* by NEWMAN, II, 242. È, quindi, citazione mediata, poiché indica l'opera dal tema dell'opera stessa.

<sup>32</sup> Cfr. § 4.

<sup>33</sup> PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, par R. FLACELIÈRE, cit. Sullo stesso piano si ricordino i tanto discussi *Amori* di Luciano.

<sup>34</sup> F. LASSERRE, *ἑρωτικοὶ λόγοι* cit. p. 172.

<sup>35</sup> Non si può certo comparare il logo erotico con l'epitafio o con l'encomio, di cui l'antichità ci ha lasciato esempi ben più consistenti che non dell'erotico. Cfr. *Antike Rhetorik* von MARTIN cit., pp. 179-82.

<sup>36</sup> Basta leggere i cinque discorsi del *Simposio* di Platone per rendersi

conto di quanto la sofistica contemporanea a Platone fosse andata avanti nel trattare tali temi. Cfr. A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris 1972<sup>2</sup>, p. 433 sgg. Sull'atteggiamento di Platone di fronte alle posizioni sostenute dai cinque discorsi cfr. M. SCHIAVONE, *Il problema dell'amore* cit., p. 278 sgg.

<sup>37</sup> Cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I, 34 sgg. Sul culto di Eros nell'Accademia cfr. pure S. FASCE, *Eros, la figura e il culto*, Università di Genova, Istituto di Filologia Classica e Medievale 1977, p. 29 sgg. Sullo sviluppo di eros e di altri elementi platonici, quali le idee, le virtù etc. cfr. E. DES PLACES, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976, pp. 9-59.

<sup>38</sup> Non è questa la sede per affrontare la ricostruzione del vero atteggiamento di Platone nei riguardi dell'eros. Se ci si fonda esclusivamente sulle notizie degli antichi, ci si scontra nella difficoltà di dover di continuo scegliere tra due tradizioni, l'una favorevole, l'altra ostile al filosofo. E non è sempre facile la scelta. Così, per quanto riguarda la pederastia. Cfr. *Platonica* by A. SWIFT RIGINOS, Leiden 1976, pp. 162-64. L'A. sembra condividere la posizione di altri studiosi, ad es. del Novotný, secondo cui «the emphasis on Plato's eroticism was not part of the early tradition» e risalirebbe al famoso περί παλαιᾶς τρυφῆς, spesso citato da Diogene Laerzio e attribuito a Aristippo, non a quello socratico, bensì a un non ben conosciuto scrittore che si colloca generalmente nella seconda metà del III sec. a.C. Cfr. *Antigonos von Karystos* in «Philol. Unters.» von Kiessling und Wilamowitz, Berlin 1881, vol. IV, p. 48 sgg.

<sup>39</sup> Anche questo motivo si riporta al solito atteggiamento denigratorio, di cui a nota 43. Per avere un'idea della successione Platone-Speusippo cfr. A. H. CHROUST, *Speusippus succeeds Plato in the Scholarchate of the Academy* in «Revue des Étud. Gr.», LXXXIV (1971), pp. 338-41, in cui si dimostra come tale successione fu dovuta a determinazione di legge più che a libera scelta di Platone.

<sup>40</sup> D.L. III, 29-33.

<sup>41</sup> D.L. V, 3. In proposito A. H. CHROUST, *Aristotle* I, 38-44. Non si dimentichi che ATHEN. XIII, 566d indica Teodette di Faselide come l'amante di Aristotele (cfr. nota 6). Si può intendere di qui il valore di tali notizie.

<sup>42</sup> D.L. V, 39.

<sup>43</sup> A proposito dei rapporti Aristotele-Ermia, oltre a nota 41, cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 352: scrive che si tratta di una tipica κοῦρακὴ λαλιὰ. Qualcosa di simile a proposito di Platone afferma FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce* cit., p. 167, anche se nota, e a ragione, che «parla della pederastia con molta più indulgenza del Maestro e talora addirittura con



entusiasmo». Molto meno titubante MARROU, *Storia dell'educazione* cit., pp. 59-60, che segue la posizione di WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin 1920<sup>2</sup> I, 47-49. Per un giudizio più temperato cfr. L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, tr. it. Milano 1973, pp. 215-18; *The Unwritten Philosophy and other Essays* by F. M. CORNFORD, edited by W. K. C. Guthrie, Cambridge 1950, pp. 68-80; J. MOREAU, *Platon et l'Amour* in «Teoresi» XXIX (1974), pp. 19-40. Infine F. BUFFIÈRE, *Eros adolescent*, cit., p. 429-39 e GRÉGORY VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton Univ. Press 1981<sup>2</sup> pp. 38-42.

<sup>44</sup> *Ennead.* III, 5. Cfr. J. M. RIST, *Eros and Psyche*, Univers. of Toronto Press, 1964, pp. 76 sgg.

<sup>45</sup> Si può forse ricordare Zenone per la concezione che dà di Licurgo e di Alessandro, quali rappresentanti dell'eros. Cfr. *I Frammenti degli Stoici Antichi*, a c. di N. FESTA, Bari 1932, I, nn. 17-20, pp. 20-21.

<sup>46</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.*, III, 54 «Eros als ethische Macht hatte Aristoteles durch φιλία ersetzt» e FLACELIÈRE, *L'Amour en Grèce* cit., p. 174 «Aristote est le philosophe de l'amitié (*philia hétairiké*) plus que de l'amour (*philia érotiké*)». La possibilità di trattare eros in una trattazione della φιλία era fondata sull'analogia dei rapporti amici: amanti. cfr. *Aristotle's Analysis of Friendship: function and analogy, resemblance and focal meaning* by W. W. FORTENBAUGH in «Phronesis» 20 (1975), pp. 51-62. Sul rapporto Platone-Aristotele in riferimento all'eros cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 2, pp. 657-58, in riferimento all'amicizia cfr. M. D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956, pp. 52 sgg. L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, Stuttgart 1964<sup>2</sup>, II, pp. 337 sgg.

<sup>47</sup> Di recente R. KASSEL, *Wagemutige Liebhaber* in «Rhein. Mus.» NF. CXVII (1974), pp. 190-91 ha tentato di individuare l'ignoto tirannicida in Antileonte di Metaponto, di cui parla anche PLUTARCO, *Erot.* 760c.

<sup>48</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 504 per l'orsa; ROSE<sup>3</sup> fr. 519 per la danza di Achille.

<sup>49</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 549.

<sup>50</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 556.

<sup>51</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 97; ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 24; HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 260.

<sup>52</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 98; ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 25; MÜLLER, *Fragm. Hist. Gr.*, II, 141; HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 295 scrive: «multo probabilius haec ad Chalci-densium Rempublicam, quam, ut Rosius fecit, ad Aristotelis Eroticum, a nullo praeter Athenaeum citatum, referuntur...» e più avanti: «de insula Euboea scripserat alius Aristoteles cuius mentio apud Harpocratonem s.v. Ἄγροῦρα et Schol. Apoll. Rhod. I, 558». In *verl. Schrift.*, p. 192 l'Heitz

aveva rilevato la stessa circostanza, che cioè uno scrittore, che portava il nome di Aristotele ed era nativo di Calcide, aveva redatto un'opera sull'Eu-bea, lasciando capire che Plutarco potesse alludere a costui.

<sup>53</sup> ARIST. *Probl.* IV, 876a 35 sgg. e ARISTOTELES, *Problemata Physica* übersetzt von H. FLASHAR, Berlin 1962, pp. 48-58.

<sup>54</sup> Per ciò ritengo giusto nel complesso quel che dice FLACELIÈRE, *L'Amour en Grèce* cit., p. 176 della severità di Aristotele nei riguardi della pederastia. Anche BUFFIÈRE, *Eros adolescent*, cit., p. 437 sgg. fissa con chiarezza l'avversione di Aristotele nei confronti della «pederastia carnale».

<sup>55</sup> GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, pp. 320-22.

<sup>56</sup> Di recente il problema è stato ripreso da J. ANNAS, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism* in «Mind» LXXXVI (1977), pp. 532-54.

<sup>57</sup> Molto discussa la questione riguardante la pederastia di Socrate. Cfr. per tutti H. MAIER, *Socrate* tr. it., Firenze 1970<sup>2</sup>, II, 108-12. In ogni caso le due fonti più importanti ce lo mostrano concordi rifiutare ogni rapporto omosessuale. Cfr. PLATO, *Symp.*, 216c-219e, e XEN., *Mem.*, I, 2, 29-31. Cfr. pure la lunga discussione in proposito di K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Harvard Univ. Press 1978, p. 153 sgg. che approda alla stessa conclusione già fermata, e *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und Sokratischen Philosophierens*, von C. JOACHIM CLASSEN, *Zetemata* 22, München 1959, pp. 147-150. Va pure rilevato che Aristofane, nonostante i molti attacchi contro Socrate nelle *Nuvole*, non entra nel campo sessuale, anzi non ne fa neppure cenno. Tra le voci che s'erano levate a riprovare, sia pure implicitamente, l'eros paidikos, soprattutto quello inteso in senso volgare, si ricordi AESCH. *contr. Tim.* 9-11: la legislazione scolastica, invocata da Eschine, voleva proprio che il maestro non abusasse del discepolo. Anche LYS., *contra Simonem*, rileva con forza la vergogna che un tale eros comportava ed evidenzia quale considerazione avessero coloro che ad esso soggiacevano. Nella *vita anonima* d'Isocrate (*Isocrate, Discours* par MATHIEU-BREMOND, cit., I, 34) si legge: «I commediografi sogliono attaccare i grandi personaggi per far ridere, e così presentano Socrate innamorato dei giovani». Cfr. infine MAX. TYR. *philos.* cit. or. XVIII p. 216 sgg. HOBEIN.

<sup>58</sup> Ciò va inteso alla luce di quanto s'è detto a nota 43. Né si deve dimenticare che le *Leggi* furono l'ultima opera di Platone, quella in cui esprime quasi la conclusione del suo lungo filosofare. Quanto al senso del brano che riguarda l'amore tra uomini (cfr. *Plato's Gesetze*, komm. von C. RITTER, Leipzig 1896, p. 257) cfr. W. JAEGER, *Paideia* II, 311-13.

<sup>59</sup> F. ciò facendo si allineava a quanti sentivano il problema e volevano in qualche modo risolverlo. Tra i poeti vanno ricordati soprattutto Aristofane e Euripide; cfr. P. ROUSSEL, *La famille athénienne* cit., pp. 34 sgg. Per

la posizione aristotelica cfr. *Pol.* I, 2, 1252a 26 sgg. Si badi che la dimostrazione da lui data è fondata sul concetto di φύσις e che, se l'uomo è incline alla polis, dev'essere egualmente incline all'οἰκία e alla κώμη, che sono le due tappe fondamentali attraverso le quali si realizza la polis. Per questo, scrive in *EN.* VIII, 14, 1162a 17 sgg. «tra marito e moglie si vede che l'amicizia esiste per natura: in realtà l'uomo è portato più a vivere in coppia che nella città, in quanto la famiglia è anteriore e più necessaria della città...». Commenta GUTHRIE, *A History* VI, 388 «Aristotle's description of the marriage-tie is not unsympathetic for its time».

<sup>60</sup> [ARIST.] *Oec.* I, 3, 1343b 7 sgg. e *Aristotele, Il trattato dell'economia* a c. di R. LAURENTI cit., p. 92 sgg.

<sup>61</sup> È interessante la conclusione che D. BABUT, *Les Stoïciens et l'Amour* in «Revue des Etudes Grecques» LXXVI (1963), pp. 55-63, trae dal suo studio sull'atteggiamento degli stoici di fronte all'amore. E cioè gli stoici non devono essere ritenuti né partigiani né avversari della pederastia o dell'amore tra i sessi, giacché per loro tale distinzione non ha senso. Il vero dilemma è tra passione amorosa biasimevole e dannosa, qualunque ne sia l'oggetto, e l'atteggiamento del saggio, caratterizzato sia dalla ricerca dell'amato, che deve condurre alla virtù mediante l'amicizia, sia dalla volontà di adempiere le proprie obbligazioni verso la città mediante il matrimonio e la costituzione d'una famiglia. Mi pare che anche in questa precisa valorizzazione dell'eros, e paidikos e gamico, si senta l'influenza di Aristotele.

<sup>62</sup> In *P.W. RE.*, XI, 904. E ciò è per lo meno strano, giacché le opere del *Corpus* permettono di cogliere il suo atteggiamento al riguardo. Come del resto per Senofonte, il quale, probabilmente sotto l'influsso del cinismo, si mostra molto critico di fronte all'omosessualità. Cfr. *XEN., Mem.*, I, 2, 29 sgg. — e niente dice in contrario *Anab.* II, 6, 28 che contiene una mera constatazione dei rapporti amorosi tra Menone e Taripa. Come si vede, anche a tale proposito Aristotele e Senofonte vanno d'accordo.

<sup>63</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* VI, fr. 17 pag. 41 per Aristone: *ibid.*, III, fr. 22, p. 16 per Clearco.

<sup>64</sup> Studiando l'αἰδώς in Omero, *Les deux αἰδώς chez Homère* par J. C. RIEDINGER in «Revue de Philologie» LIV (1980), p. 62 sgg. l'A. ne distingue due forme. La prima «è costituita dall'aidôs delle relazioni personali, è l'aidôs provata da un individuo davanti a un altro»: di qui s'intende come in tali casi sia sempre specificata. Cfr. *Il.* XXIV, 111; *Od.* XIV, 505 etc. Corrisponde a quella di cui parliamo: solo, si deve sottolineare, con Aristotele è «l'altro» a determinare il nostro comportamento o in quanto è presente o in quanto cura quel che facciamo.

<sup>65</sup> *Paroem. Graec.* ed. a LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, Göttingen 1839, I, p.

381. La spiegazione che se ne dà, è la seguente: «o perché quelli che hanno gli occhi rovinati, κερκομμένοι, non provano pudore o perché gli uomini avvertono il pudore più per chi è presente che per chi è assente». Cfr. pure *ibid.*, II, p. 11 dove, però, al posto di κερκομμένοι, si legge, meno bene, κερκακωμένοι. La seconda spiegazione del proverbio è in linea con quella della *Retorica*. L'importanza della visione per la piena intelligenza di αἰδώς ha rilevato C. KERÉNYI, *La religion antique*, tr. fr., Genève 1957, cap. IV.

<sup>66</sup> Così il DUFOUR, *Aristote, Rhétorique* II, 78 «c'est même de là que vient le proverbe: dans les yeux réside la honte». Cfr. pure *Rhetoric of Aristotle* by COPE-SANDYS II, 79; JEBB, *The Rhetoric of Aristotle*, Cambridge 1909, p. 86, il quale cita un frammento di Euripide: NAUCK TGF<sup>2</sup>. p. 501, fr. 457. Ugualmente, troppo semplicistico mi sembra il ragionamento di BERNAYS, *Dialogue* p. 133 — e poi, dove sta il tono canzonatorio?

<sup>67</sup> HEITZ, *Verl. Schrift.* 191 e, più recente, *Aristotelis Ars Rhetorica*, editio R. KASSEL, Berolini 1976, p. 92.

<sup>68</sup> Non sarà un caso che l'aggettivo ἀστεῖος ricorra in Aristotele soprattutto nella *Retorica*: cfr. WARTELLE, *Lexique* p. 69.

<sup>69</sup> Cfr. ARISTOTLE, *Problems* by HETT, London 1937, II, pp. 182-84. Cfr. pure ARISTOTELES, *Problemata Physica* von Flashar cit., p. 262.

<sup>70</sup> μεθίσταται δὲ εἰς τοῦναντίον τῷ ἔμπροσθεν τὸ θερμόν. La correzione τὸ θερμόν al posto di τὸ ὄπισθεν è del Forster, seguito dal Flashar ed altri. Cfr. *Probl.* XXXII, 8.

<sup>71</sup> «aiuto» s'intende la corrente di calore che produce l'arrossamento degli occhi col suo repentino giungere.

<sup>72</sup> φοβούμενοις γὰρ ἐνταῦθα ἐκλείπει μάλιστα: lett. «in quelli che hanno paura è qui (*scil.* negli occhi) che si produce un mancamento», ovviamente del calore. Traduce FLASHAR, *op. cit.*, p. 262 «denn bei den Erschreckten entweicht dort (die Wärme) am meisten».

<sup>73</sup> *de part. anim.* II, 10, 656a 27 sgg. I motivi per i quali Aristotele abbraccia la dottrina di quanti, come Empedocle, mettevano le sensazioni in relazione col cuore e non col cervello sono esposti in ARISTOTLE, *de partibus animalium* transl. by W. OGLE, Oxford 1911, 656a nota 3. Il più importante è che, mentre il cuore è anatomicamente connesso attraverso le vene con tutti gli organi di senso, *de gen. anim.* II, 6, 744a 3 sgg., il cervello non lo è: *de part. anim.* II, 7, 652b 3 sgg. Cfr. pure I. DÜRING, *Aristotele*, pp. 604-08, e P. MANULI-M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello*, Milano 1977 passim.

<sup>74</sup> L'αἰδώς «è definito in realtà paura di cattiva reputazione e causa

gli effetti che produce la paura dei pericoli» EN. IV, 15, 1128b 10-11.

<sup>75</sup> *de part. anim.* II, 7, 653a 10 sgg. cfr. cap. VIII, § 3, nota 47.

<sup>76</sup> *Protr.* fr. 7 Ross, p. 36; *Met.*, I, 1, 980a 24 sgg.

<sup>77</sup> PLATO, *Phaedr.* 253d.

<sup>78</sup> ARISTOPH. *Nub.* 986 sgg. e *The People of Aristophanes* by V. EHRENBURG, Oxford 1951, pp. 292 sgg.

<sup>79</sup> Cfr. cap. XV, § 2. La fisiognomonica potrebbe essere messa in rapporto agli aneddoti e alle «favole», anche greche, non poche delle quali evidenziano alcune particolarità di determinati organi di senso in questo o in quel personaggio. Cfr. *Enzyklopädie des Märchens*, New York, Berlin 1977, I, 994-98 e nota seguente. Cfr. pure *Socraticorum Reliquiae*, collegit GIANNANTONI, cit., I, p. 152 nota.

<sup>80</sup> *Arist. Ps.*, p. 699 sgg. Cfr. pure *Hist. Anim.*, I, 10, 492a 10-12 «degli occhi, alcuni continuamente s'aprono e si chiudono, altri sono fissi, altri qualcosa tra questi e quelli: questi ultimi sono indizio d'un carattere eccellente, dei primi, invece, l'uno indica indecisione, l'altro spudoratezza».

<sup>81</sup> F. WEHRLI, *Aristoteles in der Sicht seiner Schule*, in *Aristote et les Problèmes de méthode*, Louvain-Paris 1961, p. 331.

<sup>82</sup> Il problema è ampiamente illustrato in XEN. *Mem.* II, 6 che ha inizio così: «anche nel giudicare quale sorta di persone era conveniente farsi amici, mi sembrava ch'egli (*scil.* Socrate) fosse maestro di prudenza...».

<sup>83</sup> Cfr. nota 51.

<sup>84</sup> Era costituito di 300 opliti che, divisi due per due, formavano 150 coppie: cfr. *A History of Greece*, by J. B. BURY London 1951<sup>3</sup>, p. 566 e P. CLOCHÉ, *Thèbes de Béotie*, Namur, 1952, p. 131.

<sup>85</sup> Mi limito a rilevare queste tre consonanze: a) in entrambi i brani si ricorda Pammene, uomo esperto d'amore, ideatore, secondo alcuni, del battaglione sacro; b) in entrambi è citato Omero: *Il.* 2, 362 in *Erotico*, *Il.* 2, 362-363 in *vita Pelop.*; c) in entrambi ricorre il fatterello del soldato caduto a terra che prega il nemico di trafiggerlo nel petto perché l'amato non si vergognasse vedendolo colpito nella schiena.

<sup>86</sup> Cfr. *Plutarch and his times* by R. H. BARROW, Indiana Univers. Press, Bloomington and London 1967 pp. 150 sgg. e K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1949, soprattutto 282 sgg.

<sup>87</sup> PLATONE, *Il Simposio* a c. di G. Calogero, Bari 1928, p. 87.

<sup>88</sup> PLATO, *Symp.* 182c-d.

<sup>89</sup> È uno dei più antichi esempi di lirica pederotica arcaica: cfr. THEOGNIS, *Elegiarum liber secundus*, edidit M. VETTA, Roma 1980, p. XXXIX.

<sup>90</sup> Cfr. nota 52.

<sup>91</sup> *Harpocratonis Lexicon in decem Oratores atticos*, ex recens. G. DINDORFII, Oxonii 1853 I, p. 55 e II, pp. 101-02; SCHWARTZ in P. W. RE. II, 1012 n. 14 suppone che Aristotele sia un errore per Aristocle.

<sup>92</sup> *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*, recensuit C. WENDEL, Bero-  
lini 1935 I, 48.

<sup>93</sup> *Fragm. Arist.*, p. 43.

<sup>94</sup> Scrive a ragione il Ross, *Sel. Fragm.*, p. 25: «R<sup>3</sup>'s fr. 95 is omitted, because ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν seems to refer not to the *Eroticus*, which both Diogenes Laertius and Hesychius describe as having one book, but to the θεσεῖς ἐρωτικαί, which they both describe as having four books».

<sup>95</sup> Lo do in nota: «quod si, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum videretur?». Cfr. HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 43 n. 3. Per il Ross, *Protr.* 10a in *Fragm. Sel.* p. 40; DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, p. 143, C 104:2 ritiene il brano derivato probabilmente dall'*Ortensio* di Cicerone.

<sup>96</sup> *Verzeichnis der Arabischen Handschriften*, von MAX WEISWEILER, Leipzig 1930, II, n. 81, pp. 33-35. L'opera che ci tramanda il racconto risalirebbe al IV sec. d.C., come si deduce dai riferimenti in essa contenuti.

<sup>97</sup> STOB. *Anthol.*, IV, cap. XX (WACHSMUTH-HENSE IV, p. 458). Il titolo del capitolo suona in greco: ψόγος Ἀφροδίτης· καὶ ὅτι φαῦλος ὁ ἔρωσ καὶ ποσῶν εἴη κακῶν γεγωνῶς αἴτιος.

<sup>98</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* X, fr. 34-49, pp. 18-21. In taluni esalta la grandezza dell'eros paidikos in campo politico, come Eraclide Pontico. Racconta un fatterello capitato a Sofocle, ricorda l'atteggiamento di Alessandro rispetto all'amore etc. Tutto ciò si conveniva all'andamento dello scritto che, secondo alcuni, si intitolava σποράδην ὑπομνήματα, ma che non era diverso dagli ἱστορικὰ ὑπομνήματα: cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* X, p. 39.

<sup>99</sup> Anche se si discute sulla vera appartenenza dei frammenti, che alcuni

riportano ad Aristone di Ceo, il peripatetico, cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* VI, fr. 17-24, pp. 41-42, mentre altri non sembrano troppo convinti di tale attribuzione: cfr. A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980, p. 30 sgg.

<sup>100</sup> *Theophrasti Opera ex recognitione* F. WIMMER, Lips. 1852, III, p. 197 (= STOB. *op. cit.*, IV, p. 468, nn. 64 e 66). Per i trattati d'amore nel peripato cfr. F. BUFFIÈRE, *Eros adolescent* cit., p. 451 sgg.

<sup>101</sup> φιλοπονώτατος lo definisce DIOG. LAERT. V, 36: cfr. pure V, 40.

<sup>102</sup> ὃς μετριάζων μὲν ἐστὶν εὐχαρις, ἐπιτεινόμενος δὲ καὶ διαταράττων χαλεπώτατος. Si noti μετριάζων, che ricorda il μέτρον, il μέσον aristotelico. Il brano, soprattutto nel seguito, è di difficile interpretazione. A. SWOBODA, *Ueber Athenaios*, p. 562e-f, in «Wiener Studien» XIII (1891), pp. 163-66, fondandosi su ATHEN. XIII, 562e-f citato, suppone che nel dialogo il tragico Cheregone guidasse il discorso e che Teofrasto vi avesse un ruolo di primo piano. Contro tale posizione, che ripete per l'opera teofrastea quel che Friedländer ha supposto per l'*Erotico* di Aristotele (cfr. testo nota 6) cfr. O. REGENBOGEN in P.W. RE. Supplb. VII, 1481.

<sup>103</sup> S'intende di qui come nei vari *Erotici* ricorressero gli stessi esempi, gli stessi aneddoti, presentati con differenti particolari e in differenti versioni, e come molto spesso chi prendeva a trattare la stessa materia cercasse di criticare quelli che l'avevano preceduto, rilevandone gli errori e ristabilendo la verità. Come si vede anche nel fr. 3 di Aristotele a proposito della vera identità di Cleomaco.

<sup>104</sup> D.L. V, 81 WEHRLI, *Sch. Arist.* IV, fr. 85, p. 23.

<sup>105</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* VI, p. 63. Cfr. pure framm. di sede incerta 2, e nota 10.

<sup>106</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* VII, fr. 64-66, pp. 24-26.

<sup>107</sup> φιλίας λέγων εἶναι τὸν ἔρωτα <παρασκευαστικόν>: Così leggo col Wehrli.

<sup>108</sup> Il frammento è tramandato da ATHEN. XIII, 602b, che lo riporta a Ἡρακλείδης ὁ ποντικός ἐν τῷ περὶ ἐρωτικῶν. Ma il catalogo delle opere di Eraclide in Diogene Laerzio V, 87 non registra né un περὶ ἐρωτικῶν né un ἐρωτικά, bensì solo un ἐρωτικός. Si dovrà allora pensare che la citazione di Ateneo sia un po' vaga, in quanto non vuole dare il titolo del libro di Eraclide, ma solo indicare lo scritto che trattava cose d'amore e che, sappiamo, s'intitolava ἐρωτικός. Diverso è il discorso da farsi quando di un autore, quale ad es. Aristotele, si ha un ἐρωτικός, ἐρωτικά e altre opere

sull'eros. In tal caso l'attribuzione dei frammenti senza titolo richiede molto più oculatezza e prudenza.

<sup>109</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* VII, fr. 66a-b, p. 82. Ganimede è esempio ritornante nella poesia amorosa: cfr. *Theognis* edidit VETTA cit., pp. 119-120.

<sup>110</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* X, fr. 34, p. 39.

<sup>111</sup> Non sappiamo niente né di Lacone né del fatterello cui si allude: cfr. *Animadversiones in Athen. Deipnos.* cit., VII, p. 186.

<sup>112</sup> Al νόμιον μέλος accenna pure Apollonio Rodio, *Argon.* I, 575 sgg. in una bella similitudine in cui campeggiano un gregge e un pastore che gli fa strada al suono della zampogna. Gli *Scholia in Apoll. Rhod. Vetera* cit., p. 50 recano νόμιον μέλος· ποιμενικόν, παρὰ τοὺς νομέας.

<sup>113</sup> Su Erifanide cfr. CRUSIUS in P.W. RE. VI, 459. La storiella di Menalca è invenzione di Clearco: cfr. LAMER in P.W. RE. XV, 703.

<sup>114</sup> OLDFATHER in P.W. RE. XIII, 1284.

<sup>115</sup> Su Licofronide cfr. MAAS in P.W. RE. XIII, 2381.

<sup>116</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* III, 54.

<sup>117</sup> Cfr. ad es. C. MEILLIER, *Callimaque et son temps*, Publications de l'Université de Lille, 1979, pp. 55 sgg. Per Apollonio di Rodi, cfr. *The Argonautica of Apollonius Rhodius*, book III by M. M. GILLIES, Cambridge 1928, introd. e H. FRAENKEL, *Noten zu den Argonautika des Apollonius*, München 1968, pp. 20-23.



## CAPITOLO VIII

### SIMPOSIO O SULL'EBBREZZA

**SOMMARIO:** *Testimonianze e Frammenti.* 1. Interpretazione: συμπόσιον ἢ περὶ μέθης. 2. I frammenti «storici». 3. I frammenti «scientifici». 4. Conclusione.

## ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Η ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ

### TESTIMONIA

- 1 PLU. *Mor. (Q. Conv. 1)* 612 d-e. Τὸ δ' ὄλως ἀμνημονεῖν τῶν ἐν οἴνῳ μὴ μόνον τῷ φιλοποιῷ λεγομένῳ μάχεσθαι τῆς τραπέζης, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ἔλλογιμωτάτους ἀντιμαρτυροῦντας ἔχειν, Πλάτωνα καὶ Ξενοφῶντα καὶ Ἀριστοτέλην καὶ Σπεύσιππον Ἐπίκουρόν τε καὶ Πρύτανιν καὶ Ἰερόνυμον καὶ Δίωνα τὸν ἐξ Ἀκαδημίας, ὡς ἀξιόν τινος σπουδῆς πεποιημένους ἔργον ἀναγράψασθαι λόγους παρὰ πότον γενομένους ...
- 2 MACROB. *Sat. 7. 3. 23*. Suadeo in conviviiis ... quaestiones convivales vel proponas vel ipse dissolvas. Quod genus veteres ita ludicrum non putarunt ut et Aristoteles de ipsis aliqua conscripserit et Plutarchus et vester Apuleius.

### FRAGMENTA

- 0 PLU. *non posse suaviter vivi sec. Epicurum* 13, 1095 e. Τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε; κιθαρωδῶν καὶ αὐλητῶν ἔωθεν ἀκροασόμενος εἰς τὸ θέατρον βαδίσεις, ἐν δὲ Συμπόσιῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγόμενου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Ἀριστοτέλους περὶ Ὀμήρου τὰ ὅσα καταλήψη ταῖς χερσὶ δυσχεραίνων καὶ βδελυττόμενος;

## SIMPOSIO O SULL'EBBREZZA

### TESTIMONIANZE

PLUT. *Mor. (Quaest. Conv. I)* 612 d-e. ... che, però<sup>1</sup>, dimentici- 1  
care del tutto quanto avviene mentre si beve non solo si  
oppone all'opinione comune, secondo cui la tavola promuove  
le amicizie<sup>2</sup>, ma trova pure avversari i più rinomati filosofi,  
Platone, Senofonte, Aristotele, Speusippo, Epicuro, Pritanide,  
Ieronimo e Dione l'academico<sup>3</sup>, in quanto credevano che va-  
lesse la pena di lasciare scritti i discorsi tenuti durante il  
convivio ...

MACR. *Sat. VII, 3, 23*. E ti esorto a proporre o a risolvere tu, 2  
personalmente, durante il convivio, ... delle questioni convi-  
viali. Tali argomenti gli antichi non li ritennero tanto leggeri al  
punto che Aristotele ne trattò nei suoi scritti, e Plutarco e il  
vostro Apuleio<sup>4</sup>.

### FRAMMENTI

PLUT. *non posse suaviter vivi sec. Epic.* 13, 1095 e (= 99 o  
Rose<sup>3</sup>). Che dici, Epicuro? Te ne vai di buon'ora al teatro per  
ascoltare citaredi e auleti, se poi nel *Simposio* Teofrasto di-  
scute sull'armonia dei suoni, Aristosseno sulle loro mutazioni,  
Aristotele su Omero, ti tapperai le orecchie con le mani,  
sdegnato e nauseato?<sup>5</sup>

1

(R<sup>2</sup> 175, R<sup>3</sup> 100)

ΑΤΗ. 178 e-f. Πάντα δ' ὦν ἀκριβῆς Ὅμηρος καὶ τὸ μικρὸν τοῦτο οὐ παρέλιπε, τὸ δεῖν θεραπεύσαντα τὸ σωματίον καὶ λουσάμενον ἴεναι πρὸς τὸ δεῖπνον. Ἐπὶ γοῦν τοῦ Ὀδυσσεύς εἶπε πρὸ τῆς παρὰ Φαίαξι θοίνης 'αὐτόδιον δ' ἄρα μιν ταμίη λούσασθαι ἄνωγεν'. ἐπὶ δὲ τῶν περὶ Τηλέμαχον 'ἔς ῥ' ἄσαμίνθους βάντες ἐυξέστας λούσαντο'. Ἀπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἦκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἰδρωτὶ πολλῷ καὶ κονιορτῷ. Δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμεῖν μήτε βορβόρω χάρειν καθ' Ἡράκλειτον.

2 a

(R<sup>2</sup> 108, R<sup>3</sup> 101)

ΑΤΗ. 674 e - 675 a. Ὡς εὐανθέστερον γὰρ καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς παραγγέλλει<sup>1</sup> στεφανοῦσθαι τοὺς θύοντας. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Συμποσίῳ φησὶν ὅτι οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὄλα· τὸ δὲ πλήρες τέλειόν ἐστι, τὸ δὲ στέφειν πλήρωσιν τινα σημαίνει. Ὅμηρος 'κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο', καὶ 'ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεισι στέφει'. Τοὺς γὰρ αὐτὴν ὄψιν ἀμόρφους, φησὶν, ἀναπληροῖ ἢ τοῦ λέγειν πιθανότης· ἔοικεν οὖν ὁ στέφανος τοῦτο ποιεῖν βούλεσθαι. Διὸ καὶ περὶ τὰ πένθη τοῦναντίον παρασκευάζομεν· ὁμοπαθεῖα γὰρ τοῦ κεκμηκότος κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῇ τε κουρᾷ τῶν τριχῶν καὶ τῇ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει.

2 b *Schol. in Theocr.* 3. 21. 'Τὸν στέφανον τίλαί με' ... στεφάνοις ἐχρῶντο ἐν τοῖς συμποσίοις, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης, εὐετηρίαν καὶ ἀφθονίαν αἰνιττόμενοι τροφῶν· στέψαι γὰρ τὸ πληρῶσαι, ὡς Ὅμηρος 'κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο'.

<sup>1</sup> sc. Sappho.

ATHEN. 178 e-f. E Omero, preciso in tutto, non ha trascurato 1 neppure questo piccolo particolare, che bisogna andare a pranzo con il nostro corpo<sup>6</sup> ben curato e lavato. Infatti a proposito di Odisseo, prima del banchetto presso i Feaci, dice

«e subito allora la dispensiera lo fece lavare»

e a proposito dei compagni di Telemaco

«ed entrati nelle vasche ben levigate si lavarono<sup>7</sup>.»

È sconveniente, dice Aristotele, venire al convivio con tanto sudore e polvere. In effetti l'uomo ammodo non dev'essere sudicio né sordido né deliziarsi del fango, come si esprime Eraclito<sup>8</sup>.

ATHEN. 674 e — 675 a<sup>9</sup>. (Saffo) esorta chi sacrifica a coronarsi 2 a (στεφανοῦσθαι), perché è cosa più leggiadra e maggiormente accetta agli dèi. Aristotele nel *Simposio* scrive: non adduciamo agli dèi niente di monco<sup>10</sup>, ma cose perfette e integre: ciò che è completo è perfetto e il coronare indica un certo completamento. Omero:

«i servi coronarono le coppe di bevanda<sup>11</sup>»

e

«ma un dio corona di grazia le sue parole<sup>12</sup>.»

Perché coloro che hanno un brutto aspetto, egli dice, un parlare suadente li completa. Questo, dunque, par che voglia significare la corona. Di conseguenza nei dolori facciamo il contrario: per la pietà che sentiamo del morto ci facciamo monchi, tagliandoci ciocche di capelli e strappandoci dal capo le corone.

*Schol. in Theocr.* 3, 21. «strappami la corona» ... nei simposi 2 b usavano le corone, come dice Aristotele, alludendo alla ricchezza e all'abbondanza dei cibi: coronare (στεψαι) significa completare, come vuole Omero:

«i servi coronarono le coppe di bevanda.»

3 a

(R<sup>2</sup> 98, R<sup>3</sup> 102)

ΑΤΗ. 40 c-d. Σέλευκος δὲ τὸ παλαιὸν οὐκ εἶναι ἔθος οὔτ' οἶνον ἐπὶ πλείον οὔτ' ἄλλην ἡδυπάθειαν προσφέρεισθαι μὴ θεῶν ἕνεκα τοῦτο δρώντας. Διὸ καὶ θοίνας καὶ θαλίας καὶ μέθας ὠνόμαζον, τὰς μὲν ὅτι διὰ θεοὺς οἶνουσθαι δεῖν ὑπελάμβανον, τὰς δ' ὅτι θεῶν χάριν ἠλίζοντο καὶ συνήεσαν· τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ 'δαῖτα θάλειαν'. Τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῷ χρῆσθαι.

3 b ΡΗΙΛΟ, *de plantatione* 34, 141 sgg. 141. ... τὰ μὲν οὖν εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ περὶ μέθης εἰσόμεθα ἐπ' ἀκριβείας αὐτίς, νυνὶ δὲ ἔξερευνησωμεν ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξεν. ... 149. ... τὸν δὲ περὶ αὐτῆς (*scil.* σκέψεως) λόγον ἤδη περαίνωμεν διπλοῦν ὡς εἰκὸς ὄντα, τὸν μὲν ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται κατασκευάζοντα, τὸν δὲ τοῦναντίον ὅτι οὐ μεθυσθήσεται βεβαιούμενον. 150. τοῦ δὲ προτέρου τὰς πίστεις ἀρμόττον λέγειν πρότερον, ποιησαμένους ἐνθένδε τὴν ἀρχήν· τῶν πράγματων τὰ μὲν ὁμῶνυμα, τὰ δὲ συνῶνυμα εἶναι συμβέβηκεν. Ὁμῶνυμία δὲ καὶ συνῶνυμία τάναντία ὁμολογεῖται, ὅτι ὁμῶνυμία μὲν κατὰ πολλῶν ὑποκειμένων ἐν ὄνομα, συνῶνυμία δὲ καθ' ἐνὸς ὑποκειμένου <πολλά>. ... 154. τὸν ἄκρατον ὥσπερ οἶνον, οὕτως καὶ μέθυ οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν· πολλαχοῦ γοῦν τῆς ποιήσεως ἔστι τουτὶ τοῦνομα ἐμφερόμενον, ὥστ' εἰ τὰ συνῶνυμῶντα καθ' ἐνὸς ὑποκειμένου λέγεται, οἶνος καὶ μέθυ, καὶ τὰ ἀπὸ τούτων οὐδὲν ὅτι μὴ φωναῖς διοίσει μόνον, τό τε οἶνουσθαι καὶ τὸ μεθύειν [ἐν]. 155. ἐκάτερον δὲ πλείονος οἶνου χρῆσιν ἐμφαίνει, ἣν πολλῶν ἕνεκα αἰτιῶν οὐκ ἂν ἀποστρέφοιτο ὁ σπουδαῖος. Εἰ δὲ οἰνωθήσεται, καὶ μεθυσθήσεται, χεῖρον οὐδὲν ἐκ τῆς μέθης διατεθείς, ἀλλὰ ταῦτόν ὅπερ καὶ [ὁ] ἐκ ψιλῆς τῆς οἰνώσεως παθῶν. 156. Μία μὲν ἀπόδειξις περὶ τοῦ τὸν σοφὸν μεθυσθῆναι λέλεκται, δευτέρα δ' ἔστι τοιαύτη· ... 160. ... ὅτι καὶ τὸν ἄκρατον οὐχ ὁμοίως οἱ νῦν τοῖς πάλαι προσφέρονται ... 161. ... πάσης γὰρ καλῆς πράξεως ἀφ' ἱερῶν τελείων οἱ πρότεροι κατήρχοντο, νομίζοντες μάλιστα οὕτως αἰσιον

ATHEN. 40 c-d. Seleuco dice che anticamente non era costume <sup>3 a</sup> portare a tavola né vino in abbondanza né altra leccornia, a meno che non lo si facesse per gli dèi. Di qui i nomi banchetti (θοίνας) feste (θαλίας) ebbrezze (μέθας)<sup>13</sup>: il primo perché in onore degli dèi credevano di dover bere il vino (διὰ θεοῦς οἰνοῦσθαι), il secondo perché in grazia degli dèi si riunivano (θεῶν χάριν ἡλίζοντο) e si raccoglievano — e questo è il banchetto festoso<sup>14</sup> —; μεθύειν, poi, inebriarsi, significa, secondo Aristotele, prendere il vino dopo il sacrificio agli dèi (μετὰ τὸ θύειν).

PHILO, *de plantatione* 34, 141 sgg.<sup>15</sup>. 141 . . . Ma quel che è stato <sup>3 b</sup> detto dal legislatore sull'ebbrezza, lo vedremo con precisione un'altra volta: ora esamineremo tutte le posizioni degli altri. [142-148: la questione fu ampiamente dibattuta da molti filosofi e si pone in questi termini: si inebrierà il sapiente? Inebriarsi (μεθύειν) ha doppio significato: in uno equivale a bere il vino (οἰνοῦσθαι), nell'altro a divagare mentre si beve (ἴσον τῷ ληροεῖν ἐν οἴνω). Di quelli che hanno affrontato il problema, alcuni affermano che il sapiente non farà un eccessivo uso di vino pretto né divagherà, perché il primo modo di comportarsi è un errore, il secondo è causa di errore — ed entrambi sono estranei all'uomo virtuoso. Altri hanno dichiarato che bere il vino s'adatta all'uomo dabbene, mentre gli è sconveniente il divagare . . . altri, infine, senza calcolare la grandezza del saggio, notato che chi si dà a libagioni eccessive non è padrone di sé, proibiscono al saggio di bere, a meno che non si dia un adeguato motivo a giustificarlo, ad es. la salvezza della patria e simili. Questa la premessa della discussione]. 149. . . . Passiamo ormai all'esposizione dell'argomento che è doppio, a quanto pare: l'uno afferma che il sapiente s'inebrierà, μεθυσθήσεται, l'altro, al contrario, assicura che non si inebrierà. 150 Convieni dapprima esporre le ragioni della prima teoria, partendo di qui. Si danno degli omonimi e dei sinonimi: omonimia e sinonimia, si è d'accordo, sono opposte perché l'omonimia è un unico nome per molti oggetti, mentre la sinonimia <più nomi> per un solo oggetto. [151-153 seguono esempi di omonimia (cane indica l'animale, la costellazione, un tipo di filosofo etc.) e di sinonimia (freccia, quadrella, dardo, come pure bastone, sostegno, canna indicano più o meno lo stesso)]. 154. Ora il succo puro (τὸν ἄκρατον) gli antichi lo chiamavano così vino (οἶνον) come anche liquore inebriante (μέθυ), e in molti passaggi di poesia quest'ultimo vocabolo è

ἀποβήσεσθαι τὸ τέλος αὐτοῖς, τῷ πρὶν εὐξασθαί τε καὶ θῦσαι, καὶ εἰ σφόδρα τοῦ πράττειν ἐπέσπευδον οἱ καιροί, πάντως ἀνέμενον οὐκ ἀεὶ τὸ ταχὺ τοῦ βραδέος ἡγούμενοι κρεῖττον· οὐ προμηθῆς μὲν γὰρ τάχος βλαβερόν, βραδυτῆς δὲ μετ' εὐελπιστίας ὠφέλιμον. 162. εἰδότες οὖν ὅτι καὶ ἡ τοῦ οἴνου ἀπόλαυσις τε καὶ χρῆσις δεῖται πολλῆς ἐπιμελείας, οὔτε ἄδην οὔτε ἀεὶ προσεφέροντο τὸν ἄκρατον, ἀλλ' ἐν τε κόσμῳ καὶ καιρῷ προσήκοντι. Πρότερον γὰρ εὐξάμενοι καὶ θυσίας ἀναγαγόντες καὶ ἰλασάμενοι τὸ θεῖον, σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι, τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥέυμασι, φαιδροὶ καὶ γεγηθότες πρὸς ἀνειμένην δίαιταν ἐτρέποντο, μηδὲ οἴκαδε πολλάκις ἀφικόμενοι, ἀλλ' ἐν οἷς ἔθυσαν ἱεροῖς διατελοῦντες, ἵνα καὶ τῶν θυσιῶν μεμνημένοι καὶ τὸν τόπον αἰδούμενοι ἱεροπρεπεστάτην ὡς ἀληθῶς ἄγωσιν εὐωχίαν, μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ διαμαρτάνοντες. 163. Ἐκ τούτου γέ τοί φασι τὸ μεθύειν ὠνομάσθαι, ὅτι μετὰ τὸ θῦειν ἔθος ἦν τοῖς πρότερον οἰνοῦσθαι. Τίσι δὲ μάλλον οἰκείος ἂν εἴη τῆς τοῦ ἀκράτου χρήσεως ὁ λεχθεὶς τρόπος ἢ σοφοῖς ἀνδράσιν, οἷς καὶ τὸ πρὸ τῆς μέθης ἔργον ἀρμόττει τὸ θῦειν; 164. σχεδὸν γὰρ οὐδὲ εἷς τῶν φαύλων πρὸς ἀλήθειαν ἱερούργει, κἂν ἐνδελεχεῖς μυρίους βόας ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἀνάγῃ· τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελώβηται, ὁ νοῦς, λώβας δὲ οὐ θέμις βωμῶν προσάψασθαι. 165. Δεύτερος μὲν δὴ λόγος οὗτος εἴρηται, δεικνὺς ὅτι οὐκ ἀλλότριον σπουδαίου τὸ μεθύειν, τρίτος δ' ἐστὶν ἀπὸ διαφορῆς τῆς πρὸς τὴν ἐτυμολογίαν πιθανότητος ἡρητημένος· τὴν γὰρ μέθην οὐ μόνον, ἐπειδὴ μετὰ θυσίας ἐπιτελεῖται, νομίζουσι τινες εἴρησθαι, ἀλλ' ὅτι καὶ μεθέσεως ψυχῆς αἰτία γίνεται. 166. μεθίεται δὲ ὁ μὲν τῶν ἀφρόνων λογισμὸς εἰς πλειόνων χύσιν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ τῶν ἐμφρόνων εἰς ἀνέσεως καὶ εὐθυμίας καὶ ἰλαρότητας ἀπόλαυσιν· ἡδίων γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ νήφοντος οἰνωθεὶς ὁ σοφὸς γίνεται, ὥστε οὐδ' ἂν ταύτη διαμαρτάνοιμεν φάσκοντες ὅτι μεθυσθήσεται.



attestato al punto che se i termini 'vino' e 'liquore inebriante' sono detti d'un unico oggetto, anche i verbi che ne derivano 'bere il vino' (οἴνουσθαι) e 'inebriarsi' (μεθύειν) non differiranno che per il suono. 155 I due verbi, quindi, indicano entrambi un uso eccessivo del vino, che per molte ragioni l'uomo dabbene non dovrebbe ricusare: se berrà il vino (οἴνωθήσεται), si inebrierà pure (καὶ μεθύσθήσεται), senza essere affatto peggiore in seguito all'ebbrezza: sarà al contrario nello stesso stato in cui si trova in seguito a una semplice bevuta di vino. 156 Si è data una prima dimostrazione che il sapiente si inebria<sup>16</sup>. Ed ecco la seconda ... 160. E così per quanto riguarda il vino la gente d'oggi non fa come quella d'una volta ... 161. ... Gli antichi davano inizio a ogni bella azione con sacrifici perfetti, ritenendo che così soprattutto sarebbe riuscita felicemente, se avessero prima<sup>17</sup> pregato e sacrificato e, anche quando le circostanze li spingevano con premura ad agire, essi in ogni caso attendevano di avere concluso preghiere e sacrifici, convinti che non sempre la fretta è meglio della lentezza, perché una fretta sconsiderata è dannosa, mentre una lentezza accompagnata da speranze buone è giovevole. 162. Sapendo dunque che il godimento e l'uso del vino richiedono molta attenzione, essi non si davano a bere a caso e continuamente, ma con ordine e a tempo debito. Cominciavano prima di tutto a fare preghiere, a offrire sacrifici e ad implorare la divinità, dopo aver purificato il corpo e l'anima, quello con lavacri, questa con le onde delle leggi e della giusta educazione e poi, sereni e contenti, si davano a un certo rilassamento e spesso non tornavano a casa, ma restavano nei santuari dove avevano sacrificato perché, memori dei sacrifici e pieni di rispetto per il luogo, passassero una festa veramente sacra, senza commettere fallo alcuno in parole e in atti. 163. E di qui dicono che fu coniato il verbo τὸ μεθύειν, inebriarsi, perché era costume degli antichi di bere dopo il sacrificio, μετὰ τὸ θύειν. [Ora a chi converrebbe il suddetto modo di usare il vino più che ai sapienti, ai quali si addice anche l'operazione che precede l'ebbrezza, il sacrificio? 164. Quasi nessuno dei cattivi può veramente compiere un sacrificio, neppure se conduce ogni giorno all'altare migliaia e migliaia di buoi, incessantemente, perché la vittima indispensabile, lo spirito, è in lui macchiata e non può un'anima macchiata accostarsi all'altare. 165. È questo il secondo argomento che dimostra come l'inebriarsi non è qualcosa di estraneo al sapiente]: il terzo è tratto da una diffe-

- 3c *Plu. Mor. (de garrul.)* 503 e-f. Τῆς δὲ μέθης οὐθὲν οὕτω κατηγοροῦσιν ὡς τὸ περὶ τοὺς λόγους ἀκρατῆς καὶ ἀόριστον· 'οἶνος γάρ' φησιν (ξ 464-6)

'ἔφεηκε πολύφρονά περ μάλ' αἰεῖσαι,  
καὶ θ' ἀπαλὸν γελάσαι καὶ τ' ὀρχήσασθαι ἀνήκε'.

καὶ τί τὸ δεινότατον; ᾧδῆ καὶ γέλωσ καὶ ὀρχησις; οὐδὲν ἄχρι τούτων·

'καὶ τι ἔπος προέηκεν, ὅπερ τ' ἄρρητον ἀμεινον' —

τούτ' ἤδη δεινὸν καὶ ἐπικίνδυνον. Καὶ μὴ ποτε τὸ ζητούμενον παρὰ τοῖς φιλοσόφοις λύων ὁ ποιητῆς οἰνώσεως καὶ μέθης διαφορὰν εἴρηκεν, οἰνώσεως μὲν ἀνεσιν μέθης δὲ φλυαρίαν. Τὸ γὰρ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ νήφοντος ἐπὶ τῆς γλώττης ἐστὶ τοῦ μεθύοντος, ὡς οἱ παροιμαζόμενοι λέγουσιν . . . 504 b. Οἱ δὲ φιλόσοφοι καὶ ὀριζόμενοι τὴν μέθην λέγουσιν εἶναι λήρησιν ἀροῖνον· οὕτως οὐ ψέγεται τὸ πίνειν, εἰ προσεῖη τῷ πίνειν τὸ σιωπᾶν, ἀλλ' ἡ μωρολογία μέθην ποιεῖ τὴν οἰνώσιν.

4a

(R<sup>2</sup> 99, R<sup>3</sup> 103)

*APOLLON. Mirab.* 25 (Keller). 'Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης "Ἀνδρῶν", φησίν, 'Ἀργεῖος ἐσθίων πολλὰ καὶ ἀλμυρὰ καὶ ξηρὰ δι' ὄλου τοῦ βίου ἀδιψος καὶ ἄποτος διετέλεσεν. Ἔτι δις πορευθεὶς εἰς Ἀμμωνα διὰ τῆς ἀνύδρου ἀλφίτα ξηρὰ σιτούμενος οὐ προσηνέγκατο ὑγρὸν'.

- 4b *ΑΤΗ. Epit.* 44<sup>d</sup>. 'Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν ὅτι ἀλμυρὰς τινες προσφερόμενοι τροφὰς ἀδιψοὶ διέμειναν· ὧν ἦν Ἀρχωνίδης ὁ Ἀργεῖος. Μάγων δὲ ὁ Καρχηδόνιος τρεῖς τὴν ἀνυδρὸν διῆλθεν ἀλφίτα ξηρὰ σιτούμενος καὶ μὴ πίνων.

rente verisimiglianza dal punto di vista dell'etimologia<sup>18</sup>. Dicono cioè alcuni che l'ebbrezza (τὴν γὰρ μέθην) non si dice così solo perché si ha dopo i sacrifici (μετὰ θυσίας), ma perché è causa all'anima di distensione (μεθέσεως ... αἰτία). 166. Il ragionamento degli sciocchi divaga e trabocca in moltissimi errori, mentre quello delle persone assennate divaga per godere il riposo, la gioia, la contentezza: sotto l'effetto del vino il sapiente diventa più felice di quando ne è digiuno, sicché neppure da questo punto di vista sbagliremmo dicendo che il sapiente si inebrierà.

PLUT. *Mor. (de garrul.)* 503 e-f. Contro l'ubriachezza non c'è <sup>3c</sup> accusa così frequente come l'intemperanza e l'incontinenza nelle parole. Il vino, dice il poeta (HOM. *Od.* XIV, 464-66),

«fa cantare anche l'uomo molto assennato  
e lo spinge a ridere fino alle lacrime e a danzare.»

Ma la cosa più brutta qual'è? Il canto, il riso, la danza? No davvero, fin qui:

«ma strappa parole che sarebbe meglio non dire.»

Questo è già brutto e pericoloso. Forse il poeta, risolvendo la questione dibattuta tra i filosofi, ha fissato la differenza tra una bevuta di vino e l'ubriachezza (οἰνώσεως καὶ μέθης): la bevuta di vino comporta un certo rilassarsi, l'ubriachezza un proferire insulsaggini<sup>19</sup>. Perché quel che sta nel cuore dell'uomo sobrio, sta sulla lingua dell'ubriaco, come vuole il proverbio ... 504 b. E i filosofi, definendo l'ubriachezza, dicono che è un divagare mentre si beve<sup>20</sup>: in tal modo non si biasima il bere, se al bere si accompagna il silenzio, ma è il parlare da sciocchi che converte una bevuta di vino in ubriachezza.

APOLL. *Mirab.* 25 Keller. Aristotele nell'opera *Sull'Ebbrezza* <sup>4a</sup> dice: «Androne d'Argo<sup>21</sup>, pur mangiando molti cibi salati e solidi, visse tutta la vita senza sete e senza bevande. Andò pure due volte al santuario di Ammone attraverso il deserto, cibandosi di pane asciutto e non ingerì liquidi».

ATHEN. *Epit.* 44 d. Aristotele nell'opera *Sull'Ebbrezza* dice <sup>4b</sup> che alcuni, pur usando cibi salati, vissero senza avere sete: tra questi Arconide d'Argo. Magone di Cartagine, poi, attraversò tre volte il deserto mangiando pane asciutto e senza bere.

4c DIOG. LAERT. 9. 11. 81. Ἄνδρων δὲ ὁ Ἄργειος, ὡς φησιν Ἄριστοτέλης, διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ᾧδευσεν ἄποτος.

4d SEXT. EMP. *Pyrrh.* 1. 84. Ἄνδρων δὲ ὁ Ἄργειος οὕτως ἄδιψος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ᾧδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτόν.

5a

(R<sup>2</sup> 102, R<sup>3</sup> 104)

ΑΤΗ. 641 d-e. Ἄριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης παραπλησίως ἡμῖν δευτέρας τραπέζας ἀπαγορεύει διὰ τούτων ἴτ' ὅτι μὲν οὖν ὄλον διαφέρειν τράγημα βρώματος νομιστέον ὅσον ἔδεσμα τρωγαλίου· τοῦτο γὰρ πάτριον τοῦνομα τοῖς Ἕλλησιν, ἐπεὶ ἐν τραγήμασι τὰ βρώματα παρατίθενται. Διόπερ οὐ κακῶς ἔοικεν εἰπεῖν ὁ πρῶτος δευτέραν προσαγορεύσας τράπεζαν· ὄντως γὰρ ἐπιδορπισμός τις ὁ τραγηματισμός ἐστὶ καὶ δεῖπνον ἕτερον παρατίθεται τραγήματα'.

5b Ibid. 641 b. Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης τὰ τραγήματά φησι λέγεσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχαίων τρωγάλια· ὡσεὶ γὰρ ἐπιδορπισμὸν εἶναι.

5c *Schol. in Aristoph. Pacem*, 1. 772. Τρωγαλίων δὲ ἀντὶ τοῦ τῶν τραγημάτων· οὕτω γὰρ ἐκάλουν τὰ τραγήματα οἱ παλαιοί.

6

(R<sup>2</sup> 218, R<sup>3</sup> 105)

PS. JUL. *Ep.* 391 b-c. Σῦκον δὲ οὐκ αἰσθήσει μόνον ἠδὺ ἀλλὰ καὶ ἀναδόσει κρεῖττον ἐστὶ. οὕτω δὲ ἐστὶν ἀνθρώποις ὠφέλιμον ὥστε καὶ ἀλεξιφάρμακον αὐτὸ παντὸς ὀλεθρίου φαρμάκου φησὶν Ἄριστοτέλης εἶναι κἀν τοῖς δεῖπνοις οὐκ ἄλλου τινὸς ἢ τούτου χάριν τῶν ἐδεσμάτων προπαρατίθεσθαι τε καὶ ἐπιτραγηματίζεσθαι, καθάπερ ἀντ' ἄλλης τινὸς ἀλεξήσεως ἱερᾶς ταῖς τῶν βρωμάτων ἀδικίας περιπτυσσόμενον. Καὶ μὴν ὅτι θεοῖς τὸ σῦκον ἀνάκειται καὶ θυσίας ἐστὶν ἀπάσης ἐπιβώμιον καὶ ὅτι παντὸς λιβανωτοῦ κρεῖτ-

DILOG. LAERT. IX, 11, 81. Androne d'Argo, a quanto dice 4 c Aristotele, viaggiava attraverso il deserto di Libia senza bere.

SEXT. EMP. *Pyrrh.* I, 84. Androne d'Argo era così refrattario 4 d alla sete che viaggiava anche attraverso il deserto di Libia senza cercare bevande.

ATHEN. 641 d-e. Aristotele nel libro *Sull'Ebbrezza* dà all'e- 5 a sprpressione 'seconde mense' un significato simile al nostro quando scrive<sup>22</sup>: «si deve ritenere che il dolce (τράγημα) sia cosa del tutto diversa dal cibo (βρώματος), quanto lo è comestibile (ἔδεσμα) da leccornia (τρωγαλίου)<sup>23</sup>: questo è l'antico vocabolo greco per indicare i cibi serviti come dolci (ἐν τραγήμασι). E per ciò sembra che non si sia espresso male chi per primo ha parlato di seconda mensa, perché mangiare dolci (ὁ τραγηματισμός) è qualcosa che viene dopo il pranzo (ἐπιδορπισμός) e i dolci (τραγήματα) costituiscono un altro pranzo».

*Ibid.* 641 b. Aristotele nel libro *Sull'Ebbrezza* dice che i dolci 5 b (τὰ τραγήματα) erano detti dagli antichi leccornie (τρωγάλια): erano una specie di dopo pasto (ἐπιδορπισμόν).

*Schol. in Arist. Pacem* I, 772. leccornie (τρωγάλια): al posto di 5 c dolci (τῶν τραγημάτων): così gli antichi chiamavano i dolci (τὰ τραγήματα).

Ps. JUL. *Ep.* 391 b-c. Il fico non è solo gradito al gusto, ma 6 molto utile alla digestione<sup>24</sup>. E fa tanto bene agli uomini che Aristotele lo chiama antidoto di ogni veleno e sostiene che non per altra causa è portato a tavola prima delle vivande e poi, al termine del pranzo, tra i dolci<sup>25</sup>, se non perché annulla gli effetti nocivi dei cibi a preferenza di ogni altro sacro antidoto. E che il fico si offra agli dèi e si collochi sull'altare in ogni sacrificio e sia migliore di ogni incenso per sviluppare pro-

τον ἐς θυμιάματος σκευασίαν ἐστίν, οὐκ ἐμὸς ἴδιος οὗτος ὁ λόγος, ἀλλ' ὅστις τὴν χρείαν αὐτοῦ ἔμαθεν οἶδεν ὡς ἀνδρὸς σοφοῦ καὶ ἱεροφάντου λόγος ἐστί.

7 a

(R<sup>2</sup> 101, R<sup>3</sup> 106)

ΑΤΗ. 447 a-b. Σὺ δὲ πίων μὴ φοβηθῆς ὡς εἰς τοῦπίσω μέλλων καταπεσεῖσθαι· τοῦτο γὰρ παθεῖν οὐ δύνανται οἱ τὸν κατὰ Σιμωνίδην πίνοντες 'οἶνον ἀμύντορα δυσφροσυνᾶν'. 'Ἄλλ', ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης, εἰς τὰ νῶτα καταπίπτουσιν οἱ τὸν κρίθινον πεπωκότες, ὃν πίνον καλοῦσι, λέγων οὕτως· 'πλὴν ἰδιόν τι συμβαίνει περὶ τὰς τῶν κριθῶν, τὸ καλούμενον πίνον· ὑπὸ μὲν γὰρ τῶν λοιπῶν τε καὶ μεθυστικῶν οἱ μεθυσθέντες ἐπὶ πάντα τὰ μέρη πίπτουσι· καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ καὶ δεξιὰ καὶ πρηνεῖς καὶ ὕπτιοι· μόνοι δὲ οἱ τῷ πίνῳ μεθυσθέντες εἰς τοῦπίσω καὶ ὕπτιοι κλίνονται'.

7b ΑΤΗ. 34 b. Ἀριστοτέλης δὲ φησιν ὅτι οἱ μὲν ἀπ' οἴνου μεθυσθέντες ἐπὶ πρόσωπον φέρονται, οἱ δὲ τὸν κρίθινον πεπωκότες ἐξυπτιάζονται τὴν κεφαλὴν· ὁ μὲν γὰρ οἶνος καρηβαρικός, ὁ δὲ κρίθινος καρωτικός.

8

(R<sup>2</sup> 102, R<sup>3</sup> 107)

ΑΤΗ. 429 c-d. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν 'εἰ ὁ οἶνος μετριῶς ἀφεψηθείη, πινόμενος ἥττον μεθύσκει'. Τὴν γὰρ δύναμιν ἀφεψηθέντος αὐτοῦ ἀσθενεστέραν γίνεσθαι. 'Μεθύσκονται δέ', φησιν, 'οἱ γεραίτεροι τάχιστα, δι' ὀλιγότητα καὶ ἀσθένειαν τοῦ περὶ αὐτοὺς ἐνυπάρχοντος φύσει θερμοῦ. Καὶ οἱ παντελῶς δὲ νέοι τάχιον μεθύσκονται διὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐνυπάρχοντος θερμοῦ· τῷ γὰρ ἐκ τοῦ οἴνου προσγινομένῳ κρατοῦνται ῥαδίως. Μεθύσκονται δὲ καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὅες μὲν σταφυλῆς στεμφύλων χορτασθέντες καὶ τὸ τῶν κοράκων καὶ τῶν κυνῶν γένος τὴν οἰνοῦτταν καλουμένην φαγόντα βοτάνην, πίθηκος δὲ καὶ ἐλέφας πίνοντες οἶνον. Διὸ καὶ τὰς θήρας ποιοῦνται τῶν πιθήκων καὶ τῶν κοράκων μεθυσθέντων τῶν μὲν οἴνῳ τῶν δὲ τῇ οἰνούττῃ'.

fumi, non è un pensiero mio personale, ma chiunque ne conosce l'uso sa bene che è il pensiero d'una persona saggia ed esperta nei riti sacri.

ATHEN. 447 a-b. Tu, quando bevi, non temere: non c'è pericolo che debba cadere all'indietro: questo non può succedere a coloro che, secondo Simonide, bevono

«il vino che caccia le preoccupazioni<sup>26</sup>»,

ma, come sostiene Aristotele nel libro *Sull'Ebbrezza*, cadono sulle spalle quanti bevono la bevanda d'orzo<sup>27</sup> chiamata birra. Dice così: «e tuttavia ha una sua proprietà particolare la bevanda d'orzo chiamata birra. Quelli che si ubriacano delle altre bevande inebrianti cadono da tutte le parti, a sinistra e a destra, proni o supini: solo quelli che si ubriacano di birra cadono all'indietro e giacciono supini».

ATHEN. 34 b. Aristotele dice che quelli che si ubriacano di vino cadono a faccia avanti, quelli che hanno bevuto la birra, crollano supini: ciò perché il vino rende la testa grave, la birra stordisce.

ATHEN. 429 c-d. Nel libro *Sull'Ebbrezza* dice Aristotele: «se il vino riceve una giusta cottura, meno inebria quando lo si beve<sup>28</sup>»: in effetti, pensa, una volta cotto, la sua potenza si fa più debole. E continua: «si inebriano i vecchi molto presto, perché il calore naturale che hanno è poco e debole<sup>29</sup>: anche i molto giovani si inebriano ben presto per l'abbondante calore ch'è in essi — e, infatti, soccombono facilmente al calore del vino che si aggiunge al loro<sup>30</sup>. Tra gli animali, poi, si ubriacano i maiali, quando sono nutriti con graspi d'uva, corvi e cani se mangiano l'erba chiamata enutta, scimmie ed elefanti se bevono il vino. E per ciò si va a caccia di scimmie e di corvi, dopo che li si è ubriacati, quelli di vino, questi di enutta»<sup>31</sup>.

9 a

(R<sup>2</sup> 103, R<sup>3</sup> 108)

PLU. *Mor.* (*Qu. Conv.*) 650 a. Ἐθαύμαζε δὲ Φλῶρος, εἰ γεγραφῶς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης ὅτι μάλιστα μὲν οἱ γέροντες, ἥκιστα δὲ αἱ γυναῖκες, ὑπὸ μέθης ἀλίσκονται, τὴν αἰτίαν οὐκ ἐξεργάσατο, μηδὲν εἰωθῶς προίεσθαι τῶν τοιούτων.

9 b

PLU. *Mor.* (*Qu. Mor.* 650 b). Ἔστι δὲ τι καὶ παρ' αὐτοῦ λαβεῖν Ἀριστοτέλους· τοὺς γὰρ ἄθρον καὶ ἀπνευστὶ πίνοντας, ὅπερ ἀμυστίζειν ὠνόμαζον οἱ παλαιοί, φησὶν ἥκιστα περιπίπτειν μέθαις· οὐ γὰρ ἐνδιατρίβειν τὸν ἄκρατον αὐτοῖς, ἀλλ' ἐξωθούμενον ῥύμη διαπορεύεσθαι διὰ τοῦ σώματος.

10

(R<sup>2</sup> 104, R<sup>3</sup> 109)

ΑΤΗ. 429 f. Τὸν δὲ σαμαγόρειον οἶνον καλούμενόν φησιν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τριῶν κοτυλῶν κερασθειῶν μεθύσκειν ὑπὲρ τεσσαράκοντα ἀνδρας.

11 a

(R<sup>2</sup> 105-6, R<sup>3</sup> 110-11)

ΑΤΗ. 464 c-d. καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης 'αἱ ῥοδιακαί', φησι, 'προσαγορευόμεναι χυτρίδες διὰ τε τὴν ἡδονὴν εἰς τὰς μέθας παρεισφέρονται καὶ διὰ τὸ θερμονομένας τὸν οἶνον ἥττον ποιεῖν μεθύσκειν· σμύρνης γὰρ καὶ σχοίνου καὶ τῶν τοιούτων ἐτέρων εἰς τὸ ὕδωρ ἐμβληθέντων ἔφονται, καὶ παραχεόντων εἰς τὸν οἶνον ἥττον μεθύσκουσιν'. Κὰν ἄλλω δὲ μέρει φησὶν 'αἱ ῥοδιακαὶ χυτρίδες γίνονται σμύρνης, σχοίνου, ἀνήθου, κρόκου, βαλσάμου, ἀμώμου, κινναμώμου συνεψηθέντων· ἀφ' ὧν τὸ γινόμενον τῷ οἴνω παραχυθὲν οὕτω μέθας ἴσθησιν, ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον'.

11 b

Ibid. 496 f. Μνημονεῦει δ' αὐτῶν (sc. τῶν ῥοδιακῶν) ... καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης.

12

PLU. *Mor.* (*Qu. Conviv.*) 651 f - 652 a. 'Τὸν δ' οἶνον ἐπιθυμῶ μαθεῖν, ὀπόθεν ὑπόνοιαν ἡμῖν τοῦ ψυχρὸς εἶναι πάρεσχεν'. 'Οἶε γάρ', ἔφη ἐγώ, 'τοῦτον ἡμέτερον εἶναι τὸν λόγον;' 'ἀλλὰ τίνος', εἶπεν, 'ἐτέρου;' 'μέμνημαι μὲν οὖν', ἔφη ἐγώ, 'καὶ Ἀριστοτέλους ἐντυχῶν οὐ νεωστὶ λόγῳ περὶ τούτου τοῦ προβλήματος ἀλλ' ἱκανῶς πάλαι'.



PLUT. *Mor. (Quaest. Conv.)* 650 a. Floro<sup>32</sup> si stupiva che Aristotele, avendo scritto nel libro *Sull'Ebbrezza* che i vecchi sono i più soggetti all'ebbrezza, le donne, invece, le meno soggette, non ne avesse spiegato tutti i motivi, egli che di solito non commette simili negligenze.

PLUT. *Mor. (Quaest. Conv.)* 650 b<sup>33</sup>. Che anzi si può prendere qualcosa da Aristotele stesso. Quelli che bevono tutt'insieme e senza respirare, ciò che gli antichi dicevano bere a bocca aperta, egli sostiene che non cadono affatto nell'ebbrezza, perché il vino non rimane in loro, ma spinto impetuosamente passa attraverso il corpo.

ATHEN. 429 f. Quanto al vino chiamato samagorio, Aristotele dice che con tre cotile mescolate d'acqua si ubriacano più di quaranta persone<sup>34</sup>.

ATHEN. 464 c-d. E Aristotele nel libro *Sull'Ebbrezza* dice: «le cosiddette tazze rodiesi<sup>35</sup> vengono portate quando si vuol bere molto<sup>36</sup> e per il piacere che recano e perché, scaldate, rendono il vino meno forte: infatti la mirra, il giunco odoroso e altrettali erbe infuse nell'acqua si cuociono e, versate nel vino, ne diminuiscono il potere inebriante». E in un altro luogo: «le tazze rodiesi sono fatte di mirra, di giunco odoroso, di aneto, di croco, di balsamo, di amomo, di cinnamomo tutti fusi insieme: quel che ne deriva, mescolato al vino, blocca l'ebbrezza al punto che distoglie anche dai piaceri d'amore, in quanto raffredda gli spiriti».

*Ibid.* 496 f. Ne fa menzione (*scil.* delle coppe rodiesi) anche Aristotele nel libro *Sull'Ebbrezza*.

PLUT. *Mor. (Quaest. Conv.)* 651 f - 652 a. «Ma desidero sapere, a proposito del vino, donde ci è venuta l'idea che sia freddo». «Credi forse, diss'io, che sia nostro tale ragionamento?» «E di chi altro, chiese?» «Ricordo, continuai allora, d'averlo incontrato un passo di Aristotele su tale argomento, non adesso, ma già da un po' di tempo»<sup>37</sup>.

## NOTE

<sup>1</sup> Il brano fa parte dell'introduzione alle *Questioni Conviviali* di Plutarco 612c-e. Si discute sul vero significato del detto μισέω μνάμονα συμπίπταν. Secondo alcuni sarebbe rivolto «agli albergatori, πρὸς τοὺς ἐπιστάθμους, i quali sono d'una indelicatezza incredibile, quando bevono cogli altri: i Dori di Sicilia, come pare, chiamano l'albergatore 'colui che ha buona memoria' μνάμονα». Tale loro rozzezza ne rendeva detestabile la presenza tra i bevitori. Non conosciamo l'origine del detto: per l'interpretazione data cfr. PLUTARQUE, *Oeuvres Morales* IX, 1 par F. FUHRMANN, Paris 1972, 147. Ma vedi pure FRISK, *GEW.* II, 239-40 e *Plutarch's Moralia* by P. A. CLEMENT and H. B. HOFFLEIT, London 1969, VIII, p. 4. Secondo altri, invece, si tratterebbe di un proverbio: «detesto il convitato che ha buona memoria» il quale proverbio indicherebbe che non si deve ricordare quanto è accaduto durante il banchetto (cfr. *Corpus Paroem. Graec.* ed. E.L. a LEUTSCH, Hildesheim 1965, II, p. 533 n. 71c; p. 761 n. 22). Per intendere il frammento è giusto collocarlo nel suo contesto. «Poiché tu, dice Plutarco rivolgendosi a Sossio Senecione, il dedicatario del libro, con Euripide (*Orest.* 213) ritieni saggia la dimenticanza di quel che non è bello, che però dimenticare del tutto... convivio, per questo ti invio tre libri comprendenti dieci questioni e gli altri tra breve». Su Sossio Senecione cfr. K. ZIEGLER in P.W. *RE.* XXI, 688-89; R. H. BARROW, *Plutarch and his Times*, Indiana Univ. Press, Bloomington-London 1967, p. 43 sgg.; C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971, p. 54 sgg.

<sup>2</sup> Cfr. PLUT. *Quaest. Conv.* 618d, 621c, 660b etc. Cfr. pure PLUT. *Cato Mai.* 25, 2. All'opinione comune si riporta PLATO, *Leg.* I, 640c-e «poi, sembra, deve badare alla riunione (*scil.* il simposiarca): egli è infatti il custode dell'amicizia esistente tra i convitati e dovrà cercare che s'accresca proprio in forza di quella riunione».

<sup>3</sup> Oltre i *Simposi* di Senofonte e di Platone, molto conosciuto fu tra gli antichi il *Simposio* di Epicuro (cfr. USENER, *Epicurea*, pp. 115-19; BIGNONE, *Epicuro*, pp. 165-67; EPICURO, *Opere* a c. di G. ARRIGHETTI, Torino 1960, pp. 181-83; L. MASSA POSITANO, *Epicurea*, Padova 1969, pp. 105-11; *Opere di Epicuro* a c. di M. ISNARDI PARENTE, Torino 1983<sup>2</sup>, pp. 276-79). Pure

Speusippo scrisse un *Banchetto*, al quale, pare, nessuno degli antichi allude. D.L. III, 2 ricorda un Πλάτωνος περιδείπνον, che è lo stesso Πλάτωνος ἐγκώμιον ricordato in D.L. IV, 5 giacché περιδείπνον si usa anche nel senso di ἐγκώμιον e di λόγος ἐπιτάφιος (F. PFISTER in P.W. RE. XIX, 723): quindi il περιδείπνον non ha niente a che fare col *Banchetto* ricordato da Plutarco. Cfr. pure SPEUSIPPO, *Frammenti* a c. di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1980, pp. 384-87. Su Pritanide, il legislatore della risorta Megalopoli, cfr. K. ZIEGLER, in P.W. RE. XXIII, 1158. Quanto a Ieronimo, autore di un περὶ μέθης cfr. WEHLI, *Sch. Arist.* X, fr. 25-28, pp. 15-16. Su Dione di Alessandria cfr. VON ARNIM in P.W. RE. V, 847. Secondo ATENEIO I, 34b, dal fatto che la vite era stata trovata in Plintine, città dell'Egitto, Dione spiegava l'amore degli Egiziani per il vino e per il bere (φιλοίνους καὶ φιλοπότας).

<sup>4</sup> Sono parole pronunciate da Eustatio, uno dei partecipanti al banchetto descritto da Macrobio. Eustatio ha invitato i suoi amici, e soprattutto il giovane Avieno, ad astenersi durante il banchetto dagli «scommata» che sono battute a doppio senso («anceps... omne scommatum genus» VII, 3, 23) e possono quindi produrre conseguenze inaspettate e insospettate. Meglio affrontare questioni più leggere e, pertanto, più adatte al convito. Tutto ΜΑΚΡΟΒ. VII, 3 è dedicato allo studio di λουδοῖα e di σῶμμα.

<sup>5</sup> Il capitolo 13 del libello plutarcoo cerca di mettere in luce l'atteggiamento di Epicuro rispetto alla μουσική, che è fonte di gioia e di piaceri. Secondo Epicuro il sapiente vada al teatro, ascolti la musica, ma non discuta di questioni erudite né delle ricerche fatte in questo campo: i sovrani amanti delle lettere agitano nel simposio piuttosto problemi militari e scurrilità sciocche che non siffatti argomenti. (cfr. il περὶ βασιλείας in USENER, *Epicurea*, p. 94). Tale esortazione, nota Plutarco, poteva essere valida per un Sardanapalo, non per un Ierone, per un Archelao, per un Attalo, per un Tolemeo, fondatore del Museo. A questo punto s'inserisce il frammento: «che dici, Epicuro etc.». In realtà i codd. recano Ἄριστοφάνους non Ἄριστοτέλους: però i motivi addotti dal Nauck e condivisi dal ROSE, *Arist. Ps.*, p. 120 e dal POHLENZ, *Plutarchi Moralia* VI, 2 ed. altera quam curavit R. WESTMAN, Lips. 1959, p. 146, giustificano ampiamente la correzione. Ammessa la lezione Ἄριστοφάνους e, di conseguenza, il riferimento al *Simposio* platonico, che annovera tra i convitati Aristofane, è poi vero che Aristofane in questo dialogo parli di Omero? Certo no, mentre i frammenti 1 e 2a-2b del *Simposio* aristotelico dimostrano apertamente che Aristotele in quell'opera trattava di questioni omeriche. Né si può supporre che l'Aristofane citato sia il grammatico alessandrino che resse la biblioteca dopo Eratostene. L'ipotesi è impossibile, perché è sicuro che l'Aristofane grammatico nacque dopo la morte di Epicuro, il quale pertanto non poteva conoscerlo (cfr. *Plutarch's Moralia* by EINARSON-DE LACY, London 1967 XIV, 77: COHN in P.W. RE. II, 994-5 ritiene che Aristofane sia nato intorno al 257 a.C. e morto intorno al 180 a.C.). D'altra parte la correzione Aristofa-

ne-Aristotele è suggerita da Plutarco stesso nei periodi che seguono la frase in esame. Dopo aver detto che in rapporto a τὸ ἡδέως ζῆν è meglio ripudiare unguenti e profumi che i ragionamenti dei dotti, continua: «quale aulo, quale cetra bene intonata al canto, quale coro... ha mai dilettrato Epicuro e Metrodoro, come i discorsi e le diverse dottrine sui cori, le discussioni riguardanti gli auli, i ritmi, le armonie hanno dilettrato Aristotele, Teofrasto, Dicearco e Ieronimo?» Si noti: Aristotele e Teofrasto sono gli stessi citati poco prima e, in entrambi i luoghi, mentre discutevano con altri amici di problemi ben precisi, alcuni dei quali ora adduce: perché, ad es., pur se gli auli sono uguali, quello più stretto manda un suono più acuto, quello più largo un suono più profondo? perché, se la zampogna è levata in alto, i suoni sono più acuti, se è inclinata, più gravi? perché, quando un aulo è legato a un altro, ne esce un suono più grave, quando invece è separato, un suono più acuto? Altre questioni riguardano il proscenio, l'orchestra e così via. C'è di più. A 12,1095 a, e cioè nel capitolo precedente quello che contiene il frammento, si registra un ulteriore attacco contro gli epicurei i quali, andando dietro a piaceri non sempre duraturi, perché legati all'età, dimenticano gli altri che non vengono mai meno. Tutto ciò, continua Plutarco, non avrebbero fatto se avessero per lo meno saputo scrivere qualcosa intorno a Omero e a Euripide, come hanno fatto Aristotele, Eracleide, Dicearco. Anche qui la stessa menzione di Aristotele e dei discepoli, da una parte, di Epicuro e dei discepoli dall'altra, lascia intendere che il pensiero di chi scrive è fondato sull'opposizione Epicuro-Aristotele. Per cui è lecito supporre che la correzione è sicura. E ora il problema che più si discute: l'espressione ἐν δὲ συμποσίῳ indica un determinato libro intitolato *Simposio*, ovvero più pedestremente allude a un eventuale simposio? E in tale caso, chi vi partecipa, Epicuro e i suoi amici oppure Aristotele, Teofrasto, Aristosseno?

Penso che la lettura attenta del capitolo possa illuminarci. All'inizio, 1095c, Plutarco cita un frammento di Epicuro: «Epicuro... dichiarando nell'opera *Casi Dubbi* che il saggio amerà gli spettacoli e si rallegherà come qualsiasi altro delle audizioni musicali e delle rappresentazioni sceniche, ma non ammettendo nemmeno nei banchetti, οὐδὲ παρὰ πότον, questioni di musica e ricerche erudite di critici...» (tr. ARRIGHETTI cit., p. 165). Chiare le due parti che lo compongono, congiunte e contrapposte tra loro da un δέ: il sapiente dev'essere φιλοθέωρος, deve cioè prendere parte agli spettacoli teatrali e musicali, ma non deve attendere ai προβλήματα μουσικά né ai κερτικῶν φιλόλογα ζητήματα. Sono parole facilmente collocabili nell'orizzonte epicureo, non molto sensibile verso dottrine quali la retorica, la poesia e simili. Cfr., oltre cap. IV testo nota 122, N.W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis 1954, pp. 106-8. Le due parti del brano tornano nell'apostrofe di Plutarco a Epicuro e la ripresa è chiaramente sottolineata da Plutarco: «che dici, Epicuro...» La frase, che costituisce la spiegazione del pensiero di Epicuro, è formata anch'essa di due parti: «te ne vai di buon'ora al teatro per ascoltare citaredi e auleti» corrisponde alla prima parte della citazione di Epicuro: «se poi nel *Simposio*... sdegnato e nauseato» si riporta alla seconda parte. ἐν δὲ συμποσίῳ richiama παρὰ πότον di Epicuro,

perché gli spettacoli teatrali occupavano mattina e pomeriggio, i simposi, al contrario, pomeriggio e sera. L'opposizione mattino-sera, fissata nell'apostrofe di Plutarco, sembrerebbe esigere che, come è Epicuro che va al teatro di mattina, così partecipi egli stesso al simposio la sera. Si dovrebbe allora pensare che la formula ἐν δὲ συμποσίῳ alluda a un simposio celebrato da Epicuro e dai suoi amici. E si potrebbe rinforzare tale posizione, supponendo che l'espressione Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγομένου καὶ Ἀριστοξένου ... καὶ Ἀριστοτέλους è in genitivo perché retta da una qualche forma del verbo ἀκροᾶσθαι che appare nella prima parte della frase.

Ma si può ammettere che Epicuro in un simposio fatto cogli amici si limitasse ad ascoltare i tre peripatetici i quali, guarda caso!, affrontavano problemi che, come abbiamo sentito proprio adesso, Epicuro teneva puntigliosamente lontano dal convivio? Chi legge il *Simposio* di Epicuro sa bene il tipo di questioni ch'egli ama trattare. Quindi, sia per quella presenza illogicamente passiva che deriverebbe da un mero ascolto, sia per la particolare natura dei temi affrontati, che Epicuro escludeva dal banchetto, si deve rifiutare la spiegazione avanzata, pur se è ancora difesa. Cfr. ad es. *Plutarch's Moralia*, with an english translation by B. EINARSON and PH. H. DE LACY, London 1967, vol. XIV, p. 77 e, più recente, PLUTARCO, *Contro Epicuro* a cura di A. BARIGAZZI, Firenze 1978, p. 27. Pertanto l'«andare ad ascoltare» vale per la prima parte della frase, non per la seconda — si badi pure alla differenza tra εἰς τὸ θέατρον regolarmente retto da βαδίζεις, e ἐν δὲ συμποσίῳ che richiederebbe un verbo diverso. Per cui l'ascoltare, che pur domina in questa seconda parte, (come potrebbe altrimenti Epicuro tapparsi le orecchie?) prescinde dal simposio. Di qui varie conseguenze:

A) Il frammento poggia sul rapporto tra quel che il saggio fa nella pratica e quel che studia, rapporto che dovrebbe essere di assoluta concordia, trattandosi delle stesse cose nei due campi, mentre, invece, è di completa discordia, in quanto a livello di studio Epicuro rifiuta quel che in pratica accetta. Il secondo campo, dello studio, a 1095c è sbalzato sullo sfondo d'un simposio, a 1095e al di là di un luogo particolare, a meno che non si immagini, come vedremo, il chiuso d'un'aula di scuola, quella σχολή alla quale allude anche Diogene Laerzio X, 121b 7 (ARRIGHETTI, *op. cit.* p. 27).

B) L'espressione ἐν δὲ συμποσίῳ dovrà essere agganciata ai tre filosofi che vengono subito dopo nominati e il genitivo διαλεγομένου, lungi dall'essere richiesto dall'ἀκροασόμενος, si giustifica da sé, in quanto genitivo assoluto. I tre peripatetici, liberi dalle preoccupazioni che opprimevano Epicuro, potevano discutere (si badi ancora al verbo διαλέγεσθαι) ἐν δὲ συμποσίῳ e cioè παρὰ πότον, di armonie, di mutazioni musicali, di Omero.

Ciò richiede che si faccia un altro passo avanti e si cerchi l'opera nella quale i tre discutevano. Teofrasto ha redatto un περὶ μέθης (D.L. V, 44 e fr. 116-123 Wimmer): tra gli scritti di Aristosseno c'erano dei σύμμικτα συμποτικὰ, ai quali accennano Plutarco, Strabone, altri (WEHRLI, *Sch. Arist.* II, fr. 122-27): Aristotele, sappiamo, ha scritto un *Simposio*. Per questo Plutarco potrebbe alludere all'opera di Teofrasto o di Aristosseno (e

ci sono taluni che hanno proposto l'identificazione dei σύμμικτα con l'opera che si suppone citata da Plutarco, anche se il Wehrli, *l.c.*, p. 85 non si pronuncia in proposito) o, infine di Aristotele. Che sia quest'ultima è suggerito da più d'un motivo:

1) Non si può negare che e per mole di scritti e per importanza di pensiero l'opera di Aristotele già nell'antichità superò quella di Teofrasto e di Aristosseno. Quindi in assoluto è lui che dovrebbe riguardare l'accenno di Plutarco. Si legga il giudizio che su Aristotele e Teofrasto dà Diogene Laerzio, rispettivamente a V, 34b, e 50. Ad Aristosseno accenna qua e là.

2) Aristotele, solo tra i tre, ha composto un *Simposio*: in tal caso, quindi, si avrebbe la perfetta coincidenza tra la circostanza in cui avviene il dialogo e il titolo dell'opera.

3) I fr. 1 e 2 del *Simposio* trattano proprio di Omero, come vuole Plutarco. Pertanto è estremamente probabile che l'accenno di Plutarco sia al *Simposio* di Aristotele. È pure comprensibile che nel corso di tale *Simposio* Aristosseno, data la sua passione per la musica, trattasse di musica, allo stesso modo che Teofrasto, autore di un libro intitolato «dottrina sull'armonia» (ἁρμονικῶν α' D.L. V, 46) trattasse dell'armonia dei suoni. Il rimando ad Aristotele è un po' vago: «discute su Omero»: non si dice a che proposito, in che modo, in quale maniera. E tuttavia i fr. 1 e 2 attestano che nel *Simposio* Aristotele discuteva di Omero.

4) Tale riportare a ciascuno dei tre peripatetici la materia che trattava nel *Simposio* è interessante, se si pensa che in 12, 1095a, e in 13, 1096a, ricorrono sì un certo numero di peripatetici e, insieme, un certo numero di argomenti da loro trattati, ma senza nessun ordine, senza nessun rapporto tra tema e autore. Quindi, si può dedurre, in questi due brani la citazione si limita a enumerare qualche nome, qualche tema, nel nostro, invece, ha un fondamento nella realtà, in quanto riproduce qualcosa di effettivo, di vero.

5) E non si obietti, infine, che ambigua è la citazione «nel simposio» potendo indicare e una riunione di amici, e una determinata opera. L'ambiguità è solo apparente e fugata dal seguito della citazione stessa, che, ricordando i partecipanti al simposio e i temi ch'essi trattavano, indica con chiarezza in quale dei due sensi l'espressione vada intesa.

Avallano tale interpretazione altre due osservazioni. C'è nel capitolo 13 un contrasto, forse voluto da Plutarco, tra ἐν δὲ συμποσίῳ del nostro brano e due espressioni in cui συμπόσιον compare, ma al plurale: ἐν τοῖς συμποσίοις 1095c, ἐκ τῶν συμποσίων 1095d. Come spiegare tale diversità nel ristretto ambito d'uno stesso capitolo? Potrebbero indicare, la prima, quella al singolare, l'opera di cui, per la notorietà, si taceva l'autore, le altre due, il simposio vero e proprio. συμπόσιον, sia al singolare sia al plurale, ricorre più volte in Plutarco, soprattutto in *Sept. Sap. Conv.* cfr. ad es. 146b, 148a, 152d etc. Cfr. pure *Lexicon Plutarcheum* compositus D. WYTTENBACH, Lips. 1843, II, 791. Non credo, però, che da un confronto delle varie espressioni si possano trarre conclusioni valide per l'interpretazione del nostro brano:

resta quindi solo la constatazione dell'esistenza d'una espressione al singolare e di due al plurale che esigono in qualche modo una spiegazione.

Ancora: si badi a quel «tapparsi le orecchie» τὰ ὄτα καταλήψη, che suppone un ascoltare qualcuno che parla. Se si prescinde dalla discussione che si ha nei simposi, non si può pensare ad altro «ascolto» se non a quello che avveniva nella scuola, allorché ὁ ἀναγνώστης, il «lettore», leggeva (cfr. MAU in P.W. RE. I, 2025 e DÜRING, *Biog. Trad.*, pp. 337-38. BARIGAZZI, *op. cit.*, 27 nota che l'atto di Epicuro richiama alla mente *Od.* XII, 177. E tuttavia il canto delle sirene, materiato di avvenimenti passati e recenti, è molto lontano dalle discussioni tecniche dei tre peripatetici).

In conclusione, l'espressione ἐν δὲ συμποσίῳ, pur soffrendo, come molte altre, del male della distanza, si lascia sufficientemente penetrare. La frase che la contiene è molto più puntuale di quella usata da Seneca, *de benef.* IV, 2, che pure immette varie argomentazioni tolte al *Banchetto* di Epicuro, come ha dimostrato BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 549 sgg. Nella nostra, a differenza di quella senecana, compaiono i nomi di tre personaggi che partecipano al convivio e i temi delle loro discussioni: e questi temi, ripeto, erano convenienti alla filosofia peripatetica, non convenienti a quella epicurea. Quindi non solo Plut. 1095e va riferito ad Aristotele — e di tale parere sono il ROSE, *Arist. Ps.*, p. 120, ROSE<sup>2</sup> fr. 107, ROSE<sup>3</sup> fr. 99, GOHLKE, *Fragmente*, p. 109, GIANNANTONI, *Aristotele IV*, p. 699 e altri — ma non è illogico sostenere che ἐν δὲ συμποσίῳ significhi non «durante il convivio», bensì «nel *Convivio*, nel *Simposio*» e cioè nell'opera aristotelica che per la sua importanza e nel Peripato e nel Giardino poteva essere indicata col solo titolo. L'interpretazione data distrugge la posizione di Heitz che, sia pure con qualche perplessità, ritiene il frammento parte delle *Questioni Omeriche*, «licet Homerum, aggiunge, *Fragm. Arist.*, p. 44, in *Convivio* non magis praeterierit Aristoteles quam id in Platónico *Symposio* factum esse videmus». Distrugge pure la posizione del Ross, *Select Fragm.*, p. 8, che troppo recisamente osserva «non c'è motivo di supporre che il brano vada riferito al *Simposio*.»

La circostanza che nel *Simposio* aristotelico agiscano come interlocutori Teofrasto e Aristosseno comporta conseguenze ben precise per quanto riguarda la composizione dell'opera, nel senso che non poté essere composta se non dopo che Aristotele conobbe l'uno e l'altro. D.L. V, 36 dice con chiarezza che Teofrasto prima di passare alla scuola di Aristotele, fu uditore di Platone. Pertanto Aristotele poté incontrarlo ad Atene, all'Academia (cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, p. 19). Di un discepolato di Aristosseno tarentino presso Platone non ci parla la tradizione. L'acme della sua vita si pone con sufficiente sicurezza intorno al 336 a.C. quando Alessandro successe al padre Filippo: questo giustificherebbe il suo risentimento contro Aristotele che, morendo, non l'aveva chiamato a suo successore, ma gli aveva preferito Teofrasto: ciò significa che nel 322 a.C. era nell'età quale conveniva a un maestro, capo di una scuola (WEHRLI, *Sch. Arist.*, II, pp. 47-48). La Suda s.v. Ἀριστοτέλειος attesta che ascoltò più maestri prima di venire al Peripato. Parla pure di un suo soggiorno a Mantinea, «essendosi fermato a Mantinea, diventò filosofo», mentre Giamblico accenna a un altro suo

soggiorno in Corinto (WEHRLI, *Sch. Ar.* II, p. 16 fr. 31), dove incontrò il tiranno Dionigi il giovane. Tale circostanza ci porta agli anni seguenti al 344 a.C. allorché Dionigi, arresosi a Timoleonte, si era ritirato nella città dell'istmo (DIOD. XVI, 70). È verisimile che Aristosseno a quell'epoca fosse già in Grecia: Platone era morto nel 348-347, tre anni prima. A Mantinea Aristosseno s'era recato quasi certamente per continuare gli studi di musica che in quella città erano molto coltivati (cfr. MÜLLER, *FHG.* II, 269 e K. VON JAN in *P.W. RE.* II, 1057) e di lì non era impossibile raggiungere altri centri, in primo luogo Atene, e conoscere i maestri più rinomati. Quel «diventare filosofo» di cui parla la Suda, φιλόσοφος γέγονε, non si spiega senza una lunga preparazione, e a tale preparazione il pensiero di Pitagora non bastava. Si richiedevano altre voci, tra cui quella di Platone che la musica aveva studiato con particolare acutezza, e non è senza ragione che tra le dottrine musicali di Aristosseno e di Platone si trovino interessanti punti di contatto (cfr. J. MOREAU, *Aristote et son École*, Paris 1962, p. 265, M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, p. 89). D'altra parte una delle due discepole di Platone, Lastenia, era di Mantinea e a Mantinea Platone guardò sempre con reverenza, se proprio in bocca a una sacerdotessa di Mantinea, Diotima, mette talune tra le sue più profonde intuizioni sull'amore (cfr. cap. V, testo nota 18). Comunque si voglia dimensionare l'episodio, è certo che in Mantinea c'era una classe di donne ispirate, la cui fama percorreva la Grecia (*Mantinee et l'Arcadie Orientale*, par G. FOUGÈRES, Paris 1898, pp. 328-30) e a nessuno sfugge il pesante nesso esistente tra ispirazione, religione e musica. Tutto ciò spiega gli eventuali rapporti che Aristosseno ebbe con l'Academia, anche se, ripeto, non fu ufficialmente discepolo di Platone. Quindi, la sua inclinazione per la musica poté avvicinarlo a Teofrasto, appassionato anch'egli di problemi musicali (in particolare stava a cuore a Teofrasto l'impiego della musica come rimedio dei mali: cfr. fr. 87, 88, 89 Wimmer, un punto che sarà ripreso da Aristosseno: WEHRLI, *Sch. Arist.* II, fr. 6, p. 9) e, attraverso Teofrasto, ad Aristotele, di cui s'è illustrato il pensiero in proposito. Anche nel frammento che stiamo studiando sia Teofrasto sia Aristosseno parlano di questioni musicali e non ci sarebbe niente di strano se il dialogo di Aristotele ritraesse una discussione effettivamente avvenuta tra i tre. Se si accetta questo, non c'è bisogno di rimandare il dialogo aristotelico agli ultimi anni dell'autore: poté essere composto verso la fine del periodo accademico, e addirittura prima della morte di Platone.

<sup>6</sup> «il nostro corpo» τὸ σωματίον, diminutivo di σῶμα. Su tale forma, che qui è usata probabilmente in senso ipocoristico, cfr. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en Grec ancien*, Paris 1933-1968, p. 68.

<sup>7</sup> La prima citazione è di HOM. *Od.*, VIII, 449. Si accenna a Odisseo che, dopo le avventure in mare e l'inaspettato approdo nella terra dei Feaci, è invitato al banchetto di Alcino. La seconda è di HOM. *Od.*, IV, 48: si allude a Telemaco e a Pisistrato, figlio di Nestore, ricevuti alla corte di Menelao. I versi che descrivono il bagno degli ospiti ritornano pressoché



uguali in vari punti dei poemi omerici. «Vasche» plurale di ἀσάμνθος, termine probabilmente non ellenico (BOISACQ, *DELG.* 86 e qui cap. V, testo nota 3) e che gli scoli, secondo un tipo di etimologia ampiamente usato da Aristotele stesso nei fr. 3a e 3b (cfr. fr. note 13-14) spiegano col fatto che distrugge lo sporco: ἀσάμνθος λέγεται διὰ τὸ μινύθειν καὶ οἶον ἀφανίζειν τὴν ἄσπην ἤτοι τὸν ῥύπον (*Schol. Graeca in Hom. Odys.* ex codd. aucta et emendata, edidit G. DINDORFIUS, Amsterdam 1962 I, 393-94). HEITZ, *verl. Schrift.*, p. 195 ricorda PLATO, *Symp.* 174a e 175a.

<sup>8</sup> *Heraclitus*, 36 MARCOVICH, pp. 179-183. Si tratta, in sostanza, di una delle tante leggi che regolavano il banchetto e che spesso erano raccolte in un libro. Data l'importanza del banchetto, tali leggi attirarono non di rado l'attenzione dei filosofi: cfr. ad es. THEOPHR. fr. 117 e 118 Wimmer.

<sup>9</sup> ATHEN. XV, 16 tratta dell'origine delle corone e riporta l'opinione di molti, tra cui Aristotele e Aristone di Ceo, autore di varie opere, in particolare degli ἐρωτικά δμοια, di cui s'è detto: cfr. cap. VII, § 4 e nota 105. Ricorda le corone che si ponevano intorno al petto ed erano denominate ὑποθυμιάδες. Ricorda Eschilo, per il quale l'uso di porsi la corona sul capo voleva essere un segno di onore a Prometeo: ἀντίποινα τοῦ ἔκείνου δεσμοῦ (NAUCK, *TGF*<sup>2</sup> 235): viene infine a Saffo, di cui cita il fr. 78 BERGK-RUBENBAUER, che è guasto nel terzo verso: «tu, o Dica, poni corone intorno alle amabili trecce / ramicelli d'aneto intrecciando con mani delicate: / le cose fiorite anche le Cariti beate [preferiscono?] piuttosto guardare / e da chi non ha corona si rivolgono»: segue il testo del frammento. στέφειν come στεφανοῦν, dunque, significa «compiere, completare, riempire»: pertanto, nei sacrifici dovevano essere completi, e cioè perfetti, sia il sacrificatore (di qui la corona, come vuole Saffo) sia la cosa sacrificata (di qui la citazione di Omero da parte di Aristotele). Cfr. *Scholía graeca in Hom. Iliad.* recensuit H. ERBSE, Berolini 1969, I, 131: ἐπεστέψαντο ὑπὲρ τὸ χεῖλος ἐπλήρωσαν ὡς δοκεῖν ἐστέφθαι τῷ ὑγρῷ e, insieme. *Eustathii Comment. ad Homer. Iliad.* curavit M. VAN DER VALK, Lugduni Batavorum 1971 I, p. 211, n. 137: καὶ μέχρι στεφάνης, ὃ ἐστὶ χεῖλους. Cfr. pure BOISACQ, *DELG.* 911: στέφω «répandre autour, entourer, ceindre, posth. couronner». Per la difficoltà d'una giusta derivazione cfr. FRISK, *GEW.* II, 794-5. Si intona al frammento aristotelico THEOPHR. fr. 122 WIMMER, riguardante la libagione che si faceva agli eroi con una coppa di forma particolare, una specie di corno chiamato ῥυτόν. Omero, invece, non menziona né le corone né la musica dell'aulo nella descrizione del sacrificio (*Gesch. der Gr. Religion*, von M. P. NILSSON, München 1967<sup>3</sup> I, 146).

<sup>10</sup> Su κολοβός e κολοβεῖν, monco, rendere monchi, mutili, cfr. pure *Met.* V (Δ), 27, 1024a 11-29. Il termine e il verbo ricorrono altre volte in Aristotele: BONITZ, *I.A.* 401B 33-39.

<sup>11</sup> *HOM. Il.*, I, 470.

<sup>12</sup> ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεισι στέφει: HOM. *Od.* VIII, 170. Sono parole di Odisseo a Eurialo, il figlio di Alcino, che l'ha offeso, dicendo che non gli sembrava un vero atleta, ma un volgare mercante. Odisseo nella risposta sottolinea come Zeus non dà tutto a tutti, ma a chi una cosa, a chi un'altra. Di qui la diversità degli uomini: c'è uno inferiore nel fisico ma eccellente nel parlare, c'è un altro, prestante nel fisico ma incapace nel parlare. μορφή è «forma, formae pulchritudo, solum de orationis venustate usurpatur: cfr. *Od.* XI, 367» H. EBELING, *Lex. Homericum* I, 1118. Per la potenza della parola cfr. HES. *Theog.* 80 sgg.

<sup>13</sup> Sull'etimologia di θείνη cfr. θώσθαι banchettare (BOISACQ, *DELG.* 347); θάλια è «abondance, bonne chère, hom. θάλεια [θαίς] abundant» (BOISACQ, *DELG.* 331); μέθυ, sanscr. mádhu, miele, liquore dolce e inebriante: poi μέθυ ha assunto il significato di 'bevanda fermentata' e μέλι quello di miele (BOISACQ, *DELG.* 619).

<sup>14</sup> HOM. *Od.* III, 420. Cfr. EUSTATHII, *Comm.* cit. ad loc. Gli *Scholia Graeca in Hom. Od.* cit. I, 160 DINDORF spiegano θάλεια «che fa fiorire e gioire il sacrificatore, perché non sacrifica senza scopo, ma per essere aiutato e custodito dal dio al quale sacrifica». Cfr. pure Empedocle (DK. 31 B 137).

<sup>15</sup> Seguo il testo di P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, edidit P. WENDLAND, Berolini 1897, vol. II, p. 161 sgg. Per l'interpretazione del testo di Filone cfr. *Philon d'Alexandrie, de plantatione* par J. POUILLOUX, Paris 1963. La citazione di Filone è molto più ampia che in Rose e in Ross. Per più motivi. Ritengo infatti: 1. che all'elaborazione della prima prova, per lo meno per quanto concerne lo studio dei vocaboli, concorse Aristotele; 2. che non solo la seconda prova, ma anche la terza, è aristotelica; 3. che il brano filoniano riproduce, in qualche punto, l'andamento dell'opera aristotelica. Il testo tra parentesi quadre è riassunto del dettato di Filone o a Filone va probabilmente riportato.

<sup>16</sup> «Anche i sette sapienti tenevano riunioni conviviali: 'in effetti il vino placa lo scoraggiamento della vecchiaia', lo dice Teofrasto nel libro *Sull'Ebbrezza*» fr. 120 Wimmer.

<sup>17</sup> τῷ πρῶν col Ross al posto della lezione comune καὶ πρῶν.

<sup>18</sup> τρίτος δ' ἐστὶν ἀπὸ διαφερούσης τῆς πρὸς τὴν ἐτυμολογίαν πιθανότητος ἡρηγμένως. La discussione è su διαφερούσης, che significa «divergente, differente» (Ross) oppure «eccellente, eccezionale, frapante» (Pouilloux). Ritengo preferibile la prima accezione, perché non vedo come Filone potesse dire eccezionale la derivazione μέθη, μεθέσεως αἵτια, dopo l'altra, più eccezionale ancora di μεθύειν, μετὰ τὸ θύειν. πιθανότης è forza persuasiva dell'oggetto sul soggetto e, dunque, verisimiglianza.

<sup>19</sup> E cioè all'οἴνωσις, bevuta di vino, si riferiscono i vv. 464-65, all'ubriachezza, μέθη, il v. 466. Quanto al proverbio subito dopo citato cfr. *Paroem. Gr.* I, 313, II, p. 219, 687.

<sup>20</sup> λήρησιν πάροιον. Cfr. *XEN. Symp.* VI, 1-3.

<sup>21</sup> Apollonio, Diogene Laerzio e Sesto Empirico, dando la stessa notizia, la riferiscono a un non conosciuto Androne di Argo: Ateneo, invece, parla di un certo Arconide, nato, come Androne, ad Argo. In più Ateneo distingue tra Arconide, che vive senza soffrire la sete, e Magone cartaginese, il quale attraversa il deserto tre volte «mangiando pane asciutto e senza bere». Dal modo in cui la citazione è fatta, è lecito dedurre che sia Arconide, sia Magone fossero ricordati nel Συμπόσιον di Aristotele. Si noti, infatti, che, secondo Ateneo, Aristotele in quell'opera parlava di taluni, τινές, che vissero senza avere sete, e cita poi Arconide e Magone (Μάγων δέ): sembrerebbe, dunque, che entrambi facessero parte dei τινές. Non solo: si veda pure la logica della citazione. Mentre Arconide viveva senza avere sete, pur mangiando cibi salati, l'altro, Magone, faceva lo stesso, ma, in più, viaggiava nel deserto, e cioè metteva a prova la sua resistenza nel modo più brutale (giustamente nel fatterello si vede un accenno alle relazioni commerciali tra Cartagine e i territori sahariani: cfr. EHRENBERG in *P.W. RE.* XIV, 506). In Apollonio, invece, come in Diogene e in Sesto, la distinzione è sparita e la stessa persona fa il ruolo di Arconide e di Magone. Difficile spiegare tale confusione: si dovrà forse pensare a derivazioni diverse, in quanto non si vede il motivo di negare l'attendibilità della citazione di Ateneo. Quanto all'interesse di Aristotele per i problemi cartaginesi, si ricordi *Pol.* II, 11, 1272b 24 sgg. che vuole studiare precisamente la costituzione di Cartagine, di cui rileva non poche «norme eccellenti rispetto alle altre». Magone è ricordato da Aristotele qui solo: cfr. BONITZ, *I.A.* 441A 18-19. Da notare in 4b l'espressione ὅτι ἄλμυράς τινες προσφερόμενοι τροφάς: per un uso simile del verbo προσφέρεσθαι cfr. HIPPOCR. *de ant. med.* 3 (= vol. I, p. 3 ed. Kuehlewein).

<sup>22</sup> Il brano di Ateneo tende a illustrare il significato di δεύτερα τράπεζαι (sull'etimologia di τράπεζα, cfr. L. DEROU, *Autour de la table grecque*, in «Les Etudes Classiques» XLIV, 1976, pp. 349-57) nel corso delle quali si mangiavano i cosiddetti τραγήματα che gli antichi chiamavano τρογάλια. Secondo CRATETE nel *Filargiro* (*The Fragments of Attic Comedy* by J.M. EDMONDS, Leiden 1961, IIIA, p. 174, n. 20) i τραγήματα erano «pasticcini, dopopasto (ἐπιδορπίσματα) uova, sesamo». Secondo DIFILO in *Telestia* (*ibid.* IIIA, p. 138 n. 79) erano «pasticcini, bacche di mirto, ciambelle, mandorle». PLATONE, *Resp.* II, 372c sgg. nel descrivere il pranzo dei cittadini della polis, ricorda i τραγήματα, fichi, ceci, fave. POLLUCE VI, 11, 79 ne dà tale enumerazione: bacche di mirto, noci, nespole, sorbe, chicchi d'uva, mandorle, pesche, fichi secchi e freschi. Altri diversamente. Comunque, per tutti, i τραγήματα che si mangiavano nelle *secundae mensae* erano

un dopopasto, ma meno pesante e impegnato del pasto vero e proprio. Pertanto si dovrebbe rendere il vocabolo con «ghiottonerie, pasticcini, leccornie», ma per tradurre il termine con un corrispondente italiano, comprensibile sia per la funzione sia per l'entità, preferisco il polivalente «dolce, dolci»; altrimenti si ricorra a «dessert». Pindaro definisce i suoi canti un μεταδόριον. (Cfr. fr. 124 a-b SNELL, I, 2, p. 103). Per la punteggiatura cfr. *Pindare au banquet*, par B. A. VAN GRONINGEN, Leiden 1960, p. 84 sgg.

<sup>23</sup> Sempre Pindaro, fr. 124c SNELL, p. 103, canta: «quando il pranzo è finito, dolce è il dessert, γλυκὺ τρωγάλιον, anche se il mangiare è stato abbondante».

<sup>24</sup> USENER, *Epicurea*, pp. 115 n. 57: anche Epicuro trattava lo stesso problema della digestione nel suo *Simposio*.

<sup>25</sup> προπαρατίθεσθαι e επιτραγηματίζεσθαι: la valenza dei due verbi, che si richiamano tra loro, rende trasparente il significato dei termini. Il brano è interessante perché attesta in epoca assai tarda la persistenza di quella medicina, o meglio pseudo medicina, che comunemente è definita sacra, di contro alla medicina detta laica, o, più precisamente, scientifica. (La distinzione era stata apertamente e acutamente criticata nei primi capitoli del «Morbo sacro» del *Corpus Hippocraticum*: che poi, già all'inizio, medicina e magia vadano insieme è noto a tutti: cfr. *A History of Medicine*, by H. E. SINGER, Oxford Univ. Press 1961 II, pp. 11-84). Di qui quel ricorrere durante il banchetto agli antidoti sacri, allo scopo di procurarsi una buona digestione. Sugli antidoti cfr. *Tb. Gr. L. I 2* pp. 902-03. Per la funzione del fico cfr. *Suidae Lexicon*, ed. ADLER IV, p. 454. Il fico era uno degli alberi sacri soprattutto in Atene, giacché legato alle peregrinazioni di Demetra, e, quindi, ai misteri Eleusini. Cfr. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* by G. E. MYLONAS, Princeton University Press 1972, p. 246 sgg. Sull'importanza di Ἱερὸν συκῆ e sul simbolismo del fico cfr. OLCK in P.W. RE. VI, 2144-48.

<sup>26</sup> Cfr. *Poetae Lyrici Graeci*, BERGK-RUBENBAUER III, n. 86, p. 426.

<sup>27</sup> οἱ τὸν κρείθινον πεπωκότες, δὲν πίνον καλοῦσι: Kaibel II, 472. «birra» è traduzione di πίνον da πίνω (FRISK, GEW. II, 540). Che la birra fosse chiamata πίνον e βροῦτος l'attesta ATHEN. X, 447c, e Eustatio (*Eustathii Comm. ad Hom. Iliad.* ed. M. VAN DER VALK, Lugd. Batav. 1979, 871, 57 sgg., III, p. 286).

<sup>28</sup> Sulla proprietà che ha il vino di inebriare Aristotele si sofferma più volte. Cfr. ad es. *de somn.* 456b 9 sgg., *Pol.* VII, 17, 1336a 8 sgg., *Hist. Anim.* VII, 12, 588a 6 etc. S'intende come, proprio per tale motivo, l'argomento rientrasse tra quelli ai quali molta attenzione doveva porre il legislatore. Quanto alla cottura in generale, alle sue specie e ai suoi effetti cfr.

*Meteor.* IV, 2-3. Sull'ἔψησις in particolare cfr. *ibid.* 3, 380b 13 sgg. in cui si studia tale azione sul latte. Ma un cenno al vino è forse contenuto là dove si dice che alcune cose sono cotte in vista d'un loro possibile uso, come cibo o come bevanda πρὸς ἐδωδῆν... πρὸς ῥόφησιν. Nella cottura il calore «domina» la materia sulla quale si esercita e la riduce a maturità: di qui si può intendere il senso dell'asserzione. Cfr. C. BAFFIONI, *Il IV Libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 76 sgg.

<sup>29</sup> Che il corpo dei vecchi sia «secco» e, dunque, abbia poco calore è ripetuto di frequente da Aristotele: cfr. *Probl.* III, 26 sgg. e *passim*. Invece il problema qui posto non è trattato *expressis verbis* nei *Problemi*, anche se non è difficile trovare tra le questioni ivi mosse i principi che possano avviarne la soluzione. Così a *Probl.* III, 34 si cerca perché i giovani, quando sono ubriachi, urinino più dei vecchi. Tra le risposte che si danno alla domanda, c'è questa. I giovani sono caldi e umidi, per cui, in occasione di abbondanti bevute, si produce in essi una certa quantità di rifiuti che, poiché il corpo non assorbe il liquido, vengono espulsi: «ma quando sono diventati vecchi, a causa dell'aridità, il corpo assorbe l'eccesso, διὰ ξηρότητα τὴν ὑπερβολὴν ἀντισπᾶ τὸ σῶμα (*ibid.* 876a 18-19)». Ciò significa che il calore portato dal vino, proprio per l'aridità del corpo senile, viene assorbito in quantità maggiore: di qui quel cadere rapidamente nell'ebbrezza al quale allude il frammento. Nello stesso modo in PLUT. *Quaest. Conv.* 650c-d, Silla, continuando la sua trattazione sull'ebbrezza dei vecchi, dice: «quando bevono, il vino è naturalmente assorbito dal loro corpo, che dalla secchezza è reso spugnoso, e restandovi li provoca in vari modi e li appesantisce».

<sup>30</sup> Per il calore dei giovani cfr. *Probl.* III, 7 e *passim*. Rilievo simile aveva fatto Platone, *Leg.* II, 666a: «non stabiliremo per legge, prima di tutto, che i giovani fino a diciotto anni non tocchino mai vino, insegnando che non bisogna versar nuovo fuoco sul fuoco del loro corpo e dell'anima loro, prima che essi siano iniziati alla fatica, guardandosi essi stessi dall'esuberanza dell'indole giovanile?» (tr. Zadro). Così intese, mi pare che le due posizioni illustrate nelle note 29 e 30 non presentino contraddizione o, quanto meno, difficoltà ad essere intese. Ad ogni modo contro essi polemizzò Epicuro: cfr. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, p. 565 sg.

<sup>31</sup> Cfr. AEL. *Var. Hist.* II, 40. Per οἰνοῦπτα cfr. FRISK, *GEW.* II, 364 e PLIN. *Nat. Hist.* XXIV, 17, 102 e XXVI, 11, 69, sempre ammesso che nei due luoghi si tratti della stessa erba.

<sup>32</sup> Su Floro cfr. cap. XV, framm. nota 1.

<sup>33</sup> Il brano non è recensito dal Ross. «Bere a bocca aperta» è traduzione di ἀμυστίζειν, da ἄ priv. e μύειν = tenere la bocca chiusa, e dunque tracannare, bere tutto d'un fiato. Cfr. EUR. *Cicl.* 565.

<sup>34</sup> Niente si sa di questo vino. Taluni hanno dedotto dal nome che si vendesse nei mercati di Samo: essi leggono non σαμαγόρειον ma σαμαγοραῖον. Secondo SCHWEIGHAEUSER, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, post I. Casaubonum conscrip. I. Schweighaeuser, Argenterati 1804, V, 401-2, Aristotele pensava al vino di Maronea, «Homero celebratum, cuius una pars cum viginti aquae partibus miscebatur, ut ait poeta *Od. IX, 209*». Cfr. pure PLIN. *Nat. Hist. XIV, 4, 6* MAYHOFF; *Eustathii Comm. ad Hom. Odys. Lips. 1825, 1624, 34* sgg. tom. I, p. 335 accenna alle diverse miscelezioni acqua-vino, e aggiunge che in molte regioni d'Asia e di Armenia si produceva ancora ai suoi tempi un vino molto forte, capace di reggere l'acqua come quello citato da Omero «nero e dolce». Cotile (κοτύλη) era una misura per liquidi, e anche per solidi, corrispondente, più o meno, a 1/4 di litro.

<sup>35</sup> Poco si sa delle tazze rodie o rodiesi. Certo è che non si tratta di una speciale composizione dell'argilla con cui sarebbero state costruite tali tazze, bensì di una determinata miscela di erbe aromatiche, che rendeva il vino odoroso e meno inebriante. Secondo un uso molto comune si nomina il contenente per il contenuto (Cfr. *Animadversiones in Athen. Deipn. cit. VI, pp. 30-32*). Sul vino profumato cfr. ATHEN. II, 38f: «giustamente Aristone di Chio dice che la bevanda migliore è quella che unisce dolcezza a un odore gradito: per questo alcuni abitanti dell'Olimpo di Lidia preparano quel che chiamano 'nettare' mescolando vino e miele e i fiori più odorosi».

<sup>36</sup> εἰς τὰς μέθας: l'espressione riceve luce dall'analogia di PLATO, *Leg. III, 682e*.

<sup>37</sup> Il problema della «freddezza» del vino sarà ripreso da Epicuro. Cfr. *Epicuro, Opere a c. di ARRIGHETTI cit., p. 181* sgg.

## 1.

## IL «SIMPOSIO O SULL'EBBREZZA»

Un *Simposio* in un libro è citato da Diogene Laerzio n. 10: non lo s'incontra nel catalogo anonimo, anche se al num. 19 di questo catalogo il Rose ha congetturato doversi leggere il titolo del nostro dialogo<sup>1</sup> e al num. 161 si registra un *περὶ συσσιτίων ἢ συμποσίων*. *Περὶ μέθης* non si trova in nessuno dei due cataloghi, ma è citato più volte da Ateneo e da Plutarco. Si tratta d'un'unica opera con doppio titolo o no? Lo negano alcuni<sup>2</sup>, l'affermano altri.

S'è avuto già modo di trattare del doppio titolo dei dialoghi platonici e aristotelici<sup>3</sup>: quando si ha tale doppio titolo, la prima parte, in genere, è un nome proprio, specificato nella seconda da un'espressione che fissa il tema del libro. Questo non si avrebbe nel nostro caso, il quale, però, non sarebbe qualcosa di eccezionale, se si pensa alla necessità in cui si trovava Aristotele di fissare con precisione il punto di vista dal quale osservava il problema «simposio» e all'importanza del simposio stesso, che era un'istituzione specifica della società greca e poteva addirittura assurgere a equivalente d'un nome proprio<sup>4</sup>. Del resto Platone scrisse la *Repubblica o del giusto*, le *Leggi o della legislazione* (D. L. III, 60); Antistene, a sua volta, *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας, περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου*, etc. (D. L. VI, 16). Tutto ciò giustifica la posizione di quanti ritengono *Simposio o sull'ebbrezza* un unico titolo, e la posizione può essere rafforzata dall'osservazione che alcuni frammenti del *περὶ μέθης* di Teofrasto hanno lo stesso andamento di quelli che si riportano al *Simposio* aristotelico<sup>5</sup>. In conclusione, l'opera affrontava questioni le-

gate al simposio da vari punti di vista, storico, religioso, filosofico, fisiologico, di costume e via dicendo, come dimostra il fr. 0, ma privilegiava la questione dell'ebbrezza e lo vedremo chiaramente nel par. 3. Quindi non ha valore l'obiezione tolta dal fatto che alcuni frammenti, in quanto svolgono temi più scientifici, quello ad es. riguardante la forza calorifica del vino o l'uso del vino o i rapporti tra vino e determinati stati fisio-psichici dell'uomo, farebbero pensare a una distinzione di lavori.

Del resto un *Simposio*, quale poteva immaginare Aristotele, era necessariamente diverso da quello che poteva concepire Platone, quando, nel fiore degli anni<sup>6</sup>, era ancora particolarmente sensibile per molti motivi, non ultimo quello del lignaggio, alla concezione «attica» del ritrovo conviviale, per cui il suo *Simposio*, nota Ateneo V, 192a, non è un consesso di persone gravi (οὐ συνέδριον), non un'adunanza di senatori (οὐ βουλευτήριον), non un confabulare di filosofi (οὐ λέσχη φιλοσόφων): era, in realtà, l'esaltazione della vita<sup>7</sup>, in quanto esaltazione del bello — e solo Platone poteva immaginare un tale nesso e rappresentarlo attraverso tanti personaggi, ciascuno a modo suo straordinario. D'altronde, come s'è accennato, con Aristotele il dialogo aveva subito un'evoluzione. Se Ateneo V, 177b (USENER, *Epicurea* p. 115) parla del *Simposio* di Epicuro come di un convivio di filosofi soli, φιλοσόφων μόνων, si dovrà pensare che non troppo diverso fosse il *Simposio* di Aristotele. Nel dialogo di Epicuro compariva, per lo meno, Polieno, suo discepolo e amico (USENER, *Epicurea* p. 116): in quello di Aristotele c'erano, oltre l'autore, Teofrasto e Aristosseno (fr. 0 e fr. nota 5). Insomma si trattava in primo luogo di un simposio tra membri di scuola: per questo, di conseguenza, le discussioni che vi si tenevano vertevano su questioni prevalentemente scientifiche.

L'uno e l'altro punto sono il logico svolgimento di posizioni socratico-platoniche. Già nell'Academia esistevano banchetti, voluti da Platone e continuati dai successori con lo scopo ben preciso di onorare la divinità<sup>8</sup>, di rendere sempre più stretti i rapporti di amicizia tra i vari partecipanti, di cercare il rilassamento dello spirito e la gioia del discorrere (καὶ τὸ πλεῖστον ἔνεκεν ἀνέσεως καὶ φιλολογίας: ATHEN.



XII, 548a). Era, questa, la concessione che Platone faceva al tempo e a una delle istituzioni più significative del tempo, anche se sollevata a un piano del tutto nuovo: si badi soprattutto al culto della «filologia» che rappresenta il fondamento dell'insegnamento platonico, amante, non nemico della parola<sup>9</sup>.

Quanto alla discussione scientifica, si ricordino certi spunti che si incontrano nel *Simposio* di Senofonte. Qui Socrate (XEN. *Symp.* VII, 4) presenta talune questioni molto simili a quelle svolte nel *Simposio* aristotelico: «perché, ad es. la lucerna dà luce con la sua fiamma splendente, mentre il bronzo, pur essendo splendente, non dà luce, ma riflette in sé gli altri oggetti? Ancora: come può l'olio, che è umido, alimentare la fiamma, mentre l'acqua, ch'è pur essa umida, spegne il fuoco?» Nel *Simposio* platonico invano si cercano tali questioni, data la compattezza e l'unitarietà dell'ispirazione che impediva ogni divagazione. È vero che a 180c si accenna a taluni discorsi che Aristodemo non ricorda bene e che, dunque, non riferisce. E non li riferisce per non spezzare la tensione che s'è creata: ma è interessante pensare che anche Platone ammetteva nel *Simposio* la discussione di temi molteplici. In ogni caso il Socrate platonico non avrebbe mai affrontato le questioni a cui allude Senofonte<sup>10</sup>. Nei due *Simposi* citati, l'accento a tali problemi aggiungeva solo una nota di vivacità al dialogo, nel *Simposio* aristotelico e in quello epicureo erano la struttura portante della discussione. Quindi, ripeto, l'opera di Aristotele e quella di Epicuro appartenevano, più o meno, allo stesso momento dell'evoluzione del dialogo. Non è un caso che Ateneo V, 186e<sup>11</sup>, presentando il *Simposio* di Epicuro, l'opponga alle omonime opere di Senofonte e di Platone, taccia di Aristotele: il *Simposio* di Aristotele non aveva gran che da invidiare a quello di Epicuro per quanto riguardava la mancanza di sfondi, di introduzione, di quadri: doveva anch'esso venire subito «in medias res».

Ciò posto, s'intende perché un'unica opera poté essere citata e come *Simposio* e come περι μέθης. L'ebbrezza<sup>12</sup> era tema di molte indagini, oggetto di molti interventi e di molte discussioni: ad essa, così diversa nel suo molteplice apparire nei vari campi dell'attività umana, e pur così fondamentale

mente uguale nella sua natura, si riportavano il filosofo, lo storico, il politico, il musico, gli altri convitati. Dal canto suo Bignone<sup>13</sup> ha notato che dal confronto tra il *Simposio* di Aristotele e quello di Epicuro si rileva come Epicuro nella sua opera polemizzi contro posizioni aristoteliche, ricordate indistintamente sia sotto il titolo *Simposio*, sia sotto il titolo *Sull'Ebbrezza*. E in quest'opinione convergono quasi tutti gli studiosi moderni, Moraux, Ross, Gohlke, Giannantoni, altri: il Rose stesso l'ha abbracciata nell'ultima edizione dei frammenti<sup>14</sup>.

## 2.

## I FRAMMENTI «STORICI»

I frammenti del *Simposio* possono essere raggruppati sotto due sezioni, una più propriamente storica, l'altra più propriamente scientifica, in senso lato, s'intende, l'una e l'altra. Alla prima appartengono i fr. 0-6, alla seconda i rimanenti. A questi ultimi s'è già accennato: riguardo ai primi, per riconoscerne l'aristotelicità, basta ricordare con quanta frequenza Aristotele in tutta l'opera sua tenda non solo a registrare un certo uso o costume, ma a spiegarlo nel suo divenire storico<sup>15</sup>. Che nel dialogo si parlasse delle norme regolatrici del simposio è ovvio: ovvio pure che tali norme fossero avallate dalla citazione di Omero<sup>16</sup>. Così al fr. 1 Omero è citato quale maestro di vita: al fr. 2 i suoi versi sono ricordati per convalidare una certa interpretazione di *στέφειν*. Ma la parte più importante è costituita da due brani raggruppati sotto i fr. 3a e 3b, risalenti il primo a Ateneo, il secondo a Filone d'Alessandria. Fonte del primo è Seleuco<sup>17</sup>, il grammatico alessandrino contemporaneo di Tiberio, autore di non poche opere, tra cui un famoso *περὶ θεῶν*. Il soprannome col quale la tradizione lo ricorda, l'omerico, *ὁ ὀμηρικὸς*, fa pensare che dovette conoscere in certo senso Aristotele, autore di non pochi lavori su Omero. E probabilmente da un'opera aristotelica (o almeno peripatetica) egli trae la sua citazione, la quale riporta l'etimologia di tre vocaboli: *θοίνη*, *θαλία*, *μέθη*. Il

primo, *θείνη*, banchetto, deriverebbe da *διὰ θεοῦς οἰνοῦσθαι*, bere in onore degli dèi, il secondo, *θαλία*, festa, da *θεῶν χάριν ἀλιζεσθαι*, radunarsi in onore degli dèi, *μέθη*, infine, ebbrezza, da *μετὰ τὸ θύειν*, per cui l'inebriarsi, il bere, presupporrebbe un atto sacrificale che lo giustifichi<sup>18</sup>.

Tale forma di etimologia, che spiega il vocabolo con altri vocaboli o addirittura con una locuzione che in qualche modo contiene le sillabe che lo compongono, fu molto usata dagli antichi<sup>19</sup>; basti pensare al *Cratilo* platonico e agli esempi addotti in questo capitolo: fr. note 7, 14. Seleuco<sup>20</sup> insiste sul solco platonico, anche se ovviamente non ignora gli apporti stoici.

Per quel che ci riguarda egli dice che Aristotele aveva spiegato solo *μέθη*: niente dice sull'autore delle altre due etimologie, le quali, da una lettura attenta del testo, non si possono riferire a lui. Dice pure che la terza etimologia Aristotele la ricavava prendendo in esame il verbo e cioè *μεθύειν*, non il sostantivo, *μέθη*: in tal modo riusciva a rendere più credibile il processo etimologico anche dal punto di vista fonico, *μεθύειν*, *μετὰ τὸ θύειν*. E che Aristotele abbia fatto leva sul verbo lo conferma Filone il quale scrive: *ἀπὸ τούτου γέ τοι φασὶ τὸ μεθύειν ὠνομάσθαι, ὅτι μετὰ τὸ θύειν κτλ.*

Filone, nonostante sia molto più diffuso di Seleuco, tace la fonte della sua notizia, trincerandosi dietro un vago *φασί* (§ 163): il soggetto del verbo c'è dato da Seleuco, che, come s'è visto, riporta l'etimologia a Aristotele. Non era Aristotele il solo a ritenerlo, però costoro si rifacevano a lui, perché, come tutto lascia credere, l'aveva scoperta. L'etimologia di Aristotele s'inquadra nella stessa dimensione religiosa in cui vanno collocate le altre due, un punto comune di molta storiografia antica che partiva dalla straordinaria età dell'oro, segnata dai benefici degli dèi agli uomini ancora buoni, per tracciare il graduale imbestiamento di questi, in seguito allo scatenarsi delle passioni. Così Ateneo nelle pagine precedenti la nostra citazione riporta un brano di Epicarmo, che comincia: «dal sacrificio è venuto il banchetto e dal banchetto il bere». Nel seguito rileva quanti mali siano sorti dal bere, per cui, in definitiva, si ritrova anche in lui lo stesso quadro degli uomini che da una condizione primordiale di bene sprofondano in un

male che s'accresce di giorno in giorno<sup>21</sup>. Anche nella cerchia aristotelica il tema dei sacrifici e delle feste ad essi legate era molto studiato, se Teofrasto, oltre il *περὶ μέθης* (D.L. V, 44), scrisse un *περὶ ἑορτῶν* (D. L. V, 47) che, per quanto se ne può congetturare, soprattutto in rapporto al *περὶ εὐσεβείας*, doveva affrontare il tema delle feste, delle loro origini, e di conseguenza l'etimologia di alcuni termini che si riportavano al culto.

Converrà adesso fermarsi sulla testimonianza di Filone d'Alessandria, che è molto più ampia di quella di Ateneo e pertanto può illuminare il frammento in tutta la sua complessità. Nel *de plantatione*, dopo una prima lunga parte dedicata a cogliere i rapporti tra uomo e Dio, si passa nella seconda a studiare l'atto di Noé che pianta la vite e, di qui, a esaminare lo stato dell'ebbrezza. Al par. 142 l'autore affronta una questione che riguarda il comportamento del σοφός (probabilmente del σοφὸς stoico) rispetto al vino: può ubriacarsi il sapiente? Dopo aver lumeggiato la vera portata di μεθύειν nei suoi due significati di οἰνοῦσθαι, bere il vino, e di ληρεῖν ἐν οἴνῳ, divagare mentre si beve, una distinzione che probabilmente risale al primitivo stoicismo, anche se non in maniera tanto esplicita<sup>22</sup>, si affronta la soluzione che è articolata in tre argomentazioni, fondate, in gran parte, sull'analisi delle parole: nella seconda, allo studio dei vocaboli, è accostato un «excursus» storico che serve ad illuminarlo. Il von Arnim, che ha esaminato attentamente tutta la sezione<sup>23</sup>, arriva alla conclusione che Filone ha sfruttato il capitolo d'una raccolta di Ἠθικὰ ζητήματα, in cui, come si conveniva a una raccolta del genere, coesistevano posizioni stoiche e peripatetiche. La posizione avanzata dall'autore degli ζητήματα, ripresa poi da Filone, è lontana dal rigorismo stoico e aperta alle istanze del peripatetismo, le quali, a proposito del nostro problema, sono così sintetizzate da Ario Didimo, lo stoico della corte di Augusto: καὶ μεθυσθήσεσθαι (scil. τὸν σοφόν) κατὰ συμπεριφοράς, κὰν εἰ μὴ προηγουμένως<sup>24</sup>. Alla luce di tale osservazione s'intende la prima argomentazione, la quale, facendo leva sull'uguaglianza di significato dei due termini οἰνοῦσθαι e μεθύειν, vuole dimostrare che stoici e peripatetici discutono molto spesso sulle parole, mentre in realtà intendono lo

stesso. Gli stoici permettevano al sapiente di οἰνοῦσθαι, gli vietavano di μεθύειν: i peripatetici gli permettevano anche di μεθύειν. Ma, se οἰνοῦσθαι è lo stesso che μεθύειν, non si vede più il senso del divieto degli stoici. Tale posizione conciliante il rigorismo stoico e l'indulgenza peripatetica, il compilatore poteva trovare molto probabilmente in Antioco di Ascalona (140-68 a.C.), ben noto per il suo atteggiamento moderato verso le scuole stoica e academico-peripatetica<sup>25</sup>.

La seconda argomentazione che, per il modo in cui viene presentata, doveva avere la stessa configurazione nel libello, fonte di Filone, ci interessa più da vicino. C'è una degenerazione costante da un'età all'altra in tutte le manifestazioni della vita, degenerazione che comporta un continuo decrescere della virtù: mentre negli antichi tempi erano ammirati poeti e prosatori e quanti si dedicavano al culto delle muse, ora il successo va ai cuccinieri, ai pasticceri, a quanti cercano raffinatezze in materia di profumi e di tinture e inventano sempre novità nel campo dei colori, delle forme, degli odori e dei sapori: lo stesso deve dirsi a proposito dei banchetti che si sono trasformati in vere prove cannibalesche, senza più quell'afflato religioso che informava i banchetti degli antichi. Costoro prima veneravano gli dèi coi sacrifici<sup>26</sup>, poi si davano alla gioia e all'allegria: «e di qui dicono che fu coniato il verbo μεθύειν, inebriarsi, perché era costume degli antichi di bere dopo il sacrificio μετὰ τὸ θύειν . . . οἰνοῦσθαι». Così Filone, che fa appello alla stessa etimologia che Seleuco riporta ad Aristotele. Si può di qui ammettere che anche la descrizione del paragr. 162 abbia come fonte Aristotele? Affermativa è la risposta del von Arnim (*op. cit.* pp. 122-23), alla luce di Ateneo II, 40c-d (= fr. 3a) e V, 192d: «ferner wird niemand zweifeln, dass aus jener Schrift (*scil.* συμπόσιον ἢ περὶ μέθης) nicht nur die Etymologie, sondern auch der Gedanke entnommen ist, dem sie dienen soll, und welcher deutlich peripatetischen Charakter trägt». Questo punto di vista penso possa essere rafforzato da un confronto tra la descrizione filoniana e il περὶ εὐσεβείας di Teofrasto<sup>27</sup>, un libro in gran parte dedicato ai sacrifici e, cioè, proprio a quel che costituisce il tema fondamentale del brano riportato da Filone. Purtroppo anche del περὶ εὐσεβείας non abbiamo che frammenti, conservatici,

per la maggior parte, da Porfirio, e tuttavia quel che abbiamo è eloquente. Va notato in primo luogo in Teofrasto il tentativo di etimologizzare intorno a vocaboli particolarmente significativi: *θύειν*, *θυσία*, *θυμιατήρια* sono tutti legati al fumo che si leva dal bruciare i prodotti della terra<sup>28</sup>, e indicano atti e oggetti gravitanti nella sfera del sacro. La stessa luce religiosa avvolge in Aristotele *μεθύειν*, in quanto è *μετὰ τὸ θύειν*: le due posizioni si richiamano tra loro. Inoltre Teofrasto affronta il problema del sacrificio partendo dalla constatazione pacificamente ammessa d'una degenerazione della vita: per questo, dalle antiche offerte fatte coi frutti della terra si era passati, per vari motivi, ma tutti non belli<sup>29</sup>, all'uccisione di esseri viventi — e mentre quelle erano accettabili, questa va assolutamente respinta. La stessa constatazione dominava il dialogo aristotelico, se i primi uomini, legati alla divinità, non potevano non essere migliori di quelli che alla divinità s'erano ribellati e l'avevano addirittura rinnegata. È chiaro, quindi, che il bere, l'inebriarsi degli uomini, *μεθύειν*, perché fosse felice e portatore di gioia, supponeva un sacrificio, *θύειν*, quale s'addiceva a uomini veramente pii — e tale *θύειν* non consisteva nell'immolare vittime animate, ma nel bruciare erbe della terra. Probabilmente Aristotele accennava anche agli *ἄθυτοι* e agli *ἄθθτοι* come Teofrasto<sup>30</sup>, e contro questi ultimi ingaggiava una polemica non diversa da quella che appare nel *περὶ φιλοσοφίας*<sup>31</sup>. Ancora: Aristotele accenna ai santuari in cui i fedeli si recavano e in cui riposavano *ἐν οἷς ἔθυσαν ἱεροῖς διατελοῦντες* (par. 162): Teofrasto spiega che in tali santuari (*ἐν τοῖς ἱεροῖς* fr. 2 Pötscher) si conservava il fuoco, il quale per sua essenza era quanto mai simile agli dèi. Infine Aristotele esige che i partecipanti al sacrificio siano puri d'anima e di corpo: Teofrasto torna a lungo sul problema e sottolinea come le primizie più accette agli dèi sono «la mente pura e l'anima priva di passioni, *νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής*» (fr. 8 Pötscher: cfr. pure i fr. 9 e 10).

Si potrebbero aggiungere altri punti di contatto tra i due scritti, ma bastano quelli riportati per comprendere come fossero, l'uno e l'altro, espressione d'una stessa visione della vita. Il che non vuole pregiudicare in nessun modo il problema della datazione del *περὶ εὐσεβείας*. Tale opera è quasi certa-

mente posteriore al *Simposio* aristotelico e tuttavia, ripeto, si colgono in entrambe gli stessi problemi, atteggiati, per di più, in formule quasi uguali. Insomma, si può asserire che la seconda dimostrazione di Filone deriva, sia pure mediatamente, da Aristotele. Un convitato tracciava la storia del convito, cominciando dalle prime manifestazioni, legate alle cerimonie religiose e, venendo a mano a mano ai tempi recenti, cercava di mettere in luce la consistenza di quel μεθύειν, il tema intorno a cui gravitava il dialogo. Tale μεθύειν in quei primi tempi aveva un carattere sacro, che più non esisteva o, per lo meno, tendeva a scomparire nei banchetti contemporanei. Se ne può cogliere un'eco forse nel περί μέθης di Teofrasto fr. 123 Wimmer, che ricorda un uso ancora vigente, la cosiddetta ἀγαθοῦ δαίμονος πρόποσις, che consisteva nell'offrire ai convitati durante il pasto un po' di vino pretto<sup>32</sup>. Il Boyancé<sup>33</sup> ha messo a confronto il brano di Filone con passi analoghi della vita di Pitagora scritta da Giamblico (soprattutto parr. 96 sgg.) e ha rilevato come ci sia tra le due descrizioni una forte simiglianza: basterebbe pensare a quell'atmosfera mistica riscontrabile nelle due concezioni della vita, che fu, forse, uno dei motivi, non certo l'unico, per cui la scuola peripatetica, in primo luogo Aristotele, s'interessò del pitagorismo.

La terza argomentazione fa appello a una differente etimologia di μέθη: il vocabolo è messo in relazione con μέθεσις, distensione, riposo, rilassamento (cfr. μεθιέναι). Dal momento che il paragrafo fissa un uso buono e uno non buono del vino e, dunque, delle cose, a seconda che siano in mano a stolti (ἄφρονες) o a sapienti (ἔμφρονες) espressamente richiamati nel periodo seguente, il von Arnim pensa che derivi da una fonte stoica<sup>34</sup>. Ma si badi:

a) l'etimologia è presentata, rispetto alla precedente, non in maniera esclusiva, ma complementare: «dicono alcuni che l'ebbrezza, μέθην, non si dice così solo perché si ha dopo i sacrifici, ma perché è causa all'anima di distensione, μεθέσεως αἰτία» (par. 165). Dunque, l'una derivazione non vuole escludere l'altra, ma spiegare il vocabolo da un altro punto di vista.

b) La distinzione d'un uso buono e cattivo delle cose

non era solo un principio stoico: era un punto fondamentale anche della dottrina socratica, accettato e condiviso da Aristotele<sup>35</sup>.

c) Sempre Aristotele si diffonde a lungo, soprattutto nella *Politica*<sup>36</sup>, sulla μέθεσις, anche se non l'indica con tale vocabolo, non registrato dal Bonitz, bensì con ἄνεσις. Né si deve dimenticare che a *EN. VIII*, 11, 1160a 18 sgg. ha un fuggevole accenno alle associazioni dei compagni di tiaso e di banchetto, i quali si riuniscono per fare sacrifici agli dèi, distribuire loro onori e a se stessi svaghi gioiosi. Anche qui il sottinteso religioso è pienamente presente.

d) Il Boyancé ha infine richiamato l'attenzione degli studiosi su *Athen. VIII*, 363b sgg.<sup>37</sup> in cui torna l'etimologia di μέθυ in rapporto a μεθήμι, «lascio andare, libero, rilascio», e il brano, che recensisce, insieme a questa, altre etimologie, ad es. di θίασος, εἰλαπίνη, εὐωχία etc. non ha alcun colorito stoico. Non senza motivo egli rimanda al περὶ ἑορτῶν di Teofrasto. Stando così le cose, l'osservazione del von Arnim non è affatto decisiva, e questo, allora, ci permette di supporre che il libretto stoico-peripatetico, fonte di Filone, accanto a μεθύειν inteso come μετὰ τὸ θύειν, potesse registrare μέθη intesa come μεθέσεως αἰτία. L'importanza della posizione aristotelica o, più in generale, peripatetica si coglie nelle pagine che il Boyancé<sup>38</sup> consacra allo studio del rapporto festa-riposo, quale è prospettato da altri scrittori greci, Strabone, Plutarco, altri, che riprendono il tema e ne illuminano le componenti religiose, come aveva fatto già Aristotele.

Possiamo considerare appartenenti alla sezione storica i fr. 5 e 4. Il fr. 5 tratta delle seconde mense. Come si sa, terminato il pasto vero e proprio, si toglievano le mense e si preparavano le δεύτεραι τράπεζαι, le «secundae mensae» dei Latini, durante le quali si continuava sì a mangiare e a bere, ma cose di poca consistenza, che soprattutto accompagnassero il bere. Tali «cose», dice Aristotele, gli antichi le chiamavano τρογάλια, i moderni τραγήματα: di qui τραγηματισμός l'atto del mangiare τραγήματα, τραγηματίζειν il mangiare τραγήματα, per cui cfr. *EN. X*, 5, 1175b 12. Oltre che nel



frammento citato, τραγήματα ricorre in Aristotele solo in *Probl.* XXII, 6, 930b 12. Ivi tra molti quesiti si pone anche il seguente: «perché si devono mangiare i dolci? (τραγήματα)». Ed ecco la risposta: «forse per bere a sufficienza? Perché non si deve bere solo per la sete procurata dai cibi, ma anche dopo i cibi». Dunque si distingue tra sete procurata dai cibi che si consumano durante il pasto e sete procurata da ciò che si mangia dopo il pasto, e cioè dai τραγήματα. Τρωγάλια e τραγήματα derivano dalla stessa radice: cfr. τρώγειν aor. ἔτραγον (sull'alternanza ω/ᾱ cfr. J. KURYŁOWITZ, *L'apophonie en Indo-Européen*, Wrocław 1956, pp. 204-5): τρώγειν significa «ronger, brouter, manger des aliments crus» (BOISACQ, *DELG.* 988) come appare da *Hom. Od.* VI, 89-90, in cui il verbo è riferito alle mule di Nausicaa, le quali, liberate dal carro, si spingono lungo il fiume vorticoso a brucare il dolce trifoglio: τρώγειν ἄγρωστιν μελιηδέα. Secondo Aristotele τρωγάλια è più antico, τραγήματα è più recente e si allinea ad altre forme in ᾱ, come τραγηματίζω, τραγηματισμός di cui s'è detto (cfr. FRISK, *GEW.* II, 939). Però, non possiamo dimostrare con sicurezza la validità dell'asserzione aristotelica relativa alla recenziorità di τραγήματα rispetto a τρωγάλια, data l'estrema scarsità di attestazioni di quest'ultimo termine (cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1977 s.v. tom. IV, 1 p. 1142), oltre al fatto che sostantivi in -μα si ritrovano già in Omero. Piuttosto, il particolare che Aristotele si soffermi su una questione di lingua, fissando l'antica e la nuova denominazione d'un costume molto comune, quale le *secundae mensae*, fa pensare che nel *Simposio* il convitato che, s'è detto prima, tracciava la storia del convito, dovesse considerare anche le parti che componevano il convito, in rapporto probabilmente all'evoluzione della vita umana. La differenza cui il frammento accenna tra τράγημα e βρώμα, ἔδεσμα e τρωγάλιον, dice che nel dialogo si dovesse specificare il senso di tutti questi sostantivi, ciascuno dei quali comportava un discorso diverso e in sé e in rapporto all'ambiente nel quale si aveva. Le *secundae mensae* suppongono una società ormai evoluta, la quale ha abbandonato il primitivo modo di divorare i cibi crudi per abbracciare un regime di alimentazione diverso, pur riservando quello a

una determinata fase del banchetto<sup>39</sup>. Chi legga l'*Antica Medicina* del «Corpus Hippocraticum», soprattutto i primi capitoli<sup>40</sup>, avvertirà l'importanza dell'alimentazione nella vita dell'uomo e come la conquista di un regime dietetico meno ferino sia un fenomeno di civiltà. Per un pensatore come Aristotele che calava le diverse realizzazioni dell'uomo nel tessuto storico, come s'è già detto, pure il «mangiare», oltre che il «bere», poteva essere uno dei temi da affrontare in un'opera sul banchetto.

Il fr. 4 presenta un Androne (o Arconide) di Argo, personaggio eccezionalmente resistente alla sete. Non sappiamo in quale contesto potesse essere inquadrato, anche perché, in una discussione sul mangiare e sul bere, moltissime erano le occasioni di presentare un personaggio che riusciva a non bere, senza venir meno ai suoi doveri. Importa piuttosto notare come Androne ricordi l'Euribato del  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta\varsigma$ , il Filosseno dell'*EE* e dell'*EN*, altri che compaiono nell'opera di Aristotele, personaggi d'un'umanità comune e tipica nello stesso tempo, degni quindi d'essere studiati dal filosofo.

## 3.

## I FRAMMENTI «SCIENTIFICI»

I frammenti 6-12 trattano in prevalenza di questioni collegate al banchetto da un punto di vista scientifico. Di natura composita è il fr. 6. È tolto da una lettera dello ps. Giuliano ed esalta l'azione digestiva del fico, un argomento che rientrava in pieno nelle discussioni conviviali, se nel *Simposio* senofonteo IV, 7-9 si loda la cipolla condimento al bere e se Epicuro, secondo Ateneo V, 187c (USENER, *Epicurea* p. 115) discute sulla dispepsia e sul modo di evitarla. Ciò giustifica la collocazione del frammento sotto il *Simposio*, anche se l'Heitz lo pone tra i *Problemi*<sup>41</sup> — e non senza un qualche fondamento, se si pensa ai tanti quesiti che sul fico ritornano in tale opera. Preferibile, comunque è l'altra collocazione, soprattutto in vista del richiamo di Epicuro. Aristotele tratta spesso del fico: ne esalta la dolcezza, il potere nutritivo non solo per

l'uomo ma anche per le bestie<sup>42</sup>, muove varie questioni al riguardo<sup>43</sup>: osserva pure che in seguito a determinati innesti sviluppa molto fumo<sup>44</sup>. Se si ricorda come Teofrasto sottolinea l'importanza della θυμίασις in rapporto al culto degli dèi, si potrebbe pensare che anche la seconda parte del frammento risalga ad Aristotele, o, per lo meno, a una fonte peripatetica. Subito dopo, infatti, il nostro brano continua con la citazione di Teofrasto che esalta la facilità con cui si può piantare il fico. Sembrerebbe quindi che lo ps. Giuliano in tutta questa parte sfrutti testi peripatetici.

Il fram. 7 ci è conservato da Ateneo in due forme che, secondo alcuni, non concordano pienamente. A 447a-b si dice che le bevande inebrianti (e, dunque, è ragionevole pensare, anche il vino) fanno cadere da tutte le parti, a 34 b che il vino fa cadere a faccia avanti. La non piena concordanza è forse dovuta al fatto che a 34b sono messi a confronto molto da vicino gli effetti prodotti dal vino e dalla birra, e, insieme, esasperati: di qui la forte contrapposizione tra i due in 34b, che non è mantenuta a 447 a-b. La discussione approda alla conclusione che il vino è καρηβαρικός, la birra καρωτικός.

Osserviamo dapprima la proprietà del vino. Καρηβαρικός ricorre qui soltanto in Aristotele<sup>45</sup>: è di etimologia trasparente (κάρα-βαρέω), ciò che grava la testa, ciò che produce la gravezza di capo. Καρηβαρεῖν, invece, è usato più volte<sup>46</sup>. Studiando il rapporto cuore (caldo) — cervello (freddo), Aristotele spiega come il cervello produca il sonno: esso raffredda il flusso del sangue che viene dal cibo e quindi «grava questa regione: per ciò chi dorme sente la testa grave» βαρύνει τὸν τόπον· διὸ τὴν κεφαλὴν καρηβαροῦσιν οἱ ὑπνώσσοντες<sup>47</sup>. In *Hist. anim.* IV, 8, 534a 1-4 si accenna a certi piccoli pesci che si nascondono sotto le pietre e che i pescatori cercano di prendere, colpendo le pietre stesse: «quelli fuggono e cadono nelle reti, il che indica che sentono il rumore e dal rumore sono appesantiti nel capo, καρηβαροῦντα ὑπὸ τοῦ ψόφου». Qualcosa di simile si dice a proposito dei delfini i quali, appesantiti nel capo dal rumore ὑπὸ τοῦ ψόφου καρηβαροῦντας provocato dai pescatori, si lasciano facilmente catturare<sup>48</sup>. Cfr. pure *de sens.* 444b 32.

Sulla birra abbiamo non poche testimonianze in Ateneo

447c-d. Taluni, egli dice, la chiamano βρῦτον (termine tracio da confrontare col lat. defrūtum, il mosto cotto, cfr. FRISK, *GEW.* I, 273): Ellanico (*FHG* I, 59 fr. 110) attesta che può essere di radici, ἐκ ῥιζῶν, e che i Traci la bevono d'orzo, ἐκ τῶν κριθῶν: cfr. fr. nota 27. Quanto a καρωτικός si noti: κάρως compare solo a *Problem.* III, 17, 873b 14 (BONITZ *I. A.* 366 B 45), mentre più spesso compare il verbo καρῶω nel significato preciso di «stordire, essere colpito da stordimento»<sup>49</sup>. Dice Arist. *Hist. Anim.* VIII, 20, 602b 23 a proposito dei pesci di fiume e di lago che non vanno soggetti a epidemie, bensì a talune malattie loro proprie: «così il siluro, soprattutto al momento della canicola, poiché nuota in superficie, è colpito da insolazione, e resta stordito da un colpo di tuono violento καὶ ὑπὸ βροντῆς νεανικῆς καροῦται». Lo stesso in *de mir. ausc.* 832a 3: «le api non riescono a sopportare l'odore dell'unguento ma ne sono stordite ὑπὸ μύρου καροῦσθαι». Il fenomeno κάρως è studiato da Galeno che, pur distinguendo le non poche forme in cui si presenta e le diverse cause che lo producono, indica come effetto comune a tutte l'insensibilità e l'immobilità del corpo<sup>50</sup>.

Aristotele non lo studia *ex professo*, ma i brani citati sono concordi nel definirne l'ambito: era, ripeto, un intontimento, uno stordimento, una confusione simile a quella prodotta da un colpo. Nel brano dei *Probl.* III, 17<sup>51</sup> si accenna all'aria che, entrando nel corpo degli avvinazzati, è spinta dal vino nella parte superiore e qui produce stordimento e dolore di testa τὸν κάρων καὶ κραιπάλην ποιεῖ. In conclusione, lo stordimento a cui allude Ateneo, e cioè ὁ κάρως, non è del tutto uguale alla gravezza di testa o καρηβαρία. Questa è prodotta dal vino e pertanto l'ubriaco ciondolerà col capo da ogni parte e si butterà a giacere come che sia, in qualunque posizione, perché, ripeto, cade da ogni parte, anche se Athen. 34b privilegia la parte anteriore. Ciò va inteso alla luce di quanto s'è detto, non in senso esclusivo, ma come indizio di un accadimento generalizzato. La birra, invece, produce uno stordimento che spinge l'ubriaco a gettarsi a dormire supino. In altre parole sembra che, mentre la gravezza di testa urge o sul davanti o su tutte le parti della testa, nello stordimento l'appesantimento coinvolga soprattutto la parte posteriore: di qui

il doppio modo di dormire. Di tali problemi, comuni a più campi d'indagine (naturale, sociale, pedagogico etc.) Aristotele parla in più d'un'opera e forse più specificamente trattava, a quanto si può dedurre, nel *περὶ τροφῆς*, citato in *de somno* 456b 6 (Cfr. ARISTOTELE, *I piccoli trattati naturali*, a c. di R. LAURENTI, Bari 1971, p. XVIII sgg.).

I frammenti 8 e 9a trattano della proclività all'ebbrezza nei giovani, nei vecchi, nelle donne. Non sappiamo se Ateneo e Plutarco che ce li hanno tramandati avessero davanti la stessa pagina di Aristotele. Probabilmente sì, visto che citano la stessa fonte, il *περὶ μέθης*, e che il fr. 8 è generale e studia l'ebbrezza non solo nei giovani e nei vecchi, ma anche negli animali: si può pensare che accennasse anche alle donne — vedremo in che modo. D'altra parte Plutarco in 9a si serve dello spunto aristotelico per formulare una domanda che costituisce la questione da discutere nel banchetto<sup>52</sup>: quindi poteva, anzi, doveva adattare il brano aristotelico ai suoi intenti: di qui l'evidenziare vecchi e donne, messo da parte il resto.

Ma c'è un altro problema d'una certa importanza a proposito del fr. 9a: si può cioè credere alle parole di Floro, che Aristotele non spiegasse la ragione dei problemi che affrontava e si limitasse quindi a dire soltanto che i vecchi sono i più soggetti all'ebbrezza, le donne le meno soggette? Si badi bene:

a) Aristotele in genere non si comporta così: spiega quel che afferma, tant'è vero che Floro «si stupisce» d'un tale agire. Né è vero d'altronde che Aristotele non dicesse niente in proposito, perché, per lo meno, dei vecchi e dei giovani, qualcosa diceva, come prova il fr. 8. Va aggiunto, però, che in genere anche in *Problem. III*, dedicato tutto al vino e all'ebbrezza, il soggetto dell'osservazione di Aristotele resta l'uomo, giovane o vecchio o maturo: non v'è accenno alla donna. Ciò non significa che della donna non dicesse niente: bastava saper fare deduzioni intelligenti, come, vedremo, farà Silla nel suo intervento;

b) per quel che riguarda le donne, non si trattava di spiegazione peregrina, perché sulla loro natura, sulla loro complessione, sul rapporto che generalmente hanno in loro gli

elementi costitutivi, il pensiero di Aristotele è ben noto<sup>53</sup>. Era facile di qui trarre una conclusione in rapporto all'ebbrezza;

c) Silla, un altro convitato, accoglie la questione formulata da Floro e cerca di risolverla. Comincia dalle donne e adduce vari argomenti. Primo: la costituzione del corpo delle donne. Esso è generalmente umido, per cui il vino, quando entra in loro, si diluisce e perde forza. Secondo: il modo in cui generalmente esse bevono: le donne bevono tutto d'un fiato, di guisa che il vino non resta nel loro organismo, ma l'attraversa soltanto, spinto dallo slancio col quale vi è immesso. Tale argomento è introdotto dalla frase: «che anzi si può prendere qualcosa da Aristotele stesso»: ἔστι δὲ τι καὶ παρ' αὐτοῦ λαβεῖν Ἀριστοτέλους. Non è inutile chiedersi da dove Silla abbia attinto tale spiegazione, che rispondeva perfettamente alla domanda suggerita da Aristotele e alla quale, secondo Floro, Aristotele non aveva risposto. Non si sfugge al dilemma: o Silla si riporta al περὶ μέθης o a un'opera che non è il περὶ μέθης. Il secondo corno è stato sostenuto dal Rose<sup>54</sup>, per il quale l'allusione sarebbe ai *Problem.* III, 21, 874a 22-28, in cui torna la questione posta da Floro e alla quale si dà la stessa risposta. Il primo corno, invece, è stato di recente prospettato dal Fuhrmann<sup>55</sup>.

Penso che sia nel vero il Fuhrmann, anche se non adduce argomenti per dimostrare la sua posizione<sup>56</sup>. Si consideri:

1. il capitolo di Plutarco si apre con l'espressa citazione del περὶ μέθης di Aristotele, nel quale si coglie una qualche deficienza. È supposizione logica, mi pare, che anche in seguito un altro rimando ad Aristotele, a proposito della stessa materia, sia tolto dalla stessa opera, a meno che argomenti solidi non ne dimostrino la diversa provenienza.

2. Silla, cercando di risolvere la questione, cita un argomento, o meglio, lo spunto d'un argomento dovuto a Aristotele e cioè a colui che nel περὶ μέθης ha presentato la stessa questione di cui egli parla. Se lo punto sfruttato da Silla era adatto a sciogliere il problema che Floro aveva posto, e, per

di più, era mutuato dal *περὶ μέθης*, è ragionevole pensare che servisse o, almeno, potesse servire, in qualche modo, anche ad Aristotele per lo stesso scopo e che, quindi, si trovasse nella stessa opera. Per Silla tale spunto era la tessera che opportunamente inserita tra le altre avrebbe potuto servire a presentare l'argomentazione nella sua compiutezza. E, infatti, sia prima che dopo tale spunto, addurrà altri argomenti. Conosciamo il primo e il secondo: ecco il terzo. Dato l'afflusso continuo degli umori verso il basso ventre dovuto al fenomeno delle mestruazioni, è probabile che il corpo delle donne sia solcato da moltissimi canali nei quali s'infiltra il vino senza sostare negli organi principali, la cui perturbazione produce l'ebbrezza. Di conseguenza, per tentare una risposta al problema, Silla farà appello a tre argomenti, una circostanza, questa, che va tenuta presente.

3. Rilevante è il confronto tra le parole che Silla attinge da Aristotele e *Problem.* III.

PLUT. 650 b-c

τοὺς γὰρ ἄθροον καὶ ἀπνευστί πίνοντας, ὅπερ ἀμυστίζειν ὠνόμαζον οἱ παλαιοί, φησὶν (*sic.* Ἀριστοτέλης) ἥκιστα περιπίπτειν μέθαις· οὐ γὰρ ἐνδιατρίβειν τὸν ἄκρατον αὐτοῖς, ἀλλ' ἐξωθούμενον ῥύμη διαπορεύεσθαι διὰ τοῦ σώματος· ἐπεικῶς δὲ τὰς γυναῖκας ὀρώμεν οὕτω πινούσας

*Probl.* III, 874 a 22-28

διὰ τί, ὅταν ἀθρόως πίνωσι, ξηρότεραι αἱ κοιλίαι γίνονται, ὅτε δεῖ ὑγραίνεσθαι μᾶλλον ὑπὸ τοῦ πλείονος; Ἦ ὅτι τοῦ μὲν πολλοῦ καὶ ἀθρόου οὐ κρατεῖ ἡ κοιλία, ἀλλ' εἰς τὸν αὐτοῦ ἔρχεται τόπον ἀπαθές; ἔστι δ' ὑγροῦ τόπος ἀπέπτου ἡ κύστις· τοῦ δὲ ὀλίγου κρατεῖ καὶ πέττει, ὥστε μένον ὑγραίνει.

Va detto in primo luogo che Plutarco riferisce fedelmente il brano aristotelico: lo dimostra il *φησὶν*, seguito dalla frase oggettiva, la quale stabilisce insieme anche l'ambito della citazione: la citazione, cioè, termina là dove termina la frase

oggettiva. Per questo l'ultimo periodo ἐπιεικῶς . . . πινούσας è aggiunta di Silla, non deriva da Aristotele e perché è retto da un verbo diverso da φησίν, e cioè ὀρώμεν, che coinvolge l'intervento di Silla (di qui pure la prima persona plurale) e perché, se l'avesse asserito Aristotele, avrebbe dato una ragione ben precisa di ciò di cui invece Floro sostiene che non ha detto niente. Ciò conferma quanto s'è notato prima: Aristotele nel περὶ μέθης non si soffermava su un determinato modo di bere proprio delle donne o degli uomini: parlava in generale<sup>57</sup>. La deduzione sarà tratta da Silla.

Ancora: una lettura attenta delle *Questioni Conviviali* e dei *Problemi* e cioè dell'Aristotele del περὶ μέθης e dell'Aristotele dei *Problemi*, rileverà che non ci sono tra i due brani corrispondenze né di termini né di espressioni. Il pensiero, sì, è lo stesso, ma la forma in cui tale pensiero è calato è quanto mai differente nell'uno e nell'altro. In *Probl.* la questione è impostata su basi scientifiche e scientificamente risolta — si osservi il ricorrere di termini quali ἡ κοιλία, ἡ κύστις, πέττειν, ὑγραίνειν etc.: nel περὶ μέθης lo stesso pensiero è presentato in maniera nient'affatto scientifica, ma comune, dimessa — si osservi, ad es. quel διαπορεύεσθαι διὰ τοῦ σώματος, che riassume in modo molto piatto la descrizione precisa dei *Problemi*. Si badi pure a quell'insistere sul modo di esprimersi degli antichi, che ricorda gli stessi interessi linguistico-storici evidenziati nello studio del fr. 3. Tutto ciò avalla quanto s'è detto della distinzione tra opere essoteriche e esoteriche: il περὶ μέθης era un dialogo essoterico e, dunque, destinato alla divulgazione<sup>58</sup>: i *Problemi* erano rivolti principalmente a studiosi e, dunque, sfruttavano un linguaggio più puntuale e più tecnico.

Infine: il brano conservatoci da Plutarco contiene l'espressione περιπίπτειν μέθαις: tale cadere in ebbrezza era collegato al vino, e la questione, sappiamo dai fr. 7a-b, era agitata nel περὶ μέθης.

Se quel che s'è detto è vero, si dovrebbe concludere che l'argomento, al quale Silla accenna a 650b, derivi dal περὶ μέθης di Aristotele e che, pertanto, un tentativo di



spiegazione del problema c'era anche in tale opera. Va comunque ammesso che Silla, e cioè Plutarco, non sfrutta in tutto il cap. III, 650a-f soltanto il περὶ μέθης di Aristotele: lo dimostra la trattazione ch'egli riserva al secondo argomento, quello riguardante la facilità dei vecchi a cadere nell'ebbrezza: anche per risolvere tale problema egli ricorre a tre argomenti che sono di gran lunga più ampi e corposi del breve accenno che Aristotele dava nel περὶ μέθης (fr. 8). Insomma nel dialogo c'era solo uno spunto — e questo è indicato con molta chiarezza da Plutarco in due luoghi:

a) quando immette l'argomento dice: ἔστι δέ τι καὶ παρ' αὐτοῦ λαβεῖν Ἀριστοτέλους. Come si vede, non si tratta di un argomento intero, ma di un «qualcosa» che si doveva poi adattare al problema in discussione<sup>59</sup>;

b) si badi all'espressione di Floro 650a riguardo ad Aristotele che τὴν αἰτίαν οὐκ ἐξεργάσατο, μηδὲν εἰωθῶς προίεσθαι τῶν τοιούτων. C'interessa la prima parte dell'espressione. Il Fuhrmann traduce: «n'en eût pas cherché la raison». Il Ross: «did not work out the reason». Dübner: «causam non explicavisset»<sup>60</sup>. Più o meno nella stessa forma gli altri<sup>61</sup>. Si può notare<sup>62</sup> che il preverbo ἐκ in senso vuoto indica anche il completamento d'un'azione. Così Deianira in SOPH. *Trach.* 706, quand'è ormai consapevole della tremenda azione che ha compiuto inviando al marito il manto imbevuto del sangue di Nesso, esclama: ὄρω δέ μ' ἔργον δεινὸν ἐξεργασμένην: «vedo che ho compiuto, che ho portato a termine, che ho realizzato un'opera scellerata». Quest'esempio può aiutarci a comprendere la frase di Plutarco. Aristotele, osserva Floro, ha cercato di addurre cause e motivi per spiegare l'ebbrezza delle donne e dei vecchi: non v'è riuscito in tutto, non ha dato un quadro sufficientemente completo di tali motivi, per cui la trattazione risulta monca, cosa ch'egli non è solito fare. Quindi le traduzioni riportate della frase di Floro non sembrano adeguate, perché tradiscono in parte il suo pensiero: egli desiderava una trat-

tazione più vasta dell'argomento. In effetti il fr. 8, che parla appunto del motivo per cui i vecchi e i giovani s'inebriano molto presto, non si può dire che lo svolga e l'esamini in maniera adeguata: il tutto è ridotto a poche parole. Manca, soprattutto, quel supporto scientifico che si trova in altre opere, ad es. nei *Problemi*. Per questo Silla ricorrerà ad altri argomenti e cercherà così di completare la dimostrazione che solo *in nuce* aveva trovato in Aristotele.

Per concludere, alla domanda che ci siamo posti all'inizio, se cioè si deve credere alle parole di Floro, possiamo rispondere che, premessa l'interpretazione data, Floro non mentisce e, pertanto, è credibile: Aristotele diceva poco sull'ebbrezza dei giovani, poco sull'ebbrezza dei vecchi, poco, se non niente, sull'ebbrezza delle donne, in quanto le considerava insieme agli altri. Non per niente in Plutarco accenna a τὸς ἄθροον καὶ ἀπνευστὶ πίνοντας. Silla, come s'è detto, farà la precisazione, correggendo in certo senso Aristotele stesso. Ciò posto, s'intende come il secondo argomento addotto da Silla derivi precisamente dal περὶ μέθης e come tale lo si è riportato tra i frammenti al num. 9b.

I frammenti 10 e 11 parlano di tipi particolari di vini: più interessante il fr. 12 che affronta il problema della natura del vino: il vino è caldo o freddo? Che il vino sia caldo è indiscusso per Aristotele: cfr. *Problem.* III, 1: θερμοῦ ὄντος τοῦ οἴνου; 6: θερμοῦ ὄντος τοῦ οἴνου; 9: ὑπὸ τῆς θερμότητος τοῦ οἴνου; 23: δοκεῖ γὰρ ὁ τ' οἶνος τῶν θερμῶν εἶναι τὴν φύσιν; 26: ἔστι δ' ὁ μὲν οἶνος θερμομαντικός ... ὁ δ' οἶνος θερμομαντικώτατος, etc. Alla luce di questo e secondo una retta interpretazione, il brano di Plutarco dice solo che nel passaggio d'un'opera di Aristotele si toccava la questione della «freddezza» del vino, questione ben comprensibile se si vogliono spiegare tanti fenomeni concomitanti al bere e nei quali sembra dominare il freddo ben più del caldo. Alcuni di tali problemi Aristotele li affronta in *Probl.* III e, dopo lui, non pochi altri li riprenderanno, tra cui Epicuro, che Plutarco ricorda nel brano che stiamo esaminando, subito dopo Aristotele. Per questo non fu difficile a

Plutarco mettere insieme nelle *Questioni Conviviali* il suo capitolo sul vino, riprendendo i temi più discussi in proposito senza trascurarne nessuno e tenendo d'occhio i suoi predecessori, soprattutto Aristotele. In effetti non sarebbe impossibile cogliere tracce d'una dipendenza plutarchea da Aristotele, in particolare dall'Aristotele dei *Problemi*: certi passaggi obbligati (relazione tra vino e amplesso, somiglianza tra ubriaco e vecchio, somiglianza tra gli effetti prodotti dall'ubriachezza e dal freddo, relazione tra vino e cicuta etc.) tornano regolarmente nelle due trattazioni e avallano la tesi della dipendenza, tesi che, del resto, Plutarco stesso suggerisce con la citazione di Aristotele. Si potrebbe pensare che anche per il nostro luogo Plutarco si riporti ai *Problemi*: ma in quest'opera un problema nella forma in cui è posto nelle *Questioni conviviali* non ricorre: di qui il ripiegare sull'altra ipotesi che, cioè, il riferimento sia al περὶ μέθης. Questo dialogo, trattando dell'ebbrezza, doveva prendere in esame il problema del vino, causa dell'ebbrezza: inoltre, era stato citato da Plutarco in *Quaest. Conv.* III, 3 e, dunque, un'ulteriore citazione, due capitoli dopo, a III, 5, non era illogica.

Quindi a un certo punto il περὶ μέθης trattava della freddezza del vino: ma in che modo, sotto quale aspetto, in quale ampiezza? Se nei *Problemi* Aristotele non deroga alla sua posizione fondamentale che il vino è caldo<sup>63</sup>, e cerca di risolvere tutti i quesiti senza mai intaccarla, non si vede perché l'avrebbe fatto nell'altra opera: di conseguenza anche nel περὶ μέθης Aristotele avrà tenuto la stessa posizione. Ma il metodo ch'egli sempre segue, di recensire e vagliare le opinioni altrui per inquadrare storicamente il tema che tratta, poté portarlo, anche riguardo al vino, a parlare di coloro che sostenevano il contrario e, cioè, che il vino era freddo<sup>64</sup>. Né si deve dimenticare che Aristotele non studia solo il vino pretto, ἄκρατον: c'è anche l'esame del vino acquoso, comunque risulti tale acquosità, sia cioè ingenita nel vino (ὁ ὑδάρης οἶνος) o procurata mediante l'aggiunta di acqua (ὁ κεκραμῆνος). Il vino acquoso non ha la stessa consistenza dell'ἀκρατον, non è come l'altro compatto, bensì più leggero (λεπτόν,

*Probl.* III, par. 3, 18 etc.) e quindi non conserva il calore gagliardo dell'altro. Per esso poteva porsi, sia pure con molti riguardi, la questione della «freddezza» del vino, non certo in quanto era freddo per natura, ma in quanto non aveva quel calore che al vino generalmente compete. Tale distinzione può spiegare il fr. 221 Rose<sup>3</sup> p. 172, risalente a Galeno *de simpl. med.* IV, 661 e che giustamente il Rose ha collocato sotto il titolo «Problemi fisici». Si parla dell'acidità del vino, delle cause che la producono e si vuole cercare il motivo per cui «il vino per natura freddo e debole» sia attaccato dal caldo ambiente. A un certo punto della dimostrazione si legge: «ma i discepoli di Teofrasto e di Aristotele (οἱ γὰρ περὶ Θεόφραστον καὶ Ἀριστοτέλην) . . . molte cose ci hanno insegnato e anche sui vini, che, cioè, soggiacciono a fenomeni simili a quelli del nostro corpo. Non vediamo forse che anche il nostro corpo, per quanto riguarda debolezza e forza, riceve giovamento e danno dalle stesse cose? Gli esercizi violenti e il sole rendono più forti i corpi caldi e gagliardi, distruggono e annientano e raffreddano quelli che non sono tali: così riguardo ai vini, quelli che sono caldi per natura, un movimento di ventilazione, il calore del sole, la fiamma d'un fuoco vicino li fanno maturare più presto, mentre quelli più freddi e acquosi sono costretti da queste stesse circostanze a dimostrare la loro intrinseca debolezza e a subire più presto quel che più tardi avrebbero dovuto subire. Ogni cosa è conservata nella sua propria natura dal proprio calore, è distrutta dalla dismisura, sia cioè un calore anormale, sia un freddo eccessivo». Mi pare che alla luce di quanto si è avvertito a proposito del vino acquoso e di quello pretto, il brano sia pienamente comprensibile e rientri nell'orizzonte aristotelico: si badi, ripeto, all'accostamento molto significativo «vini freddi e acquosi» ὄσοι δὲ ψυχρότεροι εἰσι καὶ ὑδατωδέστεροι, di contro a quelli di natura più gagliarda e calda.

## 4.

## CONCLUSIONE

Quel che s'è detto dimostra a sufficienza la natura, l'ampiezza, la complessità del *Simposio* aristotelico. Era un dialogo centrato sul vino, e, più particolarmente, sull'effetto primo del vino, l'ebbrezza. Di qui la ricerca in campo storico (la storia del simposio, le regole del simposio, le parti del simposio, la degenerazione del simposio<sup>65</sup>, l'atteggiamento degli uomini comuni o eccezionali di fronte al bere etc.) e in campo scientifico (l'ebbrezza prodotta dalle varie bevande, vino e birra, l'ebbrezza in rapporto ai giovani, ai vecchi, alle donne e agli animali, l'ebbrezza in rapporto ai vari tipi di vino, il modo di bloccare l'ebbrezza etc.). Chi legge il *Simposio* platonico dopo quello senofonteo non può non avvertire l'immensa differenza che li divide: c'era forse la stessa differenza tra l'opera di Aristotele e quella di Platone? Probabilmente no. Nessun frammento dell'opera aristotelica denuncia il tentativo della trattazione d'un tema metafisico quale l'eros. Non si poteva affrontare un simposio insistendo sulle orme di Platone. Platone aveva creato un lavoro unico, irripetibile: Aristotele lo comprese appieno. Del resto, c'erano tanti problemi che durante il banchetto si potevano trattare e che rispondevano più da vicino all'impostazione culturale dell'Academia. Su questa via si posero Aristotele e coloro che lo seguirono. Che ci fosse qualche analogia con l'omonimo dialogo platonico è possibile: che però l'opera aristotelica fosse «piena di analogie» con l'altra, come pretende il Moraux<sup>66</sup>, non è affatto possibile, anche perché tali analogie vengono solo ipotizzate, non spiegate. Non solo, ma l'affermazione è addirittura contraddetta da quel che a buon diritto il Moraux aggiunge: «d'après les fragments, on voit que les convives discutaient des questions d'interprétation homérique, ainsi que l'on avait coutume de le faire dans l'école». Proprio la scuola, dominante nel *Simposio* aristotelico, rendeva impossibili tante analogie col *Simposio* platonico, che non respira l'aria della scuola, come s'è visto, ma la vita. In realtà il *Simposio* aristotelico aveva ben poco di simile a quello platonico: non erano gli stessi i convitati, non

le discussioni, non l'andamento. Era, in effetti, un banchetto tacito, compassato, austero, privo della gioiosità del vino, del riso, degli scherzi, il prolungamento di discussioni già avviate tra le pareti della scuola con la stessa serietà, con lo stesso sussiego. Era, inoltre, dominato da una profonda religiosità: gli atti più comuni della vita umana, il bere, il mangiare, lo svago si riportavano a riti sacri. Tale osservazione è di notevole importanza perché conferma quanto s'è detto dei rapporti *Simposio*: *περὶ φιλοσοφίας*, in cui il problema religioso aveva una parte cospicua. Ora il *περὶ φιλοσοφίας* lo si riporta agli ultimi anni del discepolato di Aristotele presso Platone<sup>67</sup>: più o meno nello stesso lasso di tempo sarà da collocare il *Simposio*. Con tale sua divisa inconfondibile l'opera aristotelica poteva guadagnarsi un suo proprio spazio nell'abbondante letteratura simposiaca<sup>68</sup> e costituire un punto di riferimento per tutti quelli che avrebbero ripreso il tema.

## NOTE

<sup>1</sup> ROSE<sup>3</sup>, p. 11 scrive in nota: «συμπόσιον ego: συλλογισμων (sic) A (— μῶν α)» titolo, questo, del tutto incomprensibile in tale collocazione.

<sup>2</sup> HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 44 e 64. Molto critico si mostra l'Heitz riguardo al περὶ μέθης, se avanza addirittura il dubbio sulla possibilità d'un eventuale scambio di paternità, per cui l'Aristotele autore del περὶ μέθης sarebbe per errore l'Antistene che scrisse un περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ Κύκλωπος (D.L. VI, 18). ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 116, 119 considera separate le due opere: la stessa separazione compare in ROSE<sup>2</sup>, pp. 1493-95. In ROSE<sup>3</sup>, p. 97 sgg. invece, i due scritti sono accomunati sotto l'unico titolo συμπόσιον ἢ περὶ μέθης.

<sup>3</sup> Cfr. introd. § 5.

<sup>4</sup> Cfr. HUG in P.W. RE. 2R. IV, 1266-70.

<sup>5</sup> Cfr. Theophr. CXVI WIMMER con Arist. fr. 10 (a proposito del vino); Theophr. CXVII con Arist. fr. 1 e 2 (a proposito delle leggi del banchetto); Theophr. fr. CXVIII e CXXII con Arist. fr. 3a e 3b (a proposito delle libagioni agli dèi). Non si vuole dire che i frammenti di Teofrasto e di Aristotele trattino sempre lo stesso argomento, ma solo che obbediscono alla stessa ispirazione, per cui, pur diversamente atteggiati, rientrano, gli uni e gli altri, in un'opera come il *Simposio* ovvero *sull'ebbrezza*.

<sup>6</sup> SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.* I, 2, p. 17 sgg. Se, come è opinione comune, il *Simposio* fu scritto intorno al 385 a.C. (cfr. *Platon, Le Banquet* par L. ROBIN, Paris 1929, pp. XI sgg. Cfr. pure cap. IV, § 1, testo nota 36) Platone si trovava ad avere passato da poco la quarantina. Buone osservazioni sull'argomento in L.E. ROSSI, *Feste religiose e letteratura: Stesicoro o dell'epica alternativa*, in «Orpheus» NS. 4 (1983) pp. 5-31.

<sup>7</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platon III*, 28 osserva a ragione che nel *Fedone*, come nel *Simposio*, si raccolgono la commedia e la tragedia della vita, di cui

Socrate parla in *Filebo* 50b. Cfr. pure VON WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin 1920, I, pp. 356-57.

<sup>8</sup> Per tutta questa parte cfr. P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, p. 167 sgg. Sull'importanza del simposio nel circolo socratico cfr. L. ROSSETTI, *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico* in «Ancient Society» 7 (1976) pp. 29 sgg. ATENEVO V, 186b attesta che «ai filosofi piaceva raccogliere intorno a loro i giovani per spassarsela secondo una determinata legge (πρός τινα τεταγμένον νόμον εὐωχεῖσθαι: sul verbo che dovette essere specifico in tale accezione cfr. tra gli altri XEN. *Mem.* III, 14, 7). E ci furono 'leggi conviviali' συμποτικοὶ νόμοι di Senocrate nell'Academia e di Aristotele». E a I, 3f sottolinea che lo stesso fece anche Speusippo: cfr. SPEUSIPPO, *Frammenti* a c. di M. ISNARDI PARENTE cit., pp. 232-33. Cfr. ancora W. JAEGER, *Aristotele*, p. 428, e U. VON WILAMOWITZ, *Antigonos von Charistos* in «Philol. Untersuch.» Berlin 1881, pp. 264 sgg.

<sup>9</sup> Alessi in ATHEN. II, 39b (fr. 283-84 Kock) esalta il vino perché rende quanti ne bevono in grande quantità «amanti delle lettere» φιλολόγους πάντας ποιεῖ τοὺς πλείονα / πίνοντας αὐτόν. Cfr. pure PLATO, *Phaedo* 89c sgg.

<sup>10</sup> E non le avrebbe affrontate perché risalivano a un tempo ormai passato e superato da lui, cioè al tempo delle prime indagini naturali, a proposito delle quali cfr. *Phaedo* 96a sgg. Se si pensa a quel che Socrate attesta nel *Fedro* platonico 229d sgg. sulla inutilità di studiare i problemi che stanno fuori dell'uomo, quando non si conosce se stessi, si comprende subito che Senofonte ha utilizzato una fonte diversa da Platone. Tale fonte, qualunque essa sia, doveva collocare Socrate in una dimensione diversa da quella di Platone e presentarlo più attento a quelle ricerche «scientifiche» che dominavano nell'Academia. In tal modo il nuovo spirito scientifico che si era imposto nella scuola platonica, era riportato a Socrate, maestro non solo di teoresi metafisica e morale, ma di ricerche in ogni campo del sapere.

<sup>11</sup> «Senofonte e Platone all'inizio delle loro composizioni spiegano la causa del simposio e quali ne sono i partecipanti. Epicuro non definisce né il luogo né il tempo, non fa premessa alcuna: bisogna quindi indovinare come mai un uomo, all'improvviso, presa una coppa, prospetti quesiti scientifici, come se parlasse in una diatriba» USENER, *Epicurea*, p. 115.

<sup>12</sup> Per rendersi conto di quanto fosse comune in Grecia il tema vino-simposio, e di rimbalzo l'ebbrezza che al vino si riporta, si legga ATHEN. II, 35a-40d. Tra gli autori addotti da Ateneo va ricordato il medico Mnesiteo di Atene, che studiò e usò il vino come farmaco. Cfr. *Mnésithée et Dieuchès* par J. BERTIER, Leiden 1972, pp. 57 sgg. Aristotele stesso, *Protr.* fr. 14 Ross,



usa l'esempio del vino per spiegare καθ' αὐτό e συμβεβηκός.

<sup>13</sup> E. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 540 sgg.

<sup>14</sup> E. BIGNONE, *Arist. Perd.* ibid., P. MORAUX, *Listes*, p. 33, ROSS, *Fragm. Sel.*, pp. 8-15, GOHLKE, *Fragmente*, pp. 112-113, GIANNANTONI, *Aristotele* IV, p. 699. Quanto al Rose cfr. testo n. 2.

<sup>15</sup> Che Aristotele sia stato attento ai fenomeni storici e che, in particolare, abbia sentito la necessità di collocare nella storia le diverse espressioni dello spirito umano, nonostante le differenti posizioni degli studiosi, lo dimostrano, soprattutto le *Costituzioni* e il I libro della *Metafisica* e del *de anima*. Le *Costituzioni* cercano di ricostruire la storia delle varie politeiai di Grecia e delle poleis più importanti non greche; la seconda e la terza opera vogliono essere una messa a punto delle posizioni di quanti l'avevano preceduto nella ricerca della causa delle cose e del problema dell'anima. Rivelano tutte un intelletto che vuol seguire lo svolgimento d'un problema nel corso del tempo, dunque, un intelletto fortemente storico, nonostante le deficienze e le parzialità che si sono volute scorgere in tali trattazioni. Non per niente Aristotele loda chi è «sinottico». E lo storico dev'essere «sinottico». Lo stesso intelletto si rivela in non pochi luoghi del *Corpus*, ad es. in *Pol.* VII, 10, 1329b 5 sgg. in cui è tracciata la storia dei sissizi: anche di qui appare il bisogno di 'storicizzare' un fenomeno. (Cfr. in proposito R. WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., p. 87 sgg., K. VON FRITZ, *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtschreibung* in «Entretiens sur l'Antiquité Classique», Vandoeuvres-Genève 1956 tom. IV, p. 85 sgg. e V. CILENTO, *Premessa storica al pensiero antico*, Bari 1963, pp. 42-47). Il brano della *Politica* è probabilmente tolto da un'opera che sui sissizi Aristotele aveva composto: i cataloghi di Diogene Laerzio n. 139 e dell'Anonimo n. 130 riferiscono di lui un'opera dal titolo νόμοι συστατικοί che il Rose<sup>3</sup> nel catalogo laerziano corregge in νόμοι συσσιτικοί, mentre lo lascia inalterato nell'altro. Sul νόμος συσσιτικός cfr. ROSE<sup>3</sup> fr. 180-181. C'è chi ha voluto accostare tali νόμοι al περί συσσιτίων ἢ συμποσίων del Catalogo Anonimo n. 161; ma cfr. MORAUX, *Listes*, p. 254 e R. WEIL, *Aristotelica* in «Revue de Métaph. et de Morale» 57 (1952), p. 455. Al di là del problema dell'identificazione, giova notare come il sissizio, al pari del simposio, Aristotele volesse «capire» dal punto di vista storico, documentandone così l'importanza sia nella società greca in generale, sia nella vita filosofica in particolare.

<sup>16</sup> È nota a tutti l'importanza di Omero, maestro in ogni campo dello scibile. Cfr. *Eustathii Comm. ad Homeri Iliadem*, curavit M. VAN DER VALK, Lugduni Batav. 1971 vol. I, proemio, pp. 1-8, e P. VICAIRE, *Platon critique littéraire*, Paris 1960, pp. 100-03. Tanto più che Omero torna più volte a descrivere banchetti: cfr. *Il.* I, 584-604 (il banchetto degli dèi); IX, 200 sgg. (il banchetto offerto da Achille ad Aiace e ad Odisseo); XXIII, 29 sgg. (il banchetto offerto da Achille in onore del morto Patroclo); *Od.* I, 104 sgg.

(uno dei tanti banchetti dei proci); *Od.* IV, 15 sgg. (il banchetto offerto da Menelao a Telemaco e al figlio di Nestore); *Od.* VII, 167 sgg. (il banchetto offerto da Alcino a Odisseo) etc. S'intendono tali ricorrenti descrizioni se le si rapporta a coloro che al banchetto si davano e alla vita che conducevano, eroi diversi dagli uomini che Omero vedeva e con i quali parlava, οἰοι νῦν βροτοί εἶσι: per loro il banchetto ornava ogni avvenimento dell'esistenza, soprattutto i più straordinari: cfr. *Tradition and Design in the Iliad* by C. M. BOWRA, Oxford 1968, p. 234 sgg.

<sup>17</sup> Per Seleuco cfr. B. A. MÜLLER in P.W. RE., 2R. II, 1251-6.

<sup>18</sup> Cfr. C. KERÉNYI, *La sacralità del pasto* in «Miti e Misteri» tr. it. Torino 1950, pp. 177-87; P. STENGEL, *Die Griechischen Kultusaltertümer*, München 1920, p. 67 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. in proposito REITZENSTEIN in P.W. RE. VI, 807-09: cfr. pure A. PAGLIARO, *Struttura e pensiero del 'Cratilo' di Platone* in «Nuovi Saggi di critica semantica», Messina-Firenze 1963<sup>2</sup>, p. 47 sgg.

<sup>20</sup> R. REITZENSTEIN, *Geschichte der Griechischen Etymologica*, Leipzig 1897, p. 188.

<sup>21</sup> Il brano ha inizio così: ἐκ μὲν θυσίας θοῖνα ... ἐκ δὲ θοῖνας πόσις ἐγένετο (ATHEN. II, 36c). Poi continua: «ma dal bere venne la gozzoviglia, dalla gozzoviglia il turpiloquio, dal turpiloquio la lite, dalla lite la condanna, dalla condanna le catene, il delirio, le punizioni».

<sup>22</sup> A Zenone va riportato il brano di D.L. VII, 118: «i 'buoni' berranno vino, ma non si inebrieranno: καὶ οἰνωθήσεσθαι μὲν, οὐ μεθυσθήσεσθαι δέ». Cfr. pure SVFr. I, n. 229, pp. 54-55. Come si vede, nel passo riportato, i due verbi, del «bere» e dell'«inebriarsi», sono tenuti separati, anche se l'uno richiama naturalmente l'altro: solo facendoli convergere nello stesso significato, si poteva tentare la soluzione prospettata da Filone.

<sup>23</sup> H. VON ARNIM, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin 1888 (Philol. Untersuch. XI Band), p. 101 sgg. cfr. pure ROSE, *Arist. Ps.*, p. 116.

<sup>24</sup> Su Ario Didimo cfr. H. DIELS, *Doxogr. Gr.*, p. 69 sgg. I. LANA, *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, p. 347 sgg. Il brano citato è in STOB. *Anthol.* ed. WACHSMUTH, II, 144.

<sup>25</sup> Cfr. *Der Akademiker Antiochos* von G. LUCK, Bern und Stuttgart 1953, pp. 21 sgg. e 45 sgg. Cfr. pure Cic. *Brut.* 315 (LUCK fr. 8) e fr. 11, 12 etc. Più recente E. DI STEFANO, *Antioco di Ascalona*, in «Momenti e Problemi di storia del platonismo» Università di Catania 1984, pp. 37-52.

<sup>26</sup> Per comprendere lo spirito religioso che informava le antiche feste paesane, oltre i rimandi alla nota 18, cfr. L. GERNET-A. BOULANGER, *Le Génie Grec dans la Religion*, Paris 1970<sup>2</sup>, pp. 35 sgg. Cfr. pure C. KERÉNYI, *La Religion Antique*, tr. fr. Genève 1957, p. 43 sgg.

<sup>27</sup> THEOPHRASTOS περὶ εὐσεβείας heraus. von W. PÖTSCHER, Leiden 1964. Cfr. pure W. PÖTSCHER, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden 1970, soprattutto, p. 112 sgg.

<sup>28</sup> ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως τῶν ἀπὸ γῆς θυμιατήριά τε ἐκάλουν καὶ τὸ θύειν καὶ θυσιάς: PORPHYR. *de abst.* II, 5 (fr. 2 PÖTSCHER). Θυμιάσις è l'atto del bruciare, del fumigare: BOISACQ, *DELG.* 356-57; FRISK, *GEW.* I, 692; θυμιατήριον è il vaso per le fumigazioni (Liddell Scott).

<sup>29</sup> PORPHYR. *de abst.* II, 9; tr. 4 PÖTSCHER.

<sup>30</sup> PORPHYR. *de abst.* II, 7; fr. 3 PÖTSCHER.

<sup>31</sup> I fr. 12, 13 ROSS, a sostegno dell'esistenza di Dio, erano forse rivolti contro quanti tale esistenza impugnavano, come gli «atei» platonici.

<sup>32</sup> «Quanto al vino puro che danno durante il pasto e che chiamano ἀγαθοῦ δαίμονος πρόποιον, Teofrasto nell'opera *Sull'ebbrezza* (dice) che ne offrono poco perché, gustandolo, vogliono solo ricordare la sua forza e il dono di dio, e lo danno quando sono sazi, perché ne bevano poco: e dopo avere adorato tre volte, lo prendono dalla mensa, come per supplicare dio affinché non compiano niente di brutto, non desiderino tale bevanda oltre misura, ma ne bevano quanto è onesto e utile». Cfr. pure *Thes. Gr. L. s.v.* e GOPPELT in *Theol. Wört. zum N. Testament*, Stuttgart 1959, VI, 135 sgg.

<sup>33</sup> *Le Culte des Muses* cit., p. 213 sgg.

<sup>34</sup> *Quellenstudien* cit., p. 125 sgg.

<sup>35</sup> «delle cose di cui si fa uso, possiamo servirci bene e male» *EN.* IV, 1, 1120a 4-5.

<sup>36</sup> *Pol.* VIII, 3, 1337b 42 sgg. Cfr. pure *EN.* VII, 8, 1150b 17 sgg. e X, 6, 1176b 32 sgg.

<sup>37</sup> *Le Culte des Muses* cit., p. 212 sgg. Il brano di Ateneo suona: «radunandosi (*scil.* gli uomini) per le feste e onorando la divinità e dandosi alla gioia e al riposo, chiamarono la bevanda methu, καὶ εἰς εὐφροσύνην καὶ ἀνεῖν αὐτοὺς μεθιέντες τὸ μὲν ποτὸν μέθου κτλ. e il dio che l'aveva donata Methumneo e Lio e Ieio».

<sup>38</sup> *Le Culte des Muses* cit., p. 217 sgg.

<sup>39</sup> Del resto il rapporto tra il modo di nutrirsi e il grado della civiltà, in cui tale modo si inquadra, è un motivo ricorrente nel pensiero antico, come appare anche dal mito delle età (HES., *Op.* 117 sgg.: nella prima età l'uomo mangiava i frutti della terra, senza manipolarli) e dell'invenzione del fuoco (*ibid.* 50 sgg.) col quale fu possibile cuocere i cibi. Cfr. J.P. VERNANT, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, pp. 177-194 e dello stesso *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1966<sup>2</sup>, pp. 185 sgg.

<sup>40</sup> Cfr. Hippocrate, *L'ancienne Médecine*, introd. trad. et commentaire par A. J. FESTUGIÈRE, Paris 1948, p. 3 sgg. Come si sa, il problema del «vitto» ritorna in molte opere del *Corpus*: cfr. tra l'altro il περί διαίτης in «Oeuvres d'Hippocrate» par E. LITTRÉ, Amsterdam 1962, VI, p. 72 sgg.

<sup>41</sup> *Fragm. Arist.*, p. 205, n. 19.

<sup>42</sup> *Hist. Anim.*, VIII, 6, 595a 28 sgg.

<sup>43</sup> «Perché i fichi abbrustoliti induriscono?» *Probl.* XXII, n. 10, 930b 40 sgg. «Perché offendono i denti?» *ibid.* n. 14, 931a 28 sgg.

<sup>44</sup> *Probl.* XX, 18, 924b 35 sgg.

<sup>45</sup> BONITZ, *I.A.* 366A 11.

<sup>46</sup> BONITZ, *I.A.* 366A 6-9.

<sup>47</sup> *de part. anim.* II, 7, 653a 11 sgg. Cfr. pure cap. VII, § 3 e testo note 73-75. Si noti il rincorrersi dei verbi βαρύνει: καρηβαρούσιν. In modo analogo in *de somn.* 456b 24 sgg.: «per questo il sonno viene soprattutto dopo avere mangiato, perché allora la materia, in grande quantità solida e liquida, viene trascinata tutta compatta in alto. Quando si ferma, appesantisce, βαρύνει, e fa crollare il capo: quando poi scende in basso e tornando indietro caccia via il calore, allora si ha il sonno e l'animale dorme. Ne sono prova i narcotici: producono tutti pesantezza di testa, καρηβαρίαν, sia i liquidi, sia i solidi...».

<sup>48</sup> *Hist. Anim.* IV, 8, 533b 10 sgg.

<sup>49</sup> C.B. GULICK, *Athenaeus, The Deipnosophists*, London 1927 I, p. 149 così rende il rapporto καρηβαρικός-καρωτικός: «for wine makes one top-heavy, but beer stupefies». SCHWEIGHAEUSER, *Athen. Deipn.* cit., I, p. 129 traduce i due termini «caput gravat... torporem adfert».

<sup>50</sup> καὶ κείται ἀναίσθητος μὲν καὶ ἀκίνητος ὁ οὕτως παθὼν: GAL. *de loc. aff.* IV, 3 ed. KÜHN VIII, 231.

<sup>51</sup> Non sarà inutile riportare nella sua interezza il brano dei *Problemi*, perché illumina la nostra questione e perché nel suo procedere scientifico può riprodurre l'andamento di un qualche intervento di Aristotele o di altro interlocutore nel corso del dialogo. Si cerca per quale motivo il cavolo calmi la *κραίπαλη*, quel dolore che si pianta nel cervello in seguito ad abbondanti libagioni, dolore accompagnato spesso da giramenti di testa (cfr. BOISACQ, *DELG.* 506). Ed ecco la risposta: «Forse perché ha (*scil.* il cavolo) il succo dolce e purgativo (con esso, infatti, i medici lavano lo stomaco) ma in sé è freddo. E lo prova il fatto che i medici lo usano per le diarree violente, cotto, privo delle parti legnose e raffreddato. Succede, infatti, che in quanti soffrono di mal di testa in seguito al bere, il succo del cavolo, scendendo nello stomaco, trascina via la parte umida che è vinoso e non digerita, mentre esso, rimanendo nella zona superiore, raffredda il corpo. Quando lo stomaco è raffreddato, il liquido leggero scende nella vescica, sicché in seguito alla doppia azione di espulsione delle parti umide attraverso il corpo e del raffreddamento del corpo stesso il dolor di testa naturalmente cessa, perché il vino è umido e caldo. Inoltre, quando le parti umide sono trascinate via e portate in basso, succede che nel luogo da loro occupato subentri l'aria, la quale, sola, spinta dal vino verso la testa produce stordimento e dolor di capo. Ma quando poi l'aria torna giù e il corpo è raffreddato per i motivi suddetti, il peso del mal di testa sparisce. Perché il mal di testa è una forma di bruciore e di infiammazione in via di estinzione. E tuttavia esso produce più dolore che l'ubriachezza, perché l'ubriachezza fa uscire gli uomini da sé, mentre il dolor di testa li tormenta, quand'essi sono in sé. A questo stesso modo quelli che hanno la febbre sono in uno stato di delirio più che di dolore, mentre, quando tornano in sé, liberati da quel che li aveva colpiti, sentono dolore. Lo stesso capita per il dolore di testa e per l'ubriachezza». Cfr. pure ARISTOTELES, *Problemata Physica* übers. von H. FLASHAR, Berlin 1962, pp. 40-41 e note.

<sup>52</sup> «E perciò Floro proponeva ai convitati di discuterne insieme — si trattava di un banchetto tra amici». PLUT. *Symp.* 650a.

<sup>53</sup> Sulla natura delle donne cfr. BONITZ, *I.A.* 163B 5 sgg.

<sup>54</sup> *Arist. Ps.*, p. 119. Non c'è accenno al problema in ARISTOTELES, *Problemata Physica* von H. FLASHAR cit., p. 449, il quale, però, riconosce che la questione si basa su una teoria medica.

<sup>55</sup> PLUTARQUE, *Oeuvres Morales* tom. IX, 1, *Propos de Table* par F. FUHRMANN, Paris 1972, p. 197.

<sup>56</sup> E in effetti tutto si riduce a una nota: «il paraît peu probable que cette référence à Aristote se rapporte, comme le croit V. Rose, *Arist Pseud.*, p. 119, à *Probl.* 874a 22-28 plutôt qu'au περί μέθης».

<sup>57</sup> Lo stesso vale per il primo argomento addotto da Silla e che poggia sulla natura «umida» del corpo della donna. In *Probl.* IV, 879a 27 sgg. si ribadisce precisamente la natura «fredda e umida» della donna, di contro a quella «secca e calda» dell'uomo. Cfr. pure *ibid.* 880a 12 sgg.

<sup>58</sup> BERNAYS, *die Dialoge*, p. 133 parla di un «tono apertamente popolare» del *Simposio*.

<sup>59</sup> Per questo non è esatta la traduzione di FUHRMANN, *op. cit.*, p. 122 «mais Aristote lui-même fournit encore un autre argument». Nell'originale non c'è né «ancora» — ciò supporrebbe che Aristotele avesse già dato una prima soluzione al problema — né, tanto meno, «l'argomento». Silla dice solo εἶσι... λαβεῖν, «si può» «è possibile prendere», in quanto in Aristotele c'era «qualcosa» che si poteva sfruttare come prova. Molto più aderente al pensiero di Plutarco FR. DÜBNER, *Plutarchi Scripta Moralia*, Parisiis 1877, II, 788 «quinetiam ex ipso sumi aliquid potest Aristotele».

<sup>60</sup> FUHRMANN, *op. cit.*, p. 121; *Select Fragm.*, p. 13; PLUTARCHI *Scripta Moralia* cit., II, 788.

<sup>61</sup> Così il GOHLKE, *Fragmente* 113 «den Grund dafür nicht dargelegt habe...» e GIANNANTONI, *Aristotele* IV, 706 «non ne dava più la causa».

<sup>62</sup> J. HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, Paris 1954, p. 337.

<sup>63</sup> «... les Problèmes donnent toujours le vin comme chaud» FUHRMANN, *op. cit.*, p. 126, nota 3.

<sup>64</sup> Anche Plutarco nei capitoli che stiamo studiando si appella allo stesso metodo: così a proposito delle donne, la cui natura secondo alcuni è calda, secondo altri fredda: così a proposito del vino.

<sup>65</sup> Che il banchetto fosse degenerato e degenerasse ancora l'attestano anche Platone, *Symp.* 176 e, *Prot.* 347c sgg., e XEN. *Symp.* III, 2 sgg.

<sup>66</sup> MORAUX, *Listes*, p. 33.

<sup>67</sup> Cfr. introd. § 1 e nota 21.

<sup>68</sup> Quel che s'è detto sulla consistenza del *Simposio* o *sull'ebbrezza* è poco, senz'altro, ma è sempre qualcosa e abbastanza sicuro. Per ciò mi sembra eccessiva la posizione di A. H. CHROUST, *Aristotle* II, 27 che non affronta neppure il problema del nostro dialogo.

CAPITOLO IX  
SULLA RICCHEZZA

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. Π περί πλούτου. 2. Π fr. 1. 3. Π fr.  
2. 4. Π fr. 3.

## ΠΕΡΙ ΠΛΟΥΤΟΥ

### FRAGMENTA

1 a

(R<sup>2</sup> 86, R<sup>3</sup> 56)

PLU. *Pel.* 3. 1. Τῶν γὰρ πολλῶν, ὡς Ἀριστοτέλης φησίν, οἱ μὲν οὐ χρῶνται τῷ πλούτῳ διὰ μικρολογίαν, οἱ δὲ παραχρῶνται δι' ἄσωτίαν, καὶ δουλεύοντες οὗτοι μὲν ἀεὶ ταῖς ἡδοναῖς, ἐκείνοι δὲ ταῖς ἀσχολίαις διατελοῦσιν.

1 b PLU. *Mor.* (*de cup. divit.*) 527 a. Τί οὖν; φήσει τις, οὐχ ὄρας καὶ χρωμένους ἐνίους δαψιλῶς τοῖς χρήμασι; σὺ δ' οὐκ ἀκούεις, φήσομεν, Ἀριστοτέλους λέγοντος ὅτι οἱ μὲν οὐ χρῶνται οἱ δὲ παραχρῶνται, καθάπερ οὐδετέρου προσήκοντος; ἀλλ' ἐκείνους μὲν οὐκ ὠφελεῖ τὸ οἰκεῖον οὐδὲ κοσμεῖ, τούτους δὲ καὶ βλάπτει καὶ καταισχύνει.

2

(R<sup>2</sup> 87, R<sup>3</sup> 89)

CIC. *Off.* 2. 16. 56-57. Quanto Aristoteles gravius et verius nos reprehendit, qui has pecuniarum effusiones non admiremur quae fiunt ad multitudinem deleniendam! at ii qui ab hoste obsidentur si emere aquae sextarium cogantur mina, hoc primo auditu incredibile nobis videri omnesque mirari, sed cum attenderint veniam necessitati dare: in his inmanibus iacturis infinitisque sumptibus nihil nos magno opere mirari, cum praesertim neque necessitati subveniatur nec dignitas augetur, ipsaque illa delectatio multitudinis sit ad breve exituumque tempus eaque a levissimo quoque; in quo tamen



## SULLA RICCHEZZA

### FRAMMENTI

PLUT. *Pel.* 3, 1. ...dei molti, come dice Aristotele, alcuni non 1 a  
usano la ricchezza per spilorceria, altri ne abusano per prodigalità e questi passano la vita schiavi sempre dei piaceri, quelli degli affari.

PLUT. *Mor.* (*de cup. divit.*) 527 a. «Ma come, si dirà, non vedi 1 b  
che taluni usano con prodigalità le loro ricchezze?» «E tu, diremo, non senti Aristotele quando afferma che gli uni non le usano, altri ne abusano, due atteggiamenti ugualmente sconvenienti? Ma ai primi quel che possiedono non reca utilità né lustro, ai secondi, invece, reca danno e disonore».

CIC. *de off.* II, 16, 56-57. 56 ...con quanta più serietà e verità 2  
Aristotele<sup>1</sup> ci riprende, perché<sup>2</sup> guardiamo senza meraviglia tali effusioni di denaro fatte per ammansire la folla! Eppure<sup>3</sup>, se gli assediati dal nemico fossero costretti a comprare a una mina un sestario d'acqua, questo ci parrebbe a prima vista incredibile e resterebbero tutti stupiti: però, considerata bene la cosa, la scuserebbero con la necessità. E, invece, davanti a questi sperperi enormi, a queste spese smodate non c'è niente che ci desti meraviglia, tanto più che non si viene incontro a nessuna necessità e non si cresce in prestigio e il piacere stesso che rallegra la folla dura per un tempo breve ed esiguo e rallegra anche i più sciocchi<sup>4</sup> — nei quali, poi, il ricordo del piacere si spegne insieme alla sazietà. 57. Bene pure conclude che tutto ciò riesce gradito ai ragazzi, alle donnette, agli

ipso una cum satietate memoria quoque moriatur voluptatis. Bene etiam colligit haec pueris et mulierculis et servis et servorum simillimis liberis esse grata, gravi vero homini et ea quae fiunt iudicio certo ponderanti probari posse nullo modo.

- 3 PHILOD. περὶ οἰκονομίας, ed. C. Jensen, Lips. 1907, col. XXI, 28 sgg., p. 60.

δ[π]ερ Ἀριστοτέλης ἔπαθεν  
κα]τὰ τὸν ἐν τῷ Πε[ρ]ὶ π[λού-  
του] λόγον ὑπὲρ τοῦ τὸν [μ]ὲν  
ἀγα]θὸν ἀνδρα καὶ χρημ[ατι]-  
σ[τῆ]ν ἀγαθὸν εἶναι, τὸν δ[ἐ  
φ[αῦ]λον καὶ χρηματιστὴν  
φαῦ]λον, ὡς ὁ Μητροδόωρος [ἀ-  
πέ[δ]ειξεν.

schiavi e a quei liberi che somigliano in tutto e per tutto agli schiavi, ma non può essere affatto accettato da un uomo serio e che pondera con sicuro giudizio quel che si fa.

PHILOD. περὶ οἰκονομίας ed. C. Jensen, Lips. 1907 col. XXI, 3  
28 sgg. pag. 60. . . Il che capitò ad Aristotele nel libello *Sulla Ricchezza* a proposito della questione che l'uomo buono è anche buon crematista, mentre il cattivo è un crematista cattivo, come ha dimostrato Metrodoro.

## NOTE

<sup>1</sup> Aristoteles e non Aristo Ceus: cfr. M. T. CICERONIS, *de Officiis*, quartum recognovit C. ATZERT, Leipzig 1971, p. 74 e CICÉRON, *Les Devoirs*, liv. II et III par M. TESTARD, Paris 1970, p. 45.

<sup>2</sup> Per la retta interpretazione del brano cfr. CICÉRON, *Les Devoirs* cit., p. 45. La frase relativa «qui... non admiremur» non ha il valore finale datole da alcuni (cfr. CICERONE, *Opere Politiche e Filosofiche* a c. di L. FERRERO, Torino 1953 I, 437) ma causale. Cfr. M. T. CICERONIS, *de Officiis* by A. STICKNEY, New York 1885, p. 275 e M. T. CICERONIS, *de Officiis* by H. ASHTON HOLDEN, Cambridge 1891, p. 288. Cfr. pure GIANNANTONI, *Aristotele* IV, p. 765. E lo chiarisce Cicerone stesso in seguito, studiando il comportamento degli uomini che si meravigliano se in una città assediata un sorso d'acqua costa una mina, mentre non si meravigliano se per una spesa inutile e senza scopo si butta via un patrimonio. Nel primo caso non ci si dovrebbe stupire, in quanto la spesa è giustificata dalle circostanze (e, invece, tutti, sia pure a prima vista, si stupiscono) nel secondo ci si dovrebbe stupire (e, invece, nessuno si stupisce).

<sup>3</sup> «at ii»: così con la maggior parte dei codici e non «ait enim».

<sup>4</sup> «eaque a levissimo quoque»: l'interpretazione data è richiesta dal seguito del periodo «in quo tamen ipso», che indica l'esistenza di un essere vivente e pensante, il quale percepisce le cose e, per sua natura, le dimentica. Tali sono i «levissimi», ai quali bene si allineano i ragazzi, le donnette, gli schiavi, e i liberi simili agli schiavi. È pure l'interpretazione di TESTARD, *op. cit.*, p. 46. Diversa e nient'affatto convincente quella di CHROUST, *Aristotele* II, 20 «the delight of the masses is of short duration and, as a rule, is derived from the meanest of objects», condivisa da GIANNANTONI, *Aristotele* IV, p. 766.

## IL ΠΕΡΙ ΠΛΟΥΤΟΥ

Un *περὶ πλούτου* è ricordato al n. 11 del catalogo di Diogene Laerzio e al n. 7 del catalogo anonimo: torna al n. 151, nella seconda parte di questo catalogo, in cui, come tutti ammettono<sup>1</sup>, regna non poco disordine. Ma poiché in questa seconda parte il *περὶ πλούτου* è preceduto da tre opere ben note, la *fisica*, il *de generatione et corruptione* e i *Meteorologici*, il Moraux<sup>2</sup> suppone che ci si trovi di fronte a un errore di lettura e al posto di *περὶ πλούτου* propone di leggere *περὶ οὐρανοῦ*: sarebbe quindi menzionato il *de coelo* in quattro libri. L'errore si può giustificare dal punto di vista paleografico, in quanto l'abbreviazione di *περὶ οὐρανοῦ* poteva essere letta da qualche copista *περὶ πλούτου*. L'ipotesi è valida e accettabile, tanto più che un errore simile ricorrerebbe, sempre secondo Moraux, nel titolo successivo, 152, che andrebbe letto *περὶ ψυχῆς γ'* e non *περὶ τύχης*<sup>3</sup>, pur se niente vieta che Aristotele abbia scritto un libello particolare sulla fortuna, alla quale consacra non poche pagine nelle sue opere. Lo stesso catalogo anonimo al n. 195 ricorda un *ἐγκώμιον πλούτου*, di cui non sappiamo assolutamente nulla e pertanto ogni congettura è possibile: c'è chi l'accetta, chi lo respinge e chi, come l'Heitz<sup>4</sup>, propone di leggere *ἐγκώμιον Πλάτωνος*.

Comunque, il *περὶ πλούτου* è ricordato da due cataloghi nelle sezioni più sicure: del resto, l'argomento dov'essere molto discusso nel circolo platonico, come lo era stato in quello socratico, soprattutto per le implicanze col problema etico<sup>5</sup>. Interessanti in proposito le istanze di un Aristippo, di

un Antistene e delle rispettive scuole. Aristotele riprenderà la trattazione e cercherà di darle una sistemazione, studiando l'atteggiamento dell'uomo riguardo alla ricchezza, la ricchezza naturale e non naturale, la necessità del possesso della ricchezza per i singoli e la comunità, le fonti della ricchezza, la moneta e non poche altre questioni che all'argomento si riportano: questo soprattutto nella *Politica* libro I, nell'*EN*. IV, 1-2, nell'*Economico*<sup>6</sup>. L'argomento era stato oggetto di meditazione per Aristotele anche nel *Protrettico*, in rapporto a quello ch'era l'assunto del libro, la necessità del filosofare. In un brano riferito da Stobeo e già citato nel *περὶ δικαιοσύνης*, § 5 scrive: «...bisogna ritenere che la felicità non consiste nel possedere molte cose quanto piuttosto in una certa disposizione dell'anima (ἐν τῷ πως τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι): infatti si direbbe che è beato non il corpo adorno di splendide vesti, ma quello che ha la salute ed è ben disposto, pur se non possiede niente di quanto s'è detto in precedenza: allo stesso modo anche per l'anima, se è educata, una tale anima bisogna chiamare felice, e così un tale uomo, e non se è splendidamente adorno di beni esteriori senza però avere in sé alcun valore»<sup>7</sup>. In questa direzione continua il brano, evidenziando la superiorità della ricchezza interiore di fronte a uno qualunque dei cosiddetti beni esterni. Il che non significa ripudio, ma uso razionale di tali beni. La stessa distinzione dei beni che ricorre spesso in Aristotele, beni dell'anima, beni del corpo e beni esterni<sup>8</sup>, lascia intendere che anche i beni esterni avessero una loro funzione. L'errore consisteva nel non cogliere esattamente tale funzione e cioè nel dare ad essi una collocazione non loro. Ché mentre dai più erano considerati assolutamente autonomi, secondo una giusta visione delle cose andavano posti in continua dipendenza dai principî morali. Che è il pensiero ritornante del *Protrettico*<sup>9</sup>.

Proprio il fatto che le ricchezze, in quanto tema molto sentito e discusso, si prestavano a essere studiate sotto diversi aspetti e in rapporto a diversi argomenti, spiega il comparire e lo scomparire del nostro libello nelle varie raccolte dei frammenti di Aristotele. Nella I edizione del Rose<sup>10</sup> è rappresentato da tre frammenti, 77-79: il primo formato da due brani di Plutarco, il secondo da uno del *de officiis* di Cicerone, il terzo,

infine, da uno di Giovanni Lido, scrittore bizantino del VI sec., autore di un *liber de mensibus*<sup>11</sup>. Nella seconda edizione il libello compare (frr. 86-89) accresciuto del brano di Stobeo, precisamente quello che è stato citato adesso. Scompare, invece, nella terza edizione, nella quale i due frammenti di Plutarco e di Stobeo sono aggregati al *Protrettico* (fr. 56 e 57 R<sup>3</sup>), il secondo, di Cicerone, al *περὶ δικαιοσύνης* (fr. 89 R<sup>3</sup>): non è più considerato il brano di Giovanni Lido.

Una sua consistenza il libro assume nell'Heitz<sup>12</sup>, il quale conserva i due brani di Plutarco, la testimonianza di Cicerone e, in più, aggiunge un brano di Filodemo di Gadara, tolto dal cosiddetto *Economico*<sup>13</sup> nell'edizione del Goettling. Non prende in considerazione il brano di Giovanni Lido che tradisce a suo parere l'appartenenza alle lettere. Nell'edizione del Ross (*Fragm. Sel.* pp. 56-57) il libretto è rappresentato dai due frammenti più importanti e cioè i due brani di Plutarco e il brano di Cicerone: stranamente il Ross non riporta Filodemo di Gadara che poi, invece, dà nella traduzione dei frammenti in inglese<sup>14</sup>. Alla stessa raccolta si riportano Thillet e Gigon<sup>15</sup>.

In conclusione avremmo del *περὶ πλούτου* tre frammenti, il primo rappresentato dai due brani di Plutarco, il secondo dal *de officiis* di Cicerone, il terzo dal *περὶ οἰκονομίας* di Filodemo di Gadara. Per quest'ultimo non ci sono dubbi, dal momento che Filodemo indica con buona probabilità l'opera da cui toglie la citazione. In 1a e in 1b l'unicità del tema è chiaramente presente e il tema è la ricchezza, non usata o usata male. Ciò ne giustifica l'attribuzione al *περὶ πλούτου*, attribuzione che giustamente si nega al brano di Stobeo, il quale, pur parlando di ricchezza, prende in considerazione non tanto le ricchezze in quanto tali, bensì l'atteggiamento dell'anima nei loro confronti: di qui il più logico aggancio al *Protrettico*. Gli stessi motivi che giustificano l'attribuzione di 1a e di 1b valgono per il brano di Cicerone, confermati in più da altre ragioni che vedremo in seguito e che ne rendono molto difficile l'inserzione nel *περὶ δικαιοσύνης*.

Più problematico l'esame del brano di Giovanni Lido, *de mens.* IV, 100: «i Romani chiamano la sorte fortuna da φορῶν ...aiuto divino<sup>16</sup>. Aristotele: se c'è virtù, non c'è sorte: in alto e in basso la sorte si esercita nelle cose umane, nella

ricchezza e soprattutto nell'ingiustizia». Segue un cenno a Euripide. La stessa posizione era stata presentata in maniera più ampia nelle pagine precedenti, a IV, 7: «Aristotele e Teofrasto e tutti i loro discepoli (πάντες οἱ κατ' αὐτοῦς) ritengono che essa (*scil.* la sorte) neppure esista, dicendo: se c'è virtù, non c'è sorte: in alto e in basso la sorte si esercita nelle cose umane, nella ricchezza, nella potenza e soprattutto nell'ingiustizia»<sup>17</sup>. Segue un rimando esplicito all'*Issipile* di Euripide (fr. 942 Nauck<sup>2</sup>). Si badi: la citazione è, per lo meno, vaga. Nel primo passo è riferita ad Aristotele, nell'altro ad Aristotele, a Teofrasto e a tutti gli altri loro discepoli. A IV, 7 si nega l'esistenza della τύχη, mentre è ben noto che Aristotele non la nega e critica chi la nega (*Phys.* II, 4-5). Ancora: il tema della citazione non è la ricchezza, ma la fortuna che signoreggia tutte le cose umane, non solo le ricchezze. E lo dimostra il fatto che nel periodo che introduce il frammento aristotelico si spiega il significato di Φορτοῦνα in riferimento a φορὰ, proprio come nel frammento si evidenzia l'azione della τύχη, che affatica le cose in alto e in basso. Le ricchezze, al pari della potenza, della giustizia-ingiustizia, sono precisamente una delle tante «cose» che sottostanno allo sconvolgimento della sorte.

Da tutto ciò è lecito concludere che Giovanni Lido attinga non a un'opera dello Stagirita, bensì a un'epitome di brani peripatetici riguardanti la τύχη. Che è l'opinione molto equilibrata del Plezia, il quale, nell'edizione delle lettere di Aristotele, scrive: «haec olim (*scil.* il brano di Lido) Heitz<sup>2</sup> 328 ex epistula Aristotelis sumpta esse putavit. Nunc, ex quo textum emendatiorem Wunschii curis debemus, universim ad Aristotelis Theophrastique placita hoc loco alludi in aperto est»<sup>18</sup>. L'osservazione del Plezia e quel che si è già notato suggeriscono quindi che è prudente sottrarre il brano al περί πλούτου. Potrebbe essere di Teofrasto, come vuole il Thillet<sup>19</sup>, potrebbe essere, con più ragione, un adagio che il peripato aveva ripreso, radicalizzando il rapporto ἀρετή-τύχη che in Aristotele è prospettato senz'altro, ma non in maniera tanto decisa<sup>20</sup>. Converterà quindi rivolgersi agli altri frammenti che, con motivi più solidi, possono essere aggregati al nostro libretto, in quanto ci danno il pensiero di Aristotele sulla ric-



chezza. Un'ultima domanda: il *περὶ πλούτου* era un dialogo? È impossibile decidere la questione. A favore di quest'ipotesi milita, al solito, il fatto che il titolo dell'opera rientra tra gli scritti che sono molto probabilmente dialogici e che, come a proposito di altri lavori, anche in questo, la forma dialogica poteva più facilmente metter in contrasto e, pertanto, renderle più vive, opinioni diverse sullo stesso argomento.

## 2.

## IL FRAMMENTO 1

1a è tratto dalla *Vita di Pelopida*, scritta da Plutarco; 1b dal *de cupiditate divitiarum* dello stesso. 1a s'intende appieno, se lo si immette nel suo contesto. «Pelopida, figlio di Ippocle, discendeva da una nobile famiglia di Tebe, come Epaminonda, ed era stato allevato tra grandi ricchezze: avendo ancora giovane ereditato una splendida posizione, si dedicò ad assistere quelli che meritavano aiuto (τῶν δεομένων τοῖς ἀξίοις βοηθεῖν)<sup>21</sup> onde apparisse veramente padrone delle sue ricchezze e non schiavo (κύριος ἀληθῶς . . . μὴ δοῦλος). Perché dei molti...» segue il frammento. La contrapposizione è chiara: οἱ μὲν οὐ χρωῶνται τῷ πλούτῳ διὰ μικρολογία, οἱ δὲ παραχρωῶνται δι' ἄσωτίαν.

Osserviamo i vocaboli fondamentali ἄσωτία:μικρολογία; χράομαι: παραχράομαι. Ἄσωτος, da σῶ = σώζω<sup>22</sup>, è propriamente chi non ha speranza di salvezza e in tal senso il termine s'incontra in *Problem.* XXXIII, 962b 5, in cui, a proposito dello starnuto, si osserva che quelli che stanno in gravi condizioni di salute «se non riescono a far questo (e cioè a starnutire) non hanno più speranza di salvezza»: ἐὰν μὴ τοῦτο δύνωνται πάσχειν, ἄσώτους ὄντας. Facile di qui il passaggio a un piano morale<sup>23</sup>: ἄσωτος è chi non ha speranza di salvare la sua umanità e, dunque, chi si distrugge. La prodigalità è una forma di distruzione: «prodigo, ἄσωτος, è chi si distrugge da sé, perché si vede bene che è una forma di autodistruzione anche la rovina delle proprie sostanze (καὶ ἡ τῆς οὐσίας φθορά), in quanto su di esse si fonda la vita» (*EN.* IV, 1, 1120a 1-3). Si noti la forza del καὶ: ἄσωτία, ripeto,

comprende varie forme di distruzione: una è quella prodotta dalla prodigalità. In *Rhet.* II, 14, 1390b 1-2, descrivendo il carattere degli uomini maturi, Aristotele osserva che costoro non vivono né secondo avarizia, πρὸς φειδώ, né secondo prodigalità, πρὸς ἄσωτίαν, difetti comuni alla giovinezza e alla vecchiaia, ma secondo il conveniente, πρὸς τὸ ἄρμόττον<sup>24</sup>.

Quanto all'uso di ἄσωτία per indicare prodigalità a preferenza di altri termini, il Burnet<sup>25</sup> ricorda che Euticle e Antifane avevano scritto commedie intitolate οἱ ἄσωτοι, Timostrato, a sua volta, aveva scritto ὁ ἄσωτος<sup>26</sup> — e non si può disconoscere l'importanza del tipo nella commedia, tipo che fu contemporaneamente studiato sia pure da diversa angolatura e dalla poesia e dalla filosofia.

Μικρολογία ricorre nel *Corpus Aristotelicum* sia in *Met.* α, sia in *de virtutibus et vitiis*, due libri molto discussi, e mentre il primo può essere riportato ad Aristotele, più difficile si presenta la stessa operazione per l'altro: in ogni caso si può ammettere che la dottrina risalga ad Aristotele<sup>27</sup>. In *Metaphys.* α, 3, 995a 10 si parla dell'atteggiamento degli uomini di fronte all'insegnamento: taluni desiderano il metodo matematico, altri preferiscono gli esempi, altri la citazione dei poeti, alcuni vogliono il rigore scientifico, altri non lo sopportano ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν: «sia per la loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze». Così Reale, riprendendo per la seconda parte, che più ci interessa, la traduzione di Carlini<sup>28</sup>: «perché a loro paiono sottigliezze». A. Russo<sup>29</sup> rende: «sia perché non sono in grado di annodare le fila di un ragionamento, sia perché questo è troppo stringato». Letteralmente la traduzione suona: «sia a causa delle sottigliezze che comporta, si sottintende, la dimostrazione rigorosamente scientifica». διὰ τὴν μικρολογίαν si riferisce al ragionamento preciso, tecnico, puntuale, come dimostra il seguito del dettato: «la precisione, τὸ ἀκριβές, in effetti, ha qualcosa di simile, e cioè una certa sottigliezza, con la conseguenza che a taluni sembra illiberale, sia negli affari sia nei discorsi». Pertanto i motivi addotti come scusa da quelli che rifiutano il rigore scientifico sono, uno, *a parte subiecti*, non possono cioè collegare i nessi del ragionamento, l'altro, *a parte obiecti*, e

cioè il ragionamento è così rigoroso, acuto, articolato, che appare loro cavilloso, capzioso. Tale cavillosità, capziosità, grettezza può essere caratteristica non solo di un ragionamento, ma anche di una persona.

Nel *de virt. et vit.* 7, 1251b 4-25 si distinguono tre forme di illiberalità: la cupidigia indiscriminata del guadagno, αἰσχροκέρδεια, la tirchieria, φειδωλία, la spilorceria, κίμβικία. La prima si ha quando si cerca di guadagnare da ogni parte e si tiene in maggiore considerazione il guadagno che la vergogna; la seconda quando non si vuole spendere per oggetti che servono e sono necessari; la terza infine quando si spende a poco a poco e contro voglia<sup>30</sup>. Rientra, insomma, nell'illiberalità il considerare sopra ogni cosa le ricchezze, τὰ χρήματα, il non ritenere brutta nessuna fonte di guadagno<sup>31</sup>, la vita servile, da schiavo, sordida, che ignora ambizione e liberalità. «All'illiberalità si accompagnano la piccineria, μικρολογία, il malcontento, la grettezza, la sproporzione, l'ignobiltà, la misantropia»<sup>32</sup>. Allo stesso modo la μικρολογία s'accompagna alla piccolezza d'animo, μικροψυχία, che si ha quando non si riesce a sopportare onore e disonore, fortuna e sfortuna, e ci si esalta se le cose vanno bene, ci si deprime se vanno male. In conclusione in μικρολογία viene sottolineata quella incapacità di affrontare la vita e i casi della vita secondo la visione seria e consapevole che deve avere l'uomo degno di questo nome e cioè l'ἐλευθέριος. Si ha paura di tale visione e la si fugge: se ne cerca per ciò un'altra, diversa da quella, deformazione di quella, in quanto conveniente a un uomo non-ἐλευθέριος. Il «piccolo» viene allora ad essere lo spiritualmente povero, il vuoto, l'inconsistente, il meschino, piccolo nell'accezione peggiorativa. Tale atteggiamento, che prende nomi diversi a seconda che affronti situazioni diverse, quando ha a che fare col denaro e con atti che comportano un certo uso del denaro, ad es. una spesa, una compera, si manifesta come spilorceria, grettezza, taccagneria. È il μικρολόγος al quale accennano i MM I, XXIV, 1192a 10: «si danno più forme di illiberalità: così chiamiamo taluni spilorci, gretti, avari, piccini: οἷον κίμβικάς τινας καλοῦμεν καὶ κυμνοπρίστας καὶ αἰσχροκέρδεις καὶ μικρολόγους». Qui μικρολόγος qualifica un determinato atteggiamento etico, diversamente da *Metaphys.* α,

ma in piena concordanza con Teofrasto: «la spilorceria, dice Teofrasto, è un risparmio di denaro oltre il giusto»<sup>33</sup>. Il seguito mette in luce i tanti aspetti nei quali la spilorceria appare, sia quando ricusa ai vicini il sale o un pizzico di cumino<sup>34</sup>, sia quando, in occasione d'un pranzo tra demoti, presenta la carne tagliata a pezzetti minuscoli, sia quando si rifà sulla razione del cibo se il servo ha spezzato una pentola o una scodella.

Μικρολόγος non compare in *EN*, che per indicare il taccagno usa di preferenza ἀνελεύθερος. Si è già visto lo stretto nesso esistente tra ἀνελευθερία e μικρολογία: va anche detto che la lingua greca è particolarmente ricca di vocaboli indicanti la tirchieria. Oltre i brani citati, si leggano i *Caratteri* di Teofrasto X, la spilorceria, μικρολογία; XXII, la grettezza, ἀνελευθερία; XXX, l'avarizia, αἰσχροκέρδεια; IX, l'improntitudine, ἀναισχυντία, per rendersi conto che si tratta in sostanza di uno stesso atteggiamento di fronte alle ricchezze, anche se diversamente articolato. In realtà Navarre<sup>35</sup> distingue tra i quattro tipi una coppia di ladri, lo spilorcio e il gretto, e una coppia di cupidi, l'avarico e il senza scrupoli. Se poi Aristotele nell'*EN* usa di preferenza ἀνελευθεριότης e ἀνελεύθερος, lo fa, penso, e perché questi due termini, sostantivo e aggettivo, richiamano, sia pure in forma negativa, l'ideale a cui l'uomo deve aspirare, l'ἐλευθεριότης ovvero l'essere ἐλευθέριος<sup>36</sup>, e perché il rapporto tra ἐλευθέριος e denaro è ricorrente negli scrittori attici. Si cfr. PLATO, *Resp.* 402c, *Theaet.* 144d πρὸς τὴν τῶν χρημάτων ἐλευθεριότητα, XEN. *Symp.* IV, 15 ἐλευθεριωτέρους . . . εἰς χρήματα. Come si vede, l'istanza che giustifica il μικρολόγος in *Metaph.* α, lo giustifica nel *de virt. et vit.*: l'uno e l'altro suppongono un animo contratto, non espanso, non pienamente perfetto, e, dunque, lontano dalla forma: per questo Aristotele non poteva non considerarlo vizioso.

Quanto a χράομαι e a παραχράομαι, mentre il primo ricorre di frequente nel *Corpus Aristotelicum*, il secondo s'incontra, oltre che nel nostro brano, una volta sola in *de part. anim.* IV, 10, 688a 22<sup>37</sup> ove παρά dà al verbo una sfumatura che indica «qualcosa in più, qualcosa di accessorio» («use for a further or subsidiary purpose» LIDDELL SCOTT). Si parla del

petto dell'uomo che è largo, mentre negli animali è stretto, e nell'uomo contiene le mammelle. Nell'uomo, poi, le mammelle si riducono a carne in modo che proteggano la regione del cuore, mentre «nelle donne la natura se ne serve anche per un'altra funzione ἐπὶ δὲ τῶν θηλειῶν παρακέχρηται καὶ πρὸς ἕτερον ἔργον ἢ φύσις ...e vi pone la riserva di nutrizione per i piccoli nati». Non è in questo senso che il preverbo ricorre in 1a: qui indica «contrariamente a... altrimenti che...», donde il significato «usare male, abusare» («misuse, abuse», LIDDELL SCOTT). La contrapposizione tra χρᾶομαι e παραχρᾶομαι spiega l'uso del verbo in tale significato, significato che peraltro è chiaramente suggerito dalle due espressioni διὰ μικρολογίαν e δι' ἄσωτίαν.

In conclusione su quattro termini, solo due li ritroviamo in altre opere di Aristotele e con lo stesso significato, ἄσωτία e χρᾶομαι. Μικρολογία ricorre sì, ma in significato più elaborato e, quel che più conta, è sostituito da altri termini nelle *Etiche*, in cui pure doveva trovare il luogo naturale; παραχρᾶομαι, poi, se dev'essere riportato ad Aristotele, come sembra giusto, ricorre solo nell'opera da cui Plutarco attinge la sua citazione. Platone, a sua volta, non usa mai παραχρᾶομαι, usa una volta sola μικρολόγος, nella forma σμικρολόγος, in *Symp.* 210d, ove qualifica l'amante volgare e meschino che si contenta del particolare amore per un singolo fanciullo o uomo o istituto, incapace di volgersi all'essere, in cui si può unicamente trovare il vero bello. Più sostenuta è la presenza di σμικρολογία, come pure di ἄσωτία e ἄσωτος e anche di χρᾶομαι<sup>38</sup>. Donde si può dedurre che παραχρᾶομαι e μικρολόγος fossero termini non ancora pienamente entrati nell'uso e quindi un po' rari. Aristotele probabilmente rese più familiari l'uno e l'altro. Suffraga tale supposizione Teofrasto che dedica un capitolo dei suoi *Caratteri* alla μικρολογία.

In 1a si considerano quanti non sanno usare la ricchezza per taccagneria o per prodigalità, i due difetti che trovano nella liberalità la loro μεσότης, com'è a lungo dimostrato in *EN.* IV, 1<sup>39</sup>. In 1b c'è solo la contrapposizione dei verbi χρῶνται: παραχρῶνται, senza la specificazione διὰ μικρολογίαν, δι' ἄσωτίαν. Inoltre in 1a il cattivo uso delle ricchezze è riportato all'atteggiamento interno di chi le usa: chi

non sa respingere taccagneria e prodigalità non possiede la virtù e cioè la capacità di usarle e, dunque, le sue azioni saranno sempre perverse. In 1b tale aspetto è sottinteso e sono più evidenziati gli effetti che siffatta incapacità reca agli uomini, danno e vergogna. 1b è costituito di due parti e l'aggancio non è γάρ esplicativo, ma ἀλλά avversativo, che dà una caratteristica vivacità al dettato, il quale nella seconda parte svolge e spiega lo stesso spunto che si ritrova in EN. IV, 3, 1121a 19 sgg. Qui si studiano, come nel frammento, l'avarico e il prodigo e, pur evidenziandosi del prodigo la superiorità rispetto all'altro, in quanto per il suo dare è più vicino al liberale, non se ne nascondono i difetti — tra l'altro «egli prende da dove non deve» e quindi, sotto questo aspetto è, al pari dell'altro, un illiberale (*ibid.* 30-31).

1a è accompagnato dall'inciso ὡς Ἀριστοτέλης φησίν: è, molto probabilmente, citazione letterale. Talune espressioni, poi, ad es. δουλεύοντες ... ταῖς ἡδοναῖς ... ταῖς ἀσχολίαις, tradiscono il clima dell'Academia<sup>40</sup>. Ci troviamo quindi di fronte a un'opera redatta dall'Aristotele ancora «giovane». Avvalora la supposizione il fatto che μικρολόγος, s'è visto, non compare nelle *Etiche*, e pertanto, scartate tali opere, non altra più che il περὶ πλούτου può pretendere di essere la fonte di tale citazione. In conclusione, non ci sono dubbi ragionevoli sulla provenienza di 1a. Lo stesso può dirsi di 1b, anche se il modo in cui qui la frase è introdotta οὐκ ἀκούεις; e la particolarità di certi termini possono suggerire che ci troviamo di fronte a una citazione più vaga.

Approfondiamo i due atteggiamenti nei rispetti della ricchezza. I «molti» o non usano la ricchezza o la usano male: sono o taccagni o prodighi. Qui i «molti» non possono essere se non quelli che hanno una certa ricchezza: si escludono di rimbalzo quelli che non hanno niente e, in più, quelli che hanno la ricchezza e la sanno usare. Che questi ultimi non fossero presi in considerazione nel περὶ πλούτου è improbabile, sia perché l'accento agli estremi, entrambi difettosi, esigeva che si trattasse del «mezzo», sia perché la dottrina del saper usare era troppo comune nel circolo socratico-platonico, e Aristotele non poteva non tenerne conto. A EN. IV, 1, 1120b 2-3 si stabilisce che l'uomo liberale «non disprezzerà la

sua proprietà volendo con essa aiutare talune persone» (τιοὺν ἐπαρκεῖν)<sup>41</sup>. Proprio quel che secondo Plutarco aveva fatto Pelopida, il ricco che con la sua ricchezza aveva aiutato quanti meritavano il suo aiuto. Era l'uso più bello che si potesse fare dei propri averi, pienamente intonato alla struttura sociale e politica della polis, regolata da un'accorta legislazione, la quale provocava quanti avevano una posizione di rilievo ad agire in maniera degna di sé e della loro famiglia<sup>42</sup>. La stessa posizione di Aristotele torna in altri contemporanei, in modo speciale in Isocrate, il quale mette in bocca a un suo aristocratico cliente tali parole<sup>43</sup>: «tutti i Sifnii potrebbero testimoniare che i miei antenati furono i primi dei cittadini per stirpe, per ricchezza, per fama e per ogni altra prerogativa. E in effetti chi è stato meritevole delle più alte cariche o ha versato i più forti contributi o ha meglio provveduto alle 'coreghie' o sostenuto con più magnificenza le altre 'liturgie'?» Di qui la doverosa esaltazione degli áristoi, già da quando la civiltà cominciò a fare i primi passi. Essi, perché ricchi di sostanze, e, soprattutto, perché dotati di certe qualità di anima e di corpo, erano il punto di riferimento per gli altri<sup>44</sup>. L'osservazione è troppo facile, per non dire banale: tutto gravita intorno a loro, dalla morale alla poesia, dall'economia al diritto. E anche quando si tenterà di graduare i vari beni, di stabilirne la vera entità, la ricchezza resterà sempre tra i primi. Solo, si osserverà, doveva essere guidata a dovere, come gli altri, perché fosse un bene vero. Esempio emblematico Alcibiade, il quale, osserva Senofonte<sup>45</sup>, finché rimase con Socrate, padroneggiò se stesso e i suoi istinti, e, dunque, seppe «usare» i suoi beni esterni e interni: una volta staccatosi da lui, non ci riuscì più, si abbandonò alle sregolatezze più folli e cadde in una vita vergognosa.

Per questo, se le esaltazioni del ricco «educato» sono frequenti, non meno frequenti sono gli attacchi contro il ricco che non ha la scienza adatta a usare convenientemente quel che possiede. Attacchi comprensibili soprattutto al tempo di Aristotele, il quale vedeva intorno a sé una polis diversa da quella di Socrate. La nuova polis era nata dalle difficili prove della guerra del Peloponneso<sup>46</sup>, e aveva attraversato i tanti travagli dell'interminabile dopoguerra tra scossoni di tirannidi e grette repressioni democratiche, tra le effimere supremazie

di Sparta e di Tebe e il continuo rimpianto, soprattutto in Atene, dell'antica costituzione: ma era nata debole, non avendo più i grandi ideali che avevano sorretto l'antica<sup>47</sup>. Per questo cercava di continuo nuovi equilibri, tentava nuovi rapporti tra cittadini, seguiva, insomma, vie che non erano quelle d'una volta. Non è un caso che proprio in questo periodo la meditazione politica si faccia più intensa, badi al reale e sconfini nell'ideale, cerchi il passato e si affidi titubante al futuro, tenti di dar nuovo vigore a istituzioni ormai vecchie e logore e proponga spavalda esperienze sconcertanti. Il fatto è che la compagine sociale s'era lacerata: l'antica aristocrazia era stata decimata dalla guerra e i nuovi ricchi, da poco apparsi sull'orizzonte politico, avevano, come sempre, una visione diversa della vita<sup>48</sup>. Essi non sono legati all'educazione d'un tempo: non hanno l'*αἰδώς*, il segno più caratteristico dell'antica *paideia* aristocratica<sup>49</sup>: sono più spregiudicati. Sanno di valere per quel che hanno, non per quel che sono<sup>50</sup>. È sintomatica al riguardo la discussione che Aristotele fa sull'essenza della nobiltà, che per molti riposava fundamentalmente sulle ricchezze<sup>51</sup>. Né meno spregiudicato era il demo, che dalle lunghe lotte condotte sotto la guida di Pericle e dei suoi successori, aveva acquistato più profonda coscienza di sé e della sua forza<sup>52</sup>. La situazione, molto delicata, esigeva da parte d'entrambi, il demo e i ricchi, l'abbandono di talune posizioni oramai anacronistiche e una visione adeguata della realtà<sup>53</sup>. Questo sentivano gli spiriti più illuminati, in particolare Aristotele, per la sua stessa concezione politica, tendente ad esaltare la classe media<sup>54</sup>, unico solido baluardo di una costituzione duratura.

L'ideale ambizioso ch'egli offriva al politico era di accostare «ricchi» e «poveri». Illuminante in proposito *Pol.* VI, 5 in cui, se ben si guarda, si riesce a cogliere la genuina atmosfera dell'Atene contemporanea, contemporaneità che s'avverte nella forma stessa del dettato, quando attacca i demagoghi (*οἱ δὲ vῦν δημαγωγοὶ* etc. 1320a 4) che, per ingraziarsi il popolo, confiscano i beni dei ricchi<sup>55</sup>, o quando osserva che «le classi alte (*γνώριμοι*) che hanno avvedutezza e buon senso si dividono i poveri e danno loro i mezzi per indirizzarli al lavoro» (1320b 7-9). I due precetti, ai poveri e ai ricchi, sono calati in una



trattazione scientifica, ma hanno una carica di verità che l'esperienza contemporanea suffragava.

Il libro VI della *Politica* è tra gli ultimi dell'opera<sup>56</sup>: Aristotele, alla fine della vita, continuava a suggerire i mezzi per salvare una società così malridotta, facendo appello ancora e sempre alla ragione. Ma con quali speranze? Il ricco, al quale egli si rivolgeva, dato che per la sua posizione poteva più del povero prendere un'iniziativa per risanare la polis, era poi diverso da quello ch'egli stesso aveva osservato qualche decennio prima? Nella *Retorica*<sup>57</sup> egli aveva avuto la possibilità di studiare il ricco e di ritrarlo nei caratteri salienti: «le caratteristiche che conseguivano alla ricchezza, le vede chiunque: sono inclini alla tracotanza e all'orgoglio, essendo stati in certo modo frastornati dal possesso della ricchezza: sono nella stessa posizione di chi abbia tutti i beni. La ricchezza è come l'equivalente del valore di ogni altra cosa, sicché tutto sembra acquisibile a questo prezzo. E sono voluttuosi e fastosi, voluttuosi per la mollezza e l'ostentazione di felicità, fastosi e incivili, perché tutti sono di solito occupati intorno a ciò che amano e ammirano e perché ritengono che gli altri siano loro emuli nelle stesse cose». E conclude: «insomma il carattere proprio della ricchezza è quello d'un uomo fortunato senza criterio, ἀνοήτου εὐδαίμονος ἤθους πλούτου ἐστίν». La scienza del saper usare che Aristotele, in concordanza con la tradizione e coi dettami della ragione, fissava nel fare il bene a chi ne fosse degno, strappava al ricco il carattere di scriteriato, di ἀνόητος<sup>58</sup>, riconducendolo nel solco della razionalità, com'è il ricco che ci offre la *Politica*, di cui si dice che ha avvedutezza e buon senso. Ma quanti tra i ricchi avevano tali doti? Chi inquadri il capitolo nella visione generale che Aristotele offre delle lotte tra ricchi e poveri e nella *Politica* e nella *Costituzione degli Ateniesi* non troverà difficoltà a formulare la risposta. Per cui il pessimismo che percorre la trattazione del ricco nella *Retorica*<sup>59</sup> si scorge, mi pare, in 1a e in 1b. Di qui si evidenzia l'estrema esiguità di quanti sanno usare le ricchezze e, dunque, di quanti agiscono secondo ragione. Di conseguenza l'agire della maggior parte degli uomini è il trionfo dell'irrazionale<sup>60</sup>.

E a proposito di tale trionfo dell'irrazionalità ci si po-

trebbe domandare se non gli dessero materia di meditazione anche talune posizioni filosofiche contemporanee. Non cadevano nell'ἀνελευθερία talune istanze del cinismo sull'autarchia del sapiente, sull'esaltazione assoluta della virtù, presentate nel modo più esasperato da tanti rimasticatori di formule vuote? Accenno solo alla questione: certo, però, non ci vuole molto a fissare una conclusione accettabile. Basta leggere XEN. *Symp.* IV, 34-35 e ARIST. *Pol.* I, 9, 1256b 26-40. Il primo è un compendio dell'etica di Antistene fondata sull'esaltazione dell'anima capace di vedere la ricchezza dovunque: il secondo è una più realistica constatazione di quel che la natura umana esige per menare una vita felice. È la famosa ricchezza naturale, di cui s'è detto, e sulla quale si fonda la dottrina economica di Aristotele. Anche Antistene parlava di ricchezza e si diceva ricco, ma il suo vocabolario era del tutto diverso da quello di Aristotele perché fondato su principî diversi<sup>61</sup>. E che dire di quelli che con Platone predicavano il comunismo dei beni? Si badi: 1. la *Repubblica* e le altre opere di Platone, come dimostra il catalogo di Diogene Laerzio<sup>62</sup>, furono oggetto di attento studio da parte del giovane Aristotele; 2. in *Pol.* II, 5, 1263b 1 sgg. i due temi della ricchezza e della liberalità tornano associati, come s'è visto in 1a e in 1b; 3. la trattazione della proprietà nella *Politica* è condotta in modo succinto e conclusa con tale espressione: «dunque, la comunanza di proprietà comporta questi e altri siffatti inconvenienti ταύτας τε καὶ ἄλλας τοιαύτας ἔχει δυσχερείας» (1263a 21-22). Tali «inconvenienti» potevano essere stati affrontati in non poche opere, ma certo un cenno non poteva mancare nel περὶ πλοῦτος.

Quindi, in questo dialogo come in altri, Aristotele si trovò di fronte a posizioni filosofiche le quali, indicando traguardi ambiziosi, pretendevano poi di raggiungerli mortificando certe spinte della natura umana, alle quali egli non poteva rinunciare. E che Aristotele esaminasse tali posizioni lo lascia capire Plutarco stesso il quale, subito dopo 1b, continua a discutere sul senso vero di ricchezza e, agganciandosi al περὶ πλοῦτος di Teofrasto, sostiene con lui che gli uomini più ricchi, Callia e Ismenia, non differiscono in niente dagli uomini più poveri, Socrate, ad es., ed Epaminonda, in quanto

tutti, sia i ricchi sia i poveri, devono soddisfare i bisogni naturali<sup>63</sup>. Tale circostanza comporta di necessità che non c'è ricchezza nell'uso delle cose naturali, ma solo nell'uso di quelle superflue. La posizione, s'è detto, è riportata a Teofrasto, ma in essa risuona la dottrina della ricchezza naturale di Aristotele. È impensabile che in un *περὶ πλούτου* non fosse discusso tale concetto e, insieme, non fossero dibattute le questioni che ad esso erano collegate, alcune delle quali sono state già ricordate.

In conclusione da un esame di 1a e di 1b si può inferire:

a) nel *περὶ πλούτου* si doveva indicare l'agire ideale di colui che ha la ricchezza.

Tale agire non è diverso da quello che indica Plutarco e che Aristotele stesso illustra in *EN IV*, 1 e nei luoghi paralleli dell'*EE*. Di contro, lo sconsiderato agire di coloro che per taccagneria o per prodigalità non avevano la «scienza» delle ricchezze e, insieme, di quelli che abolivano addirittura la ricchezza privata, cercando di realizzare in tal modo nello stato unità d'intenti e concordia di propositi che, secondo Aristotele, si ottenevano molto meglio con mezzi differenti;

b) l'atteggiamento verso i ricchi e, più in generale, verso quelli che avevano ricchezze, dové'essere quanto mai critico, anche se non di assoluta sfiducia. Ciò dimostra che lo scritto s'incentrava su una visione fundamentalmente etica del problema, in linea con le opere redatte nell'*Academia*;

c) a questa stessa conclusione può condurre l'esame del periodo contenuto in 1a, che, s'è visto, dev'essere abbastanza vicino all'originale. C'è un attento studio della frase fondata sulla meditata contrapposizione dei termini, per cui l'uno risponde all'altro, secondo uno svolgimento semplice e piano: soggetto a soggetto, verbo a verbo, complemento a complemento, un impianto, insomma, che rivela un uomo sensibile al bel parlare e al bello scrivere.

## 3.

## IL FRAMMENTO 2

Dobbiamo ora stabilire se la posizione di Aristotele, quale ci è presentata nel frammento 2, concordi con quella di Plutarco e con l'*Etica Nicomachea* IV, 1-2. Secondo alcuni, poiché in nessuna delle opere dello Stagirita a noi pervenute si trova la citazione di Cicerone, al posto di «Aristoteles» nell'originale si dovrebbe leggere «Aristo Ceus». Aristone di Ceo fu scolarca del peripato alla fine del II sec. a.C. e la sua opera fu ben nota a Panezio<sup>64</sup>: ora, se è vero che la fonte preminente del *de officiis* è Panezio, si può supporre che, attraverso Panezio, Cicerone lo conobbe e lo citò. La falsità di tale lezione, denunciata già dal Bernays<sup>65</sup>, è dimostrata da più argomenti:

a) i manoscritti concordemente riportano «Aristoteles» e non «Aristo Ceus»;

b) che la citazione quale si legge in Cicerone non si trovi in un'opera del *Corpus Aristotelicum* non dice niente, dal momento che poteva essere tratta da uno scritto essoterico;

c) Cicerone cita Aristotele in quanto pensatore grave e posato («quanto gravius et verius»): tale non poteva essere Aristone di Ceo, del quale lo stesso Cicerone sottolinea la mancanza di gravità. Aristone di Ceo, il successore di Licone, ha grazia ed eleganza «sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit: scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet» (*de fin.* V, 5, 13);

d) la lezione «Aristoteles», mi sembra, è suggerita dall'andamento del ragionamento di Cicerone, il quale nomina prima Teofrasto e precisamente il *περὶ πλούτου*, lo critica e alla sua posizione ne oppone un'altra. Ora è comprensibile che a Teofrasto si opponesse Aristotele e non Aristone di Ceo, sia perché Cicerone, come non pochi altri, suole citare spesso i due peripatetici mettendoli sullo stesso piano, sia perché la grandezza di Teofrasto esigevo che si menzionasse un pensatore della stessa portata. Non solo, ma il fatto che Teofrasto e

Aristotele siano contrapposti a proposito dello stesso tema proprio perché al riguardo avevano vedute non del tutto uguali, lascia supporre che di Aristotele sia citata, anche se non nominata, l'opera che aveva lo stesso titolo di quella teofrastea, e cioè il *περὶ πλοῦτου*, corrispondente all'omonima opera di Teofrasto. E con ciò si rileverebbe ancora l'errore del Rose che, come s'è visto (cap. I, paragr. 1) nella terza edizione dei frammenti, ritiene il brano di Cicerone parte del *περὶ δικαιοσύνης*. Che le ricchezze potessero essere argomento di un *περὶ δικαιοσύνης* è possibile, e, in qualche modo, è suggerito da Cicerone stesso per il quale una delle cause dell'ingiustizia è la brama delle ricchezze, ma il richiamo al libro di Teofrasto indica in maniera altrettanto evidente che si deve pensare all'opera aristotelica dello stesso titolo.

Quindi che la lezione vera sia «Aristoteles» non è dubbio: molto probabile è pure che l'opera di Aristotele cui si allude sia il *περὶ πλοῦτου*.

*De officiis* II, 15, 52 dà inizio alla trattazione «de beneficentia ac de liberalitate». C'è un doppio aspetto della beneficenza a seconda che si realizzi «operā... aut pecuniā». «Operā» e cioè con le opere della virtù, «pecuniā» col denaro. La prima è preferibile perché in pratica non ha limiti, in quanto la virtù non si esaurisce mai e per questo è più onorevole: l'altra, la quale attinge alle risorse del patrimonio, ha di necessità dei limiti in rapporto alla consistenza del patrimonio stesso: pertanto, in tal genere di «beneficentia» si richiede soprattutto moderazione<sup>66</sup>. II, 16 affronta l'esame di quelli che fanno largizioni mediante denaro e che Cicerone definisce «largi». Se ne danno due tipi, i prodighi, «prodigi», e i liberali, «liberalis»<sup>67</sup>. «Prodighi sono quelli che in festini, in distribuzione di carne, in spettacoli di gladiatori, in apprestamenti di giochi e di cacce buttano via il denaro (pecunias profundunt), per cose di cui lasceranno un ricordo effimero o addirittura nessun ricordo: liberali quelli che coi loro mezzi riscattano chi è stato catturato dai predoni o si accollano i debiti degli amici o li aiutano nel sistemare le figlie o li assistono nell'acquistare o nell'accrescere i loro averi» (II, 16, 55).

Le due definizioni sono trasparenti: di fronte a un buttar

via denaro, a un «pecunias profundere» per cose sostanzialmente inutili, il calcolato gioco di quanti vogliono stare vicino agli altri, per recare un aiuto reale. Questi «largi» che, ripeto, sono gli stessi «benefici et liberales» del capitolo precedente, solo che realizzano i loro benefici e la loro liberalità mediante il denaro, potrebbero essere accostati a quelli che Aristotele definisce μεγαλοπρεπείς, in quanto la μεγαλοπρέπεια si estende alle azioni che riguardano le spese (EN IV, 2, 1122a 19-22). E Cicerone stesso, nel corso del capitolo, cita Teofrasto che nel suo περὶ πλοῦτος «est multus in laudanda magnificentia», indicando con ciò il tema che sta trattando.

In proposito, però, vanno fatte alcune osservazioni.

a) Per Aristotele le opere della «magnificentia» sono i doni votivi agli dèi, la costruzione dei templi, i sacrifici, l'allestimento di un coro, di una trireme, l'offerta di un banchetto alla città (EN. IV, 5, 1122b 19 sgg.). Generalmente l'uomo magnifico non spende per sé, ma per la città, e, dunque, la magnificenza ha una valenza sociale: è espressione di quel καλόν, dal quale i vizi rifuggono, paghi come sono di ostentare ricchezze. Per Cicerone, invece, la sfera della «liberalità» sembra partire da un ambito ristretto di interessi<sup>68</sup> — e s'è già visto nella citazione fatta — per passare a uno più vasto, e più degno della magnificenza — e in questo, poi, si esaltano di più quelli che costruiscono per la città mura, attracchi per navi, porti, acquedotti e tutto ciò che in qualche modo può esserle utile, di meno, invece, quelli che pensano ai teatri, ai portici, ai templi, cose che, in sostanza, non le sono ugualmente utili. La distinzione tra ciò che conveniva al «magnifico» e ciò che non gli conveniva, era questione discussa: non per niente Aristotele considera la μεγαλοπρέπεια virtù di centro tra le due deformazioni laterali: ciò lascia pensare che si potesse abbandonare la posizione virtuosa per crollare in una delle due viziose. Anche Cicerone nota che la costruzione di teatri, di portici, di nuovi templi, uomini «dottissimi» come Panezio, come Demetrio Falereo non l'ammettevano. Tali attacchi datavano da tempo ed erano suggeriti da motivi diversi, morali, ad es., come vuole Platone, *Gorg.* 515 e, o di altra natura<sup>69</sup>. Aristotele riprendeva tali attacchi, come suggeriscono quanto

s'è detto sulla μεγαλοπρέπεια-virtù e, quindi, obbligata a restare nella sua posizione di centro, e, in più, la critica che di lui ci ha tramandato Cicerone nel frammento che stiamo studiando a proposito del fine che si voleva ottenere mediante quelle spese, «ad deleniendam multitudinem», un fine tutt'altro che morale. Del resto, il pensiero romano, in proposito era allineato a quello greco e anche in Cicerone tutta la sezione riguardante le spese è aggiunta per giustificare un certo costume romano, per il quale coloro che avevano ottenuto una magistratura erano tenuti ad offrire una ricompensa ai loro concittadini — un uso che non valeva molto («tota igitur ratio talium largitionum genere vitiosa est» *de off.* II, 17, 60) e che, sottolinea Cicerone più volte, dev'essere adattato alle circostanze, alle possibilità di ciascuno e sostenuto dal giusto mezzo («temporibus necessaria, et tum ipsum et ad facultates accommodanda et mediocritate moderanda est» *de off.* ibidem). Quindi, nonostante la non piena coincidenza in Cicerone e in Aristotele della nozione di μεγαλοπρέπεια, simile dov'essere l'atteggiamento ch'essi avevano al riguardo, suggerito soprattutto dal fine che con essa si voleva raggiungere.

b) Un secondo sfasamento si dovrebbe registrare a proposito dello schema da loro usato nell'articolare la μεγαλοπρέπεια stessa. Nell'*EN* Aristotele fa appello allo schema triadico fondato sulla μεσότης e sui due vizi, uno per eccesso, l'altro per difetto. Così per quanto riguarda la liberalità si ha ἑλευθεριότης, la μεσότης, e ai due lati ἀσωτία, prodigalità, e ἀνελευθερία, taccagneria: per quanto poi riguarda la «magnificencia» si ha μεγαλοπρέπεια, la μεσότης, la virtù, e ai due lati βαναυσία, volgarità, e μικροπρέπεια, piccineria, grettezza. Aristotele si sofferma a lungo e giustamente sulla virtù che è al centro tra i due vizi opposti, in quanto è in essa che si realizza la razionalità dell'agire, ma non trascura i vizi. Cicerone, invece, sembra faccia appello a una dicotomia. Ci sono i «largi prodigi», ci sono i «largi liberales». A rigore secondo lo schema aristotelico i «largi prodigi» corrisponderebbero ai μεγαλοπρεπεῖς viziosi, e cioè ai βάνουσοι, mentre i «largi liberales» sarebbero, come s'è detto, i μεγαλοπρεπεῖς in quanto tali. Niente si dice del vizio per difetto, della μικροπρέ-

πεια di Aristotele, e il breve accenno all'avarizia, all'inizio del capitolo 17, «vitanda tamen suspicio est avaritiae» non immette una trattazione adeguata di tale vizio per difetto, come si ha in Aristotele, ma serve solo a illustrare mediante opportuni esempi, tratti dal mondo romano, in che modo, pur col poco si possano soddisfare taluni desideri del popolo. Così Cicerone aveva la possibilità di richiamarsi alla regola della misura, quella «mediocritatis regula» (*de off.* II, 17, 59) «quae est inter nimium et parum, quae placet peripateticis et recte placet» (*de off.* 1, 25, 89), pur non evidenziandola a dovere.

Ma veniamo più vicino al brano riportato. Si tratta di una citazione letterale, evidentissima, anche se non si accetti la lezione «ait enim» (*scil.* Aristoteles) accolta già dal Müller, al posto di «at ii», come recano la maggior parte dei codici, e, di conseguenza, i più recenti editori, ad es. l'Atzert e il Testard<sup>70</sup>. Il fatto che nella frase riportata si nomini una moneta greca, la mina, tradisce la derivazione da un autore greco. Che tale autore sia Aristotele lo dimostra la specifica menzione iniziale: «quanto Aristoteles gravius...» richiamata dall'espressione «bene etiam colligit»<sup>71</sup> (*scil.* lo stesso Aristotele, che ha mosso la prima constatazione), la quale nel verbo lascia intravedere un filosofo che «raccolge» conclusioni da posizioni fermate in precedenza. Lo conferma la seconda parte della citazione in cui vengono nominati insieme donna-ragazzo-schiavo, un gruppo che lo Stagirita non una volta sola nell'opera sua oppone agli uomini maturi, come i mancanti della pienezza del βουλευτικόν di contro a quanti ne hanno il pieno possesso<sup>72</sup>.

Il brano, s'è visto, rientrava nella trattazione della μεγαλοπρέπεια e se il fr. 1 indica che nel περὶ πλούτου si affrontava l'ἐλευθεριότης, è logico, e Cicerone l'attesta, che nella stessa opera si affrontasse anche la μεγαλοπρέπεια, probabilmente secondo lo stesso schema che troviamo nell'EN. Aristotele ammetteva la μεγαλοπρέπεια, pur condannandone gli eccessi. Anche nel brano riportato si sottolinea l'inutilità delle «immanes iacturae», degli «infiniti sumptus», che molto spesso non servono a niente: non si viene incontro a nessuna necessità vera, non si cresce in prestigio. Proprio tali motivi rendevano irrazionale la magnificenza, che è una virtù, e la trascinavano nel difetto, quel difetto, la βαναυσία, sul quale



Aristotele torna anche a *EN. IV, 6, 1123a 19 sgg.*: «chi eccede ed è volgare, eccede perché spende oltre quel che bisogna spendere... infatti nelle spese di poca entità spende molto e fa sfoggio fuori tempo: così offre un convito agli amici che sembra un convito nuziale o se allestisce un coro di commedia, lo presenta in vesti di porpora, come fanno a Megara. E tutto ciò lo farà non in vista del bello, ma ostentando ricchezza, e per questo pensa di essere oggetto di meraviglia e spende poco dove bisognerebbe spendere molto e molto dove bisognerebbe spendere poco...». Mi sembra quindi che in *EN* e nel brano riportato da Cicerone il pensiero di Aristotele sia sostanzialmente lo stesso. Si deve badare, però, che la citazione in Cicerone è tratta da un passo in cui il pensiero di Aristotele sulla 'magnificentia' è confrontato con quello di Teofrasto: naturale, pertanto, che chi operava il confronto tra le due posizioni cercasse di radicalizzarle per farne apparire più forte il contrasto. Perché, proprio a proposito di quella magnificenza che poteva apparire poco razionale, Teofrasto sembrava più indulgente, Aristotele più intransigente<sup>73</sup>. «Mi meraviglio, quindi, osserva Cicerone, che cosa sia venuto in mente a Teofrasto nel libro che ha scritto *Sulla ricchezza*, nel quale dice molte cose eccellenti, ma commette l'assurdità di lodare esageratamente la magnificenza e l'allestimento degli spettacoli popolari e ritiene frutto delle ricchezze proprio la possibilità di tali prodigalità»<sup>74</sup>. Senza dubbio Teofrasto non confondeva la magnificenza con uno dei due difetti: c'era, forse, una maggiore esaltazione di quelle feste di cui probabilmente evidenziava l'aspetto sociale, egli che quelle feste aveva studiato in un libro, il *περὶ ἑορτῶν*<sup>75</sup>, illuminandone i significati e le implicanze: di qui l'apparente diversità della sua posizione rispetto a quella di Aristotele, il quale sembrava riportarle con maggiore attenzione ai dettami della più rigida razionalità. E non solo nel *περὶ πλοῦτος*. In *Pol. V, 8, 1309a 17 sgg.* parlando dei mezzi atti a salvare le democrazie, non manca di notare che «è meglio impedire certe liturgie costose ma inutili, che alcuni vorrebbero fare»<sup>76</sup>, come l'allestimento di cori, la corsa delle fiaccole e altri spettacoli del genere.

In tale posizione, più che in quella di Teofrasto, Cicerone vedeva un riflesso della sua, giacché anch'egli condannava le

spese «*quae fiunt ad multitudinem deleniendam*». La frase, se anche non di peso, Cicerone la riprende da Aristotele. È vero che «*delenire*» ricorre più volte nella prosa dell'Arpinate<sup>77</sup>: si badi però che il verbo ha il significato di «*calmare, placare, addolcire, mitigare*» etc. e potrebbe essere traduzione latina d'uno dei vari termini greci quali *παύω, κοιμίζω, κηλέω, παραμυθέομαι* e simili, che tanta parte hanno nella prosa dei sofisti e, per converso, di Platone. Se ne può allora comprendere la presenza in Aristotele alla luce di quel che s'è detto studiando il *Grillo*: le ragioni che motivavano la condanna della retorica tornavano adesso a proposito della magnificenza irrazionale. Le spese immoderate erano un po' come le parole dei sofisti che incantavano, addormentavano, spegnevano la capacità stessa di pensare. Doppia condannabili e perché senza misura e perché intrinsecamente immorali. Questo spiega perché Cicerone, come s'è visto, non chiuda gli occhi di fronte all'uso dei magistrati romani di ripagare in qualche modo i loro elettori e, insieme, ne dia un giudizio quanto mai equilibrato, nel senso che la sua accettazione non è totale, sviscerata, ma rapportata a condizioni ben precise. Ancora una volta le esigenze addotte dalla ragione sistemavano la sfera dell'attività dell'uomo.

Si possono adesso fissare talune conclusioni.

1. La trattazione della *μεγαλοπρέπεια*, quale risulta dal fr. 2, vista alla luce del fr. 1 sull'*ἐλευθεριότης*, lascia pensare che nel libro di Aristotele le due virtù fossero esaminate come in *EN*: non sappiamo, ripeto, se nello stesso ordine.

2. La trattazione della *μεγαλοπρέπεια*, come quella della *ἐλευθεριότης*, doveva essere impostata sullo schema triadico. Lo schema appare in 1a e in 1b a proposito dell'*ἐλευθεριότης*: non si vede perché non dovesse comparire a proposito della *μεγαλοπρέπεια* trattata al fr. 2: qui si parla solo di vizio per eccesso e di *μέσον*, ma è chiaro che non doveva mancare il vizio per difetto.

3. L'atteggiamento così misurato di Aristotele di fronte alle spese può avallare la supposizione che l'opera dalla

quale il frammento è tolto, molto probabilmente il *περὶ πλοῦτου*, sia tra le prime opere di lui, allorché le esigenze e gli interessi della vita associata obbedivano in tutto a considerazioni morali. Per questo, se da una parte non poteva omettere la trattazione d'una virtù come la *μεγαλοπρέπεια*, dall'altra ne rilevava con estremo rigore i pericoli e per quelli che ad essa mettevano mano e per quelli ai quali era diretta: di qui la necessità inderogabile di tenersi dentro i limiti fissati dalla ragione.

4. A una datazione alta conduce pure il rapporto ricchezze: retorica.

5. Difficile dire da dove Cicerone abbia attinto la citazione di Aristotele<sup>78</sup>. È un fatto che nei capp. 16-18 ricorra più volte la citazione di Teofrasto, una volta quella di Aristotele, di Demetrio Falereo e di Panezio «quem multum in his libris secutus sum». Tale avvertimento va tenuto in debito conto. Come pure va tenuto in debito conto il fatto che in quei capitoli, al pari che in quasi tutte le opere di Cicerone, la dottrina è sostenuta da esempi tolti abbondantemente dal mondo romano, i quali, pertanto, derivano in non piccola parte da Cicerone stesso o da fonti romane. C'è di più: quando parla del prodigo e del liberale Cicerone non definisce, in quanto non fissa l'essenza in senso stretto, ma descrive: adduce infatti quattro tipi di liberali, in rapporto a quattro modi di usare liberalmente il denaro. Tali esempi derivano da Cicerone, non da altri — e l'attesta egli stesso: «mihi autem ille fructus liberalitatis cuius pauca exempla p o s u i» (16, 56).

Insomma la presenza pesante di Panezio, l'apporto notevole dell'autore, lo sfasamento al quale si è accennato tra lo schema aristotelico e quello ciceroniano, impediscono di porre un rapporto diretto tra il *de officiis* e il *περὶ πλοῦτου*. Giustificano, invece, un rapporto indiretto, nel senso che Cicerone avrà preso il brano di Aristotele dalla sua fonte primaria, e cioè da Panezio. L'inserzione di Panezio tra lui e Aristotele spiega le uguaglianze e, insieme, le differenze già rilevate, le citazioni e quelle determinate citazioni.

Tale osservazione può essere confermata dall'esame lin-

guistico di tutto il blocco che tratta della «beneficentia» e cioè *de off.* II, 15-21 e, in particolare, del cap. 16, che più ci interessa. I due termini sui quali è impostata la trattazione, «largi» e «prodigi», col loro preciso riferimento al πλοῦτος, ricorrono solo qui in tutta la produzione filosofica ciceroniana<sup>79</sup>. Per rendere in latino ἄσωτος, che è il vocabolo usato da Aristotele per indicare il prodigo, Cicerone ricorre spesso al latinizzato «asotus»<sup>80</sup>: si veda il *de finibus*, in cui il termine torna non poche volte in significato complesso, nel quale però non manca l'accezione voluta da Aristotele. Nel nostro brano troviamo, s'è detto, «prodigus». Come si spiega? Ancora: come si spiega che, nonostante una non piccola gamma di vocaboli atti a esprimere il μεγαλοπρεπής, quali «magnificus», «magnificentior»<sup>81</sup> etc., Cicerone nel nostro capitolo ricorra a «largus», altro termine che in questa dimensione, s'è detto, compare qua solo in tutti i suoi scritti? L'ansia di arricchire la lingua latina, che accompagnò Cicerone fino alla morte, trova commossa espressione nei primi paragrafi del *de officiis*<sup>82</sup>. «Largus» e «prodigus» potrebbero essere indizi dello sforzo con cui cercò di realizzare il suo intento anche nell'ultima opera. Ma potrebbero rispondere anche a un altro proposito e cioè con essi Cicerone cercava di rendere vocaboli che forse non erano i soliti ἄσωτος e μεγαλοπρεπής.

Che in greco ci siano altri termini per designare questi due atteggiamenti dello spirito di fronte alla ricchezza, è noto e lo dimostra la semplice lettura del libello plutarcheo περὶ φιλοπλουτίας o dei *Caratteri* di Teofrasto. A sua volta Poluce 3, 117 in un capitoletto che studia l'avidò e il contrario<sup>83</sup>, adduce molti termini per indicare l'uno e l'altro: a proposito del prodigo ricorda, quali sinonimi, ἀφειδής, ἀταμίευτος, ἐκκεχυμένος, ἀθησαύριστος, ἀπρόοπτος, οὐ περισκοπῶν τὸ μέλλον e altri. Ora, alcuni di questi termini ricorrono nel *Corpus*, ma non in rapporto alle ricchezze. Così in *EN.* IV, 8, 1124b 8 il magnanimo è prodigo, ἀφειδής, della vita, e di qui non era difficile il passaggio ai mezzi della vita. Cfr. pure *Pol.* V, 11, 1315a 29. Per ἀταμίευτος cfr. *de gen. anim.* V, 7, 788a 34 etc. Anche μεγαλοπρεπής poteva essere reso con altri termini: si pensi a εὐδάπανος, χαριστικός, φιλόκαλος etc. In *de virt. et vit.* 2, 1250a 15 si legge che la liberalità è una virtù

dell'anima consistente nel bene spendere per cose belle, εὐδάπανος εἰς τὰ καλά. Φιλόκαλος ricorre più volte: cfr. *EN*. I, 8, 1099a 13; IV, 10, 1125b 12 etc. È necessario fare lo stesso discorso: se anche nelle frasi considerate tali aggettivi non sono rapportati sempre alle ricchezze, niente vieta che lo fossero in contesti diversi. Alla luce di tali premesse si potrebbe pensare, come s'è detto, che Cicerone trovò nella sua fonte vocaboli differenti dai soliti ἄσωτος e μεγαλοπρεπής, e tentò di renderli con «largus» e «prodigus». Forse sempre nella fonte quelle due posizioni erano viste da una determinata angolazione filosofico-economica, per cui richiedevano determinate rese, che evidenziassero tale valenza. Di qui la sostituzione dei termini più consueti con altri più ricercati, più precisi. Di qui la ennesima riprova dell'esistenza di un περί πλούτου, travasato in qualche modo in Cicerone, il quale, dato il suo amore per la nettezza della traduzione, fece appello a un vocabolario diverso, più rispondente all'originale.

## 4.

## IL FRAMMENTO 3

Il frammento 3 è tolto dal già ricordato *de oeconomia* di Filodemo di Gadara, il contemporaneo di Cicerone che ebbe importanza notevole nel movimento di idee che investe Napoli e la Campania nella prima metà del I secolo a.C.<sup>84</sup>: dominava in esse il pensiero di Epicuro e uno dei meriti del Gadarese è proprio di averci trasmesso non pochi brani del Maestro e di altri «capi» della setta. Così nel *de oeconomia* egli afferma di seguire Metrodoro<sup>85</sup>, uno degli amici più fedeli di Epicuro, al quale Epicuro affidò l'incarico di stendere un trattato sulle ricchezze<sup>86</sup>. Data l'indole polemica della pubblicazione e il tempo in cui la si può collocare (Metrodoro morì nel 277 a.C., sette anni prima di Epicuro, e pertanto il libretto vide la luce a cavallo tra il IV sec. e il III a.C.) non poteva mancare un cenno ad Aristotele che, come si sa, fu uno dei bersagli preteriti di Epicuro. Lo dimostra anche il *de oeconomia* di Filodemo che nella sezione in cui si registra l'attacco ad Aristotele,

riproduce precisamente un brano di Metrodoro. Ed ecco il brano che ci interessa<sup>87</sup>:

«davvero neppure in altri campi par che costoro (*scil. οἱ δὲ φιλοσοφεῖν φάσκοντες*) vogliano sempre condurre ragionamenti secondo il metodo predetto<sup>88</sup> a proposito di cose che non sono note, e neppure per il problema che abbiamo adesso tra le mani, ma sono capaci di lasciarsi trascinare dalla consuetudine del parlare a dare giudizi delle cose e poi a impancarsi a maestri con l'intenzione di contutare i più, qualora costoro diano delle stesse cose una predicazione opposta alla loro e di insegnare quel che non è noto, il che capitò ad Aristotele nel libello *Sulla Ricchezza*, a proposito della questione che l'uomo buono è anche buon crematista, mentre il cattivo è un crematista cattivo, come ha dimostrato Metrodoro».

Ci si presentano due problemi:

- 1) La validità della restituzione della lacuna alle linee 29-30 relativa al titolo del libro citato;
- 2) il vero significato della citazione di Aristotele.

Cominciamo con il primo. La lettura del brano è generalmente buona: solo alle linee 29-30, là dove è nominato il titolo del trattato aristotelico, il papiro presenta una lacuna:

κα]τὰ τὸν ἐν τῷ πε[ρ]ὶ π  
 .. λόγον

Il Rose propone di integrare *περὶ πολιτείας λόγον*<sup>89</sup>: in effetti in *Pol. I*, capp. 8-10 si tratta di economia e di crematistica. Ma il punto è vedere se tale trattazione corrisponda all'accento di Filodemo. Che alcune idee generali della *Politica* possano ricordare lo scritto al quale qui si allude è possibile, giacché, data la loro importanza, dovevano tornare con le stesse caratteristiche in più d'un'opera. Ma contro l'identificazione di tale scritto con la *Politica* sta il fatto che Aristotele in quei capitoli sembra trattare e dell'economia e della crematistica in sé, distinta nelle sue due forme, naturale e innaturale, entro l'ambito di una visione generale dell'esistenza, come vedremo me-

glio in seguito. Né sembra d'altronde che nella *Politica* si colga una questione posta nei termini così precisi qual è quella ricordata da Filodemo. Meglio dunque leggere *περὶ πλούτου* con lo Spengel, la cui integrazione è oggi generalmente condivisa. In realtà, aveva notato l'Heitz<sup>90</sup>, fino a prova contraria non siamo autorizzati a pensare che Metrodoro conoscesse opere non dialogiche di Aristotele, men che mai la *Politica*, la quale, dopo la morte dell'autore, cadde ben presto in dimenticanza<sup>91</sup>. Ma anche a non ammettere questo, che rimane un problema molto difficile, ci son altre ragioni d'un certo valore addotte dal Thillet<sup>92</sup> a favore della lezione dello Spengel:

1. dal momento che la colonna del papiro presenta linee più o meno uguali, composte in genere di 18-21 lettere, è preferibile la lezione più corta *περὶ πλούτου* a quella più lunga *περὶ πολιτείας*, la quale, comunque divisa, creerebbe un certo squilibrio tra le linee 29-30 e le altre;

2. raramente la *Politica* è citata come *πολιτεία*, ma quasi sempre come *τὰ πολιτικά*. Si può quindi ammettere che la citazione del *περὶ οἰκονομίας* rimandi proprio al *περὶ πλούτου* e che con tale opera polemizzasse Metrodoro.

Ma qual è il significato della citazione? — e passiamo con questo al secondo problema che abbiamo posto. Dalla colonna XX Filodemo prospetta il suo metodo, che è poi il metodo epicureo, nel fissare la consistenza di un concetto: riportarsi alla prolessi, evitando con cura i fraintendimenti ai quali può trascinare una inconsulta accettazione della consuetudine del parlare. A tale metodo fa appello per fissare la nozione del bravo crematista. Ora «se vogliamo dire<sup>93</sup> che nella prolessi bravo crematista è chi secondo l'utile acquista e cura la ricchezza, allora si dovrà proclamare tale soprattutto il saggio; se, invece, nella prolessi il bravo crematista ci si configura piuttosto come quegli che con capacità e abilità si procura molte ricchezze e non in malo modo ma secondo le leggi, anche se in questo acquisto va incontro più ad angustie che a gioie, allora si deve confessare che altri più dei saggi [sono tali, e cioè bravi crematisti]».

Fissare il valore della prolessi e confutare quanti, rifiutandola, pensavano di parlar bene, questo il compito di Metrodoro. È chiaro che le definizioni date del crematista non potevano essere vere entrambe e che quindi bisognava dimostrare quale lo fosse, il che, vedremo, non era difficile per un epicureo. Con ciò stesso erano confutati quanti tentavano di raggiungere per altra via il significato di crematista, quanti, cioè, prescindendo dalla prolessi, si riportavano all'uso comune del parlare, davano giudizi sulle cose e, forti di convinzioni malamente fondate, si mettevano a discutere cogli altri, a confutarli, se avanzavano opinioni contrarie alle loro, e, di conseguenza, insegnavano cose non note — il che capitò ad Aristotele.

Par lecito supporre che nell'opera di Aristotele a un certo punto si trattasse la questione del procurarsi le ricchezze: era, questo, il compito della crematistica, rilevato anche in *Pol.* I, 8, 1256a 11 sgg.: «funzione della crematistica è procacciare, πορίσασθαι» i beni di cui si ha bisogno, «funzione dell'amministrazione familiare è usare» quei beni, χρήσασθαι. E più avanti (*ibid.* 15 sgg.): «proprio del crematista è esaminare donde derivino beni e proprietà, θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτήσις ἔσται». Tali definizioni erano quelle che circolavano tra la gente e per quanto generalmente acritiche, non potevano essere del tutto disattese: meglio era verificarne la consistenza alla luce d'un metodo scientifico. Ora, nel I libro della *Politica*, Aristotele parla più volte del metodo che intende seguire per raggiungere le sue conclusioni — e già dalle prime battute ne dà un cenno. «Come negli altri campi<sup>94</sup>, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto) e così, esaminando di quali elementi risulta lo Stato, vedremo meglio anche riguardo ai diversi capi cui si è accennato in che differiscono l'uno dall'altro e se è possibile ottenere una qualche nozione scientifica di ciascuno di loro».

Si tratta, dunque, di risolvere il composto nelle parti componenti e, una volta studiata la vera natura delle parti, sfruttare le conclusioni ivi raggiunte per definire la natura del tutto. Un metodo che si potrebbe definire «genetico» o «strutturale» in quanto ha inizio dal piccolo e più accessibile al-



l'uomo per portarsi poi al grande e meno accessibile all'uomo. Tale l'indagine sulle varie κοινωνίαι, la famiglia, il villaggio, lo stato e così via, condotta attraverso l'esame di quelli che li compongono, uomo/donna per la famiglia, le famiglie per il villaggio, i villaggi per lo Stato, alla luce del concetto di φύσις che domina il pensiero aristotelico. Lo stesso vale per la crematistica, la cui funzione, s'è visto, è di procacciare i beni necessari all'esistenza. Ma che significa ciò? Come va davvero inteso? La soluzione è tentata alla luce del rapporto creatura-natura<sup>95</sup>, in vista dell'alimentazione, un rapporto immediato e facilmente sperimentabile. È un dato di fatto che tutti gli esseri umani si alimentano, anche se diverso è l'alimento da animale ad animale, perché diversa è la vita ch'essi menano: ciò vale soprattutto per l'uomo. Ci sono i nomadi, i cacciatori, gli agricoltori. Tutti costoro hanno bisogno di cibo: tale bisogno è naturale e riproduce in scala diversa quello che sente la creatura, appena viene alla luce. Alla creatura appena nata è la natura che dà il necessario all'esistenza, sotto forma di alimento ben definito e in quantità ben definita. Lo stesso dovrà aversi per gli adulti. Naturale è, dunque, quel certo cibo sufficiente alla sopravvivenza e in quella determinata quantità: naturale il modo di acquisirlo, a seconda delle forme di vita che gli uomini conducono.

S'intende di qui il vero concetto di crematistica naturale: «dunque<sup>96</sup>, una sola forma di acquisizione fa parte per natura dell'arte di amministrare la casa, perché bisogna o che ci sia o ci pensi tale arte a procurarla, quella provvista di beni necessari alla vita e utili alla comunità dello stato, o della casa. Sono questi beni che pare costituiscano la ricchezza vera». Vicino a questa c'è una crematistica non naturale, anche se la si suole chiamare, e giustamente, crematistica: essa tende ad accumulare ricchezze, χρήματα, non a soddisfare un bisogno naturale. La differenza tra le due è che la prima «è per natura, l'altra non è per natura e deriva piuttosto da una forma di abilità e di tecnica»<sup>97</sup>. In conclusione, due forme di crematistica e di crematisti, quello naturale e quello non naturale. Il primo, ripeto, obbedisce alle sollecitazioni e ai bisogni naturali, e pertanto resta entro la regola di natura, l'altro, disprezzate tali regole, insegue i beni non come mezzo di sostentamento, ma

di puro arricchimento. Chi ricorda quel che s'è detto a proposito del saper usare le cose, vedrà nella distinzione un riflesso di tale dottrina.

Il metodo che Aristotele segue nella *Politica* non è qualcosa di insolito, se lo si trova già in Platone<sup>98</sup>: poteva pertanto essere ripreso da lui e illuminato dal concetto di φύσις, anche nel π. πλούτου. Ciò, però, è messo in forse dalla testimonianza di Filodemo, il quale sembra deplorare nel dialogo proprio la mancanza di un metodo, giacché metodo non è affidarsi alla consuetudine del parlare, di cui si fa cenno nel brano citato. Aristotele, sembra, si era lasciato trascinare dal linguaggio consuetudinario ὑπὸ τῶν κατὰ τὰς λέξεις συνθηθειῶν ἐλκυσθῆναι: di qui gli sbandamenti, le perplessità, gli errori. Di qui il più accorto procedere dell'epicureo, forte del suo metodo fondato sulla prolessi o concetto generale, la quale, come spiega bene Rist<sup>99</sup> commentando D. L. X, 123, «non è un'opinione condivisa universalmente, una credenza comune a tutta la razza umana; è piuttosto un'opinione generale che sorge naturalmente nella mente di quegli uomini che non si lasciano ingannare dall'intrusione di false opinioni nella materia in questione». Proprio perché comporta l'esclusione delle false opinioni, si può considerare la prolessi criterio di verità. E in tale dimensione la vede Filodemo, quando con Metrodoro presenta due tipi di crematista, cioè «colui che secondo l'utile acquista e cura la ricchezza» e «colui che si procura molte cose con capacità è abilità» (nota 93). Le due definizioni sono diverse: nella prima «acquistare» e «curare» sono regolati dall'utile, τὸ συμφέρον, che è la norma richiesta da natura in vista del fine: nell'altra, invece, manca proprio quest'elemento normativo e regolativo, in quanto si parla di un πολλὰ πορίζειν, che si realizza mediante un'arte vera e propria, una capacità che non è l'attitudine naturale, essendo diretta esclusivamente all'arricchimento indiscriminato. Bastava fermare l'attenzione sull'utile che domina nella prima definizione perché un epicureo facesse una scelta conveniente e perché capisse come per lui il saggio solo fosse crematista.

A questa conclusione, d'altronde, tende il libello di Filodemo<sup>100</sup> e non per niente sia il Jensen sia il Sudhaus vedono in essa il nocciolo di tutta l'argomentazione e la riassumono così:

ὅτι μόνος ὁ κατ' Ἐπίκουρον σοφὸς καλῶς χρήσεται τῷ πλούτῳ μέτρον ἔχων τοῦ συμφέροντος. Voler scindere saggio e crematista significa compiere qualcosa di innaturale, perché i due termini si implicano, si richiamano tra loro sì che non è possibile separarli.

Del resto, la stessa posizione si trova altrove. Diogene Laerzio X, 120a in un brano che contiene la descrizione più completa del saggio epicureo, afferma ch'egli «avrà cura della sua proprietà e di quel che avverrà», καὶ κτήσεως προνοήσεται καὶ τοῦ μέλλοντος, e che (D. L. X, 121b) «cercherà il denaro, sia pure secondo i principî della filosofia e spinto dal bisogno»: χρηματίσεσθαι τε, ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίης, ἀπορήσαντα<sup>101</sup>. «I principî della filosofia» non indicano cosa diversa dall'utile di cui parla Metrodoro. Siamo di nuovo di fronte alla formula uomo buono/buon crematista, formula che è simile a quella stoica, ma che in Filodemo è il risultato di quel processo, proprio degli epicurei, mediante il quale si arriva al non-noto dal noto<sup>102</sup>.

A questo punto ci si potrà chiedere: che valore ha la testimonianza di Metrodoro? Era davvero Aristotele uno di quelli che si lasciavano trascinare dalla consuetudine del linguaggio? Aristotele studiò la parola e si sforzò di coglierne la valenza e le più sottili sfumature. Si pensi alle non poche opere che scrisse sulla parola; alle etimologie che sono talvolta pretestuose e, pur non avendo a che fare con la scienza, obbediscono sempre a un fine ben preciso; all'impostazione storica che regge la disquisizione sul termine σοφία nel *de philosophia*<sup>103</sup>; all'*EN* che sottolinea più volte la scarsità della lingua greca e la impellente necessità di arricchirla perché con più precisione potessero essere espressi quei sentimenti dell'animo che si intuivano soltanto<sup>104</sup>; ai non pochi punti del *Corpus* in cui lo studio dei vocaboli segna l'inizio o la conferma d'una dimostrazione<sup>105</sup>.

Tutto ciò rende molto problematica l'accettazione globale della critica di Metrodoro: il quale, dato appunto il suo compito di stroncatore delle dottrine peripatetiche, poteva benissimo esasperare certe posizioni o presentarle in una determinata luce, onde dicessero quel che voleva lui, non quel ch'esse volevano. Quindi si potrà sempre dubitare dell'accusa che

Metrodoro rivolge ad Aristotele: se in Aristotele non c'era il «metodo» nel quale egli, Metrodoro, da bravo epicureo, credeva, ciò non significa che non ce ne fosse un altro. Si potrà pure dubitare del modo in cui nella sua opera Aristotele presentava il rapporto uomo buono: buon crematista. Accostamenti del genere compaiono più d'una volta nel *Corpus*. Così in *Pol.* III, 4, 1276b 16 sgg. si studia il rapporto uomo buono: buon cittadino. Certo, però, Metrodoro, sensibile ai problemi che sul saggio agitavano la sua scuola e la scuola stoica, poté evidenziare, da una parte, la complessità della figura del saggio<sup>106</sup>, dall'altra l'assoluta necessità d'un metodo atto a penetrare quell'imprevedibile complessità. Insomma, la sua discussione con Aristotele verteva, a quanto pare, solo sul metodo. Ché se, accantonato il metodo, si mettono a confronto i due tipi di crematistica e di crematista fissati da Metrodoro con gli analoghi fissati da Aristotele, si vedrà che non esistono tra loro differenze profonde, proprio perché la φύσις, alla quale Aristotele si richiamava, non è troppo diversa da quella alla quale fa appello Epicuro<sup>107</sup>. Questa considerazione, ripeto, rafforza la convinzione che l'attacco di Metrodoro avesse di mira il metodo, non l'oggetto della discussione, con la conseguente esaltazione della prolessi a cui tutto era riportato.

Il fr. 3 evidenzia come per l'epicureo definire un concetto, sia pure difficile perché non noto, fosse ben più agevole che per altri, i quali non facevano ricorso alla prolessi. Ma, a parte ciò, esso ha per noi grande importanza, perché indica come nel *περὶ πλούτου* si affrontava anche la dottrina del prendere, una dottrina che si riportava a quella corrispondente del dare, di cui i fr. 1 e 2. Chi legge con attenzione *Pol.* I, 8, sgg. s'accorge come spesso ritorni l'accento al *πλοῦτος* e come attorno al *πλοῦτος* si pongano tanti problemi. Tali problemi in quei capitoli non sono sempre adeguatamente trattati: si deve pensare che lo fossero in altra sede? e, dunque, nel *περὶ πλούτου*? Anche perché, data la loro natura storico-scientifica, si prestavano ad essere ampiamente svolti soprattutto in un dialogo: ad es. le forme di vita dell'uomo, le due specie di crematistica, il rapporto tra ricchezza e tali specie di crematistica, la ricchezza vera e la ricchezza non vera,

il problema del denaro e così via. Alcuni di quei problemi non potevano essere risolti se non alla luce di una chiara presa di posizione in campo morale, quello ad es. del rapporto tra crematistica e ricchezza, che richiedeva la definizione precisa di εὐδαιμονία e dell'εὖ ζῆν: è eloquente in proposito l'accenno a *Pol.* I, 9, 1258a 1 sgg.: altri si richiamavano a posizioni già svolte in dialoghi quali il περὶ δικαιοσύνης. Per ciò il fr. 3 con la sua dottrina sul convenientemente prendere e, dunque, sul bravo e buon crematista, il quale prende, e cioè procura alla casa quel che serve per la vita, si raccorda e completa la dottrina del convenientemente dare, illustrata nei fr. 1 e 2.

In conclusione i fr. 1, 2, 3 del περὶ πλούτου si armonizzano tra loro, l'uno richiamando l'altro, e presentano in forma estremamente stringata problemi concernenti l'uso della ricchezza quale conviene all'uomo liberale e al magnifico, l'abuso che ne fanno uomini né liberali né magnifici, il modo di procurarsela onesto e cioè secondo natura — tre problemi i quali ne coinvolgono non pochi altri che rendevano il dialogo quanto mai adatto al clima dell'Academia e a quello più vasto della polis.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. cap. II § 2 e nota 3.

<sup>2</sup> MORAUX, *Listes*, p. 252.

<sup>3</sup> Lo stesso aveva supposto ROSE, *Arist. Ps.*, p. 105. Per un primo approccio alla dottrina di Aristotele sulla fortuna come «causa accidentale che riguarda l'agire umano» cfr. E. RIONDATO, *Storia e Metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961, pp. 327-340.

<sup>4</sup> *Fragm. Arist.*, p. 45.

<sup>5</sup> A. RAUSCH, *Ueber die ethische Werthschätzung der εὐγένεια und des πλοῦτος bei den Sokratikern und Peripatetikern* in «Philosophische Monatshefte» XX, 1884 p. 449 sgg. Basti ricordare che le ricchezze tornano come «beni» in più d'un dialogo platonico: cfr. *Prot.* 341b, *Euthyd.* 280b, *Leg.* I, 631c. Sulle ricchezze è in gran parte fondato lo ps. platonico *Erissia*: cfr. Ps. PLATONE, *Erissia* a c. di R. LAURENTI, Bari 1969, p. 11 sgg. In realtà l'atteggiamento del greco nei confronti della ricchezza è generalmente sostenuto da una concezione etica: questo soprattutto in quanti condividono la visione aristocratica della vita, ad es. in Bacchilide e in Pindaro. Per quest'ultimo cfr. P. RADICI COLACE, *Considerazioni sul concetto di πλοῦτος in Pindaro*, in «Studi in onore di A. Ardizzoni», Roma 1978, II, pp. 735-45 e M.I. FINLEY, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari 1977, p. 35 sgg.

<sup>6</sup> E precisamente nel libro I. Cfr. *Aristotele, Il trattato sull'economia* a c. di R. LAURENTI cit., pp. 13-19. Cfr. pure J. LÉONARD, *Le Bonheur chez Aristote*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1948, pp. 45-63.

<sup>7</sup> fr. 3 Ross. E fr. 9: «è chiaro a chiunque che nessuno sceglierebbe di vivere con la più grande ricchezza e potenza che possono dare gli uomini, essendo fuor di senno e folle, neppure se potesse gettarsi contento in braccio ai più giovanili piaceri, come fanno taluni sciocchi...».

<sup>8</sup> *EN.* I, 7, 1098b 12 sgg.; *Pol.* VII, 1, 1323a 21 sgg.; *MM.* I, 1184b 1-6.

<sup>9</sup> Di qui il frequente ricorrere nel *Protrettico* del termine φρόνησις. Cfr. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pp. 179-82; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1976<sup>2</sup>, pp. 33 sgg.

<sup>10</sup> *Arist. Ps.*, pp. 101-05.

<sup>11</sup> Su Giovanni Lido cfr. KLOTZ in P.W. RE., XIII, 2210-17 e *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, von H. HUNGER, München 1978, I, pp. 17, 250 etc.

<sup>12</sup> *Fragm. Arist. frr.* 61-63, pp. 45-6 e *Verl. Schrift.*, pp. 195-6.

<sup>13</sup> Il titolo dell'operetta di Filodemo sembra che sia περί κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περί ἧ Θ. Ma il numero Θ è talora omissso. È indicato comunemente περί οἰκονομίας dal tema che tratta. Nelle citazioni mi riporto all'edizione di C. JENSEN, *Philodemi περί οἰκονομίας qui dicitur libellus*, Lips. 1907.

<sup>14</sup> *Select Fragm.*, p. 57.

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Schubl.*, p. 5 sgg.; GIGON, *die Dialoge des Aristoteles*, p. 199 ritiene che EN 1132b 31-1133b 28 e Pol. 1256b 26-1258a 18 abbiano stretti rapporti col nostro dialogo.

<sup>16</sup> τὴν τύχην Φορτοῦναν λέγουσιν οἱ Ῥωμαῖοι ἀπὸ τῆς φορᾶς ... ἐνθουον ὠφέλειαν. Cito da IO. LAUR. LYDI, *Liber de mensibus*, edidit R. WUENSCH, Lip. 1898. Il codice A contiene una lacuna dopo φορᾶς.

<sup>17</sup> καὶ δυνάμει καὶ διαφερόντως ἀδικία. Καὶ δυνάμει manca in IV, 100. Fedro IV, 12 attesta che Plutone, dio della ricchezza, è figlio della Fortuna. Cfr. J. ZWICKER in P.W. RE., XXI, 1037. Nonostante il parere contrario di Wuensch e di Rose, *Arist. Ps.* l.c., penso che qui termini la citazione del brano attribuito da G. Lido ad Aristotele. In effetti esso continua: «ma quelli che tendono alla virtù e ricordano Dio e nutrono speranze migliori poggiando su realtà felici e immateriali, disprezzano i beni di quaggiù». Sia il procedere del periodo, sia la contrapposizione che lo sostanzia non bene si accordano con quel che precede. E questo giustifica i dubbi sul brano precedente che Lido riferisce direttamente ad Aristotele.

<sup>18</sup> M. PLEZIA, *Arist. Epist. Fragm.*, p. 127. La stessa posizione ripete in *Arist. Priv. Script.*, p. 27 n. 27. Il ROSE, *Arist. Ps.*, p. 104 aveva scritto «huius fragmenti neque locum certum esse fateor neque auctoris nomen. Si recte tamen Aristoteles auctor scribitur, ex dialogis id sumptum fuisse contendo. Sic etiam Theophrastus de fortuna declamavit in dialogo Callisthene περί πένθους (Cic. *tusc.* 3, 10, 21; 5, 9, 25; PLUT. *cons. ad Apoll.* 6)».

Del resto anche KLOTZ, *art. cit.*, 2215-16 nota che Giovanni Lido ha molto letto, ma che nelle sue citazioni non mancano errori, inintelligenze, disattenzioni e che non di rado cita a memoria.

<sup>19</sup> ARISTOTE, *Schubl*, p. 29.

<sup>20</sup> Cfr. in proposito L. REPICI, *Lo sviluppo delle dottrine etiche nel Peripato*, in «Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica» a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977, p. 223 sgg. La Repici limita il suo studio alla storiografia: penso che si potrebbe con profitto ampliare ed approfondire, soprattutto da un'angolatura etica, rapportandolo alle note posizioni stoiche. Del resto qualcosa di simile dovette essere nell'insegnamento di Socrate se nel suo protrettico, l'*Eutid.* 279a sgg., sostiene che dove c'è σοφία non c'è εὐτυχία. La posizione del Peripato si riporta a quella socratica, sbalanzandola sul piano etico.

<sup>21</sup> Alcuni codd. leggono τῶν δεομένων καὶ τῶν φίλων: Cfr. PLUTARCHI *Vitae Parallelae*, recogoverunt CL. LINDSKOG ET K. ZIEGLER, Lips. 1968, II, 2 p. 63.

<sup>22</sup> BOISACQ *DELG.*, p. 852; FRISK, *GEW.* II, 844.

<sup>23</sup> BONITZ, *I.A.* 118B 11.

<sup>24</sup> È ovvio che τὸ ἀρόμῳτον corrisponde a τὸ πρέπον. Cfr. *The Rhetoric of Aristotle*, with a commentary of MEREDITH-COPE and E. SANDYS, cit., II, 159-60. «La juste convenance» traduce M. DUFOUR in *Aristote, Rhétorique*, cit. II, 95. Cfr. pure WARTELLE, *Lexique*, pp. 65-66.

<sup>25</sup> *The Ethics of Aristotle* by J. BURNET, London 1900, p. 165.

<sup>26</sup> *The Fragments of Attic Comedy* by J. M. EDMONDS, Leiden 1957. Per Euticle cfr. I, pp. 946-47; per Antifane II, pp. 182-83; per Timostrato IIIA, pp. 296-97. Anche Alessi aveva scritto, forse contro Epicuro, un ἀσωποδιδάσκαλος. Cfr. περὶ παιδείας testo, nota 16. Sul «tipo» nella commedia cfr. *Greek and Latin Literature* by J. HIGGINBOTHAM, London 1969, p. 205 sgg.

<sup>27</sup> Cfr. i contributi di G. Vuillemin-Diem, di O. Gigon, di T.A. Szlezàk, di E. Berti in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, «Akten des 9. Symposium Aristotelicum», her. von P. MORAUX und J. WIESNER, Berlin 1983. Per *de virtutibus et vitiis* cfr. ARISTOTLE, *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices* by H. RACKHAM, London 1961, pp. 484-86.

<sup>28</sup> ARISTOTELE, *La Metafisica* a c. di REALE cit. I, 222. ARISTOTELE, *La Metafisica* a c. di A. CARLINI, Bari 1965<sup>4</sup>, p. 71.



<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* a c. di A. Russo, Bari 1971, p. 55.

<sup>30</sup> Per *κιμβικία* o *κιμβικεία* da *κίμβιξ* o *κίμβηξ* = vespa cfr. BONITZ *I.A.* 390A 5-7; FRISK, *GEW.* I, 853.

<sup>31</sup> A *EN* IV, 3, 1122a 7 sgg. dopo aver detto che biscazzieri, tagliaborse e ladri sono avari perché amanti del guadagno come che sia, continua «è in vista del guadagno ch'essi si danno da fare e sostengono la vergogna» (*ὄνειδη ὑπομένουσιν*).

<sup>32</sup> *de virt. et vit.* 1251b 15-17.

<sup>33</sup> ἔστι δὲ ἡ μικρολογία φειδωλία τοῦ διαφόρου ὑπὲρ τὸν καιρόν: THEOPHR. *Charact.* X. I punti di contatto tra *MM* e Teofrasto furono evidenziati da vari studiosi che ne trassero conseguenze non sempre accettabili. Cfr. O. REGENBOGEN in *P.W. RE. Supplb.* VII, 1490.

<sup>34</sup> Tale accenno al cumino richiama alla memoria *MM* I, 1192a 10 già citato, in cui tra gli avari si ricordano i *κυμινοπρισταί*, coloro che spaccano un grano di cumino. Ma su questo vocabolo cfr. pure B. BALDWIN, *An Unnoticed Sense of κυμινοπρίστης*, in «*Glotta*» LX (1982), pp. 244-45.

<sup>35</sup> THEOPHRASTE, *Caractères* par O. NAVARRE, Paris 1920, p. 29.

<sup>36</sup> Il BURNET, *The Ethics* cit., p. 164 ha voluto vedere nel disegno che Aristotele fa dell'ἐλευθέριος molti tratti che ricordano il Cefalo del I libro della *Repubblica* platonica.

<sup>37</sup> Per *χρησθαι* BONITZ, *I.A.* 854A 17-53; per *παραχρησθαι* *ibid.* 567A 42-43.

<sup>38</sup> Per *μικρολογία* o *σμικρολογία* cfr. PLATON, *Lexique* II, 345; per *ἀσωτία* *ibid.* I, 84-5; per *χρησθαι* II, 567-68. *Παραχρησθαι* è registrato anche in HEROD. I, 108 e V, 92a, sia pure con significato leggermente diverso.

<sup>39</sup> GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, pp. 251 sgg.

<sup>40</sup> E ricorrono quindi in Aristotele (BONITZ, *I.A.* 204B 7 sgg. per *δουλεύειν*, 118A 43 sgg. per *ἀσχολία*) e in Platone (cfr. PLATON, *Lexique* I, 84 per *ἀσχολία*, I, 148 per *δουλεύειν*).

<sup>41</sup> In *MM* I, 23, 1192a 8 il liberale è definito colui che spende per ciò per cui si deve spendere, quanto si deve, quando si deve.

<sup>42</sup> Cfr. G. GLOTZ, *La città greca*, Torino 1948, p. 157 sgg. e soprattutto

159, ove si osserva che nella polis dopo Solone «i diritti erano divenuti eguali; sussisteva soltanto la disuguaglianza degli obblighi rimasti in rapporto diretto del censo» e questo in ogni campo, militare, religioso, sociale etc. Un tale sottinteso spiega il discorso di Pericle in THUC. II, 35 sgg.

<sup>43</sup> ISOCR. *Egin.*, 36; cfr. pure *Nic.* 56. E l'argomento torna puntualmente in altre opere. Si citi per tutte Lys. XII, 20, in cui l'oratore evidenzia l'agire suo e del fratello Eratostene nei confronti della polis, dalla quale Eratostene era stato poi condannato: «non questo meritavamo dalla polis in quanto avevamo sostenuto tutte le coreghie e molti tributi avevamo versato e ci eravamo mostrati cittadini esemplari e pronti a fare tutto quel che ci era imposto...».

<sup>44</sup> Per tutta questa parte cfr. *περὶ εὐγενείας* fr. 1-3.

<sup>45</sup> XEN. *Mem.* I, II, 12 sgg. È chiaro che per lui Socrate rappresentava la ragione, che lo metteva davanti al suo agire ed esigeva spiegazione di ogni azione: PLATO, *Symp.* 215e-216c.

<sup>46</sup> H. BERVE, *Storia Greca*, tr. it., Bari 1966, II, 499-509. È interessante seguire l'atteggiamento delle varie componenti della polis nei riguardi della democrazia, e durante la guerra del Peloponneso e dopo. Cfr. S. A. СЕС-СНІН, *Patrios Politeia*, Torino 1960 e *Democracy, Ideas and Realities* by C. RODEWALD, London 1974, pp. 77-106. Cfr. pure *Histoire Grecque* par GLOTZ-COHEN, Paris 1936, III, pp. 3-23.

<sup>47</sup> Sui tragici anni che vanno dal 403 al 323 a.C. cfr. P. LÉVÊQUE, *La civiltà greca*, tr. it., Torino 1970, p. 317 sgg. Quanto alla costituzione patria cfr. Lys. or. XXXIV, un discorso contro la proposta tendente a distruggere in Atene la costituzione degli atenati. È pure noto con quanto vigore Isocrate da parte sua difese la patrios politeia: cfr. M. A. LEVI in *Isocrate, Orazioni* a c. di ARGENTATI-GATTI, Torino 1965, p. 54 sgg. Scrive giustamente W. DEN BOER, *Private Morality in Greece and Rome*, Mnemosyne, Suppl. 57, Leiden 1979, pp. 201-02 che durante la pentecontaetia «la polis fu il mezzo più importante dal quale gli Ateniesi furono tenuti insieme, indipendentemente dal loro partito. Più tardi, invece, non c'è dubbio che partiti e interessi personali presero il sopravvento».

<sup>48</sup> *The Athenian Aristocracy: 399 to 31 B.C.* by P. MACKENDRICK, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1969, pp. 3-27.

<sup>49</sup> W. JAEGER, *Paideia* tr. it., I, 291 sgg. Cfr. pure *Erotico*, cap. VII passim e *A History of Greece* by N.G.L. HAMMOND, cit., p. 521 sgg.

<sup>50</sup> Parlando dei nuovi ricchi apparsi all'inizio del sec. IV e cioè dopo la morte di Socrate P. MACKENDRICK, *op. cit.*, p. 5 scrive: «the political

influence of the propertied class was not diminished, but it was in part a different propertied class — an *haute bourgeoisie* instead of an aristocracy without the flair or the sense of tradition that had animated Kleisthenes, Kimon or Perikles, without the quick-tempered, overweening, jealous ambition of an Alkibiades». Cfr. pure GLOTZ-COHEN, *Histoire Grecque* cit., p. 19 «i ricchi vogliono sempre più oro per costruire e mobiliare le superbe dimore, acquistare belle armi e cavalli di razza, offrire ville alle cortigiane, regali e profumi rari, convitare amici e parassiti a sontuosi banchetti».

<sup>51</sup> Cfr. *περὶ εὐγενείας* fr. 2.

<sup>52</sup> W. G. FORREST, *Le origini della democrazia greca*, tr. it., Milano 1966, p. 191 sgg. A proposito di democrazia come termine e come atteggiamento cfr. R. SEALEY, *The Origins of Demokratia* in «California Studies in Classical Antiquity» 6 (1974), pp. 253-95.

<sup>53</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, a c. di R. LAURENTI, Bari 1972, p. XXII sgg.

<sup>54</sup> «È chiaro dunque che la comunità statale migliore è quella fondata sul cetto medio e che possono essere bene amministrati quegli stati in cui il cetto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due...» *Pol.* IV, 11, 1295b 34 sgg. e F.M. HEICHELHEIM, *Storia economica del mondo antico*, tr. it. Bari 1979, III, 628 sgg. Sulle fonti di ricchezza nel secondo e terzo decennio del sec. IV in Atene cfr. Cambridge University Press, *Storia del Mondo Antico* a c. di J. B. BURY, S. A. COOK, F.E. ADCOCK, M.P. CHARLESWORTH, tr. it., Milano 1975, V, pp. 77 sgg.

<sup>55</sup> Cfr. *Pol.* VI, 5, 1320a 29-30. Per tutto l'argomento cfr. R. ZOEPFFEL, *Aristoteles und die Demagogen* in «Chiron» 4, 1974, pp. 69-90.

<sup>56</sup> È posizione generalmente accettata dagli studiosi, sia pure con sfumature diverse. Esso in ogni caso si riporta al blocco IV-V: cfr. *The Politics of Aristotle* by E. BARKER, Oxford 1961, p. 257.

<sup>57</sup> *Rhet.* II, 16, 1390b 31 sgg.

<sup>58</sup> Ciò tanto più valeva per i nuovi ricchi che, proprio per non essere sorretti da una tradizione, e cioè da una cultura adeguata, erano in balia delle passioni: per questo Aristotele afferma che essere ricchi da poco è avere i mali più brutti «perché la ricchezza recente è, per così dire, l'inesperienza della ricchezza» (*Rhet.* II, 16, 1391a 14-16).

<sup>59</sup> Per il pensiero di Aristotele sulla storia, un pensiero mescolato di ottimismo e di pessimismo cfr. *Simposio*, testo nota 15.

<sup>60</sup> Il che ricorda l'atteggiamento di Platone di fronte ai πολλοί: cfr. ad es. *Crito* 44d sgg.

<sup>61</sup> Si legga D.L. VI, 11: secondo Antistene «la virtù è sufficiente alla felicità, di null'altro bisognosa se non della forza di Socrate...». La virtù cui si allude è l'ἐγκράτεια: Cfr. in proposito F. CAIZZU, *Antistene* in «Studi Urbinati» NS. I (1964), p. 72 sgg.

<sup>62</sup> Cfr. D.L. V, 22 n. 21 e 22. Cfr. pure cap. I, paragr. 4 e testo note 28-29.

<sup>63</sup> PLUT. *de cup. div.* 527b sgg.

<sup>64</sup> Per Aristone di Ceo cfr. GERCKE in P.W. RE. II, 953-56 e WEHRLI, *Sch. Arist.* VI, p. 27 sgg.

<sup>65</sup> BERNAYS, *Dialogue*, p. 133 definisce «cambiamento del tutto immotivato» la lezione *Aristo Ceus* al posto di quella ben più fondata *Aristoteles*. HEITZ, *verl. Schrift.*, p. 196 ritiene *Aristo* una semplice abbreviazione di *Aristoteles*.

<sup>66</sup> *ibid.* 55: «quam ob rem nec ita claudenda res est familiaris ut eam benignitas aperire non possit, nec ita reseranda ut pateat omnibus: modus adhibeatur isque referatur ad facultates».

<sup>67</sup> «omnino duo sunt genera largorum, quorum alteri prodigi, alteri liberales...» (*ibid.* II, 55).

<sup>68</sup> L'osservazione può essere avallata da *de off.* I, 55-56, in cui ugualmente si rileva l'ambito ristretto della *liberalitas*. Il brano è molto discusso e c'è chi lo ritiene un'aggiunta. Ma cfr. I, 20 e *Textkritische Untersuchungen zu Ciceros Schrift De Officiis*, von K. BERND THOMAS, Münster West. 1971, pp. 15 sgg.

<sup>69</sup> Per Demetrio Falereo cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* IV, fr. 137, p. 74. Per Panezio e la sua morale cfr. *Panétius de Rhodes* par B. N. TATAKIS, Paris 1931, p. 155 sgg.

<sup>70</sup> Cfr. fr. nota 1.

<sup>71</sup> Sul significato di «colligo» cfr. MERGUET, *Lexikon* I, 492-3.

<sup>72</sup> Basti per tutti *Pol.* I, 13, 1259b 21 sgg.

<sup>73</sup> Non sarebbe, questa, l'unica differenza tra i due filosofi, i quali avevano una personalità troppo prepotente perché potesse essere compressa.

Purtroppo i pochi resti delle opere di Teofrasto rendono molto arduo dare un quadro di tali differenze, che dovevano cogliersi in tutti i campi. Forse proprio a tale più ampio largheggiare nel dare allude D.L. V, 37, quando afferma che Teofrasto era «tra l'altro anche incline a beneficiare» ἄλλως τε καὶ εὐεργετικῶς.

<sup>74</sup> Cic. *de off.* II, 16, 56.

<sup>75</sup> D.L. V, 47: cfr. cap. VIII, § 2.

<sup>76</sup> EN. IV, 5, 1122b 19 sgg. vede in queste stesse «liturgie» l'opera della magnificenza e le esalta, mentre *Pol.* le proibisce. Tuttavia tra i due luoghi non c'è contraddizione, in quanto *Politica* sottolinea di tali feste l'alto costo e la inutilità, in rapporto al fine che volevano raggiungere: βέλτιον δὲ καὶ βουλομένους καλύειν λειτουργεῖν τὰς δαπανηρὰς μὲν μὴ χρησίμους δὲ λειτουργίας...

<sup>77</sup> Bastino gli esempi seguenti: *Mil.* 35, 95 «patrimoniis delenire» e soprattutto *de off.* II, 14, 48 a proposito di lettere scritte da grandi personaggi quali Filippo nelle quali si esortano i destinatari «ut oratione benigna multitudinis animos ad benivolentiam adliciant, militesque blande appellando sermone deliniant».

<sup>78</sup> Si sa quanto sia complesso il problema delle fonti del *de officiis* di Cicerone e come continue le ricerche degli studiosi in proposito. Q. CATAUDELLE, *Sulle fonti del de officiis di Cicerone* in «Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani», Roma 1961 vol. II, 479 sgg. accosta a *de off.* II, 54 l'*Anonym. Jambl.* 97, 26-98, 2 e non si può negare che tra le due trattazioni sulla liberalità ci sia più d'un punto di consonanza.

<sup>79</sup> Per *prodigus* cfr. MERGUET, *Lexikon* cit., III, 176; per *largus* ibid. II, 435. Non considero *de nat. deor.* II, 49 «cum sol larga luce compleverit...».

<sup>80</sup> *Lexikon* cit. I, 244. *asotus* ricorre in Cic. *de fin.* II, 22; II, 23; II, 70. Cfr. pure *de nat. deor.* III, 77. MACROB. VI, 4, 22 considera «asotia, pausa, machaera» e simili, vocaboli usati dagli antichi.

<sup>81</sup> *Lexikon* cit. II, 497-98.

<sup>82</sup> *de off.* I, 1 sgg.

<sup>83</sup> *Iulii Pollucti Onomasticon* ed. G. DINDORFIUS, Lips. 1824 I, pp. 166-68.

<sup>84</sup> Per un'introduzione al περὶ οἰκονομίας di Filodemo di Gadara, cfr. R. LAURENTI, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Milano 1973,

pp. 13 sgg. Sulla complessità del movimento epicureo in Italia nel I secolo a.C. cfr. E. PARATORE, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma 1960 e ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante, Napoli 1983. Sul valore della polemica di Filodemo cfr. H. STECKEL in P.W. RE. Supplb. XI, 644-45.

<sup>85</sup> PHILODEMI ΠΕΡΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ col. XII, 25 sgg., p. 39.

<sup>86</sup> Il ΠΕΡΙ ΠΛΟΥΤΟΥ di Metrodoro è ricordato da D.L. X, 24.

<sup>87</sup> PHILODEMI ΠΕΡΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ cit. col. XXI, 12 sgg., *Metrodori Epicurei Fragmenta*, collegit A. KOERTE, Lipsiae 1890, pp. 545-46. Una traduzione del brano ad opera di THILLET in ARISTOTE, *Schubl*, pp. 17-18 e in *Opere di Epicuro* a c. di M. ISNARDI PARENTE, Torino 1983<sup>2</sup>, pp. 523-24.

<sup>88</sup> κατὰ τὸ προειρημένον: Thillet traduce: «comme il a toujours été dit auparavant», Isnardi Parente *l.c.* sembra non lo prenda in esame «in generale si può dire che essi né in questo argomento né in altri sembrano voler estendere i loro discorsi a ciò che non è noto...». κατὰ ha una sua forza, rilevabile da altri luoghi: cfr. κατὰ τὸ συμφέρον, col. XIX, 45, XX, 19 e 20 etc. Quindi «secondo il predetto» non può riferirsi se non a quel che domina nelle colonne precedenti, e cioè proprio al metodo, al quale gli epicurei si riportavano per fissare il significato di ciò che era non noto. Di qui la traduzione che vuole specificare quel che è implicito nell'espressione neutra. La condivide e la sottolinea P. MORAUX, *Deux Temoignages de Philodème sur Aristote* in «Revue des Études Grecques» 92 (1979), pp. 400-411. In tale dimensione si colloca la dottrina dell'inferenza: cfr. *Philodemus, On Methods of Inference* by PH. HOWARD and E. ALLEN DE LACY, Napoli 1978.

<sup>89</sup> *Arist. Ps*, p. 103.

<sup>90</sup> HEITZ, *verl. Schrift.*, p. 196.

<sup>91</sup> ARISTOTE, *Politique* par AUBONNET cit., I, pp. CXX-CXXIX. È questa la posizione tradizionale che però è stata in qualche senso modificata dagli studiosi moderni, in quanto s'è visto che Epicuro conosce e sfrutta dello Stagirita «esoterico» per lo meno il *de caelo* e il *de anima*. Cfr. EPICURO, *Opere* a c. di ARRIGHETTI cit., pp. 549-556 e P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin New York 1973, p. 3 nota, e 11.

<sup>92</sup> ARISTOTE, *Schubl*, pp. 20-21.

<sup>93</sup> PHILODEMI, ΠΕΡΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ XX, 16, p. 57.

<sup>94</sup> *Pol. I* 1, 1252a 18 sgg.

<sup>95</sup> *Pol.* I 8, 1256a 1 sgg.

<sup>96</sup> *Pol.* I 8, 1256b 26 sgg.

<sup>97</sup> *Pol.* I 9, 1257a 4-5: ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον.

<sup>98</sup> «è più facile l'indagine nelle piccole cose che in quelle di maggior mole» PLATO, *Polit.* 286a.

<sup>99</sup> *Epicurus, An Introduction* by J. M. RIST, Cambridge 1972, p. 26 sgg. Cfr. pure PHILODEMUS, *On Methods of Inference* cit., pp. 183 sgg. *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus* by A.A. LONG in «Bulletin of London Instit of Classical Studies» 18 (1971), pp. 119 sgg. Tale criterio dominava ovviamente nel Κανὼν di Epicuro: cfr. H. STECKEL in P.W. RE. Supplb. XI, 615-16 e H. USENER, *Glossarium Epicureum edendum curaverunt* M. GIGANTE ET W. SCHMID, Roma 1977, pp. 574-75. Un ampio commento a D.L. V, 31 in M. CONCHE, *Epicure, Lettres et Maximes*, Editions de Mégare, Villers-sur-Mer 1977, pp. 25-39.

<sup>100</sup> R. LAURENTI, *Filodemo*, cit., p. 144.

<sup>101</sup> Condivido l'esegesi di ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere* cit., p. 26.

<sup>102</sup> La formula quale appare in Filodemo ha l'apparenza stoica: cfr. *SVFr.* III, 593-95; 597-98. ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος è uno dei paradossi stoici, per il quale cfr. *Cic. parad.* VI. Che sia stata influenzata dallo stoicismo è possibile, e tuttavia Metrodoro vuole sottolineare, ripeto, il procedimento fondato sull'inferenza del non-noto dal noto, procedimento che terminava in una conclusione, la quale nella forma non era dissimile dall'analoga conclusione su cui si fondava la scuola stoica.

<sup>103</sup> fr. 8 Ross.

<sup>104</sup> *EN.* IV, 11, 1125b 26 sgg. a proposito della calma; IV, 13, 1127a 13 sgg. a proposito della medieta tra millanteria e ironia etc.

<sup>105</sup> Cfr. περὶ εὐγενείας fr. 2 Lau. a proposito del vero significato di nobiltà. *EN.* V, 4, 1132a 30-31 sull'etimologia di δίκαιον da δίχα etc.

<sup>106</sup> In effetti Metrodoro scrisse sul sapiente, anche se nella lista delle sue opere conservata da D.L. X, 24 non se ne recensisce nessuna recante specificamente un titolo del genere. Ci sono d'altra parte non pochi spunti, soprattutto per quanto riguarda l'etica, che tendono a costruire la figura del sapiente: così a proposito della fortuna (cfr. *Metrodori Epicurei Fragmenta*

cit., p. 561 n. 49), a proposito dell'atteggiamento nei confronti della morte (*ibid.*, p. 562 n. 51), del saper rendere grazie (*ibid.*, p. 563 n. 54) e così via.

<sup>107</sup> Basta confrontare la definizione dei due crematisti innaturali. Secondo Filodemo *περὶ οἰκονομίας* XX, 22 egli è ὁ δυνατῶς καὶ ἐντέχνως πολλὰ ποριζόμενος. La definizione di Aristotele è stata già riportata a nota 97.



CAPITOLO X

SULLA PREGHIERA

SOMMARIO: *Frammento*. 1. Osservazioni sulla preghiera nel mondo greco. 2. Collocazione storica del frammento di Simplicio. 3. Le interpretazioni del frammento. 4. Premesse per una ricostruzione. 5. Analisi del frammento. 6. Conclusione.

## ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ

### FRAGMENTUM

1

(R<sup>2</sup> 46, R<sup>3</sup> 49, W 1)

SIMP. *in De Caelo* 485. 19-22. Ὅτι γὰρ ἔννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἄριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

## SULLA PREGHIERA

### FRAMMENTO

(R<sup>2</sup> 46, R<sup>3</sup> 49, W 1).

1

SIMPL. *in De Caelo* 485, 19-22. Che infatti pensi a qualcosa sopra l'intelletto e la sostanza Aristotele lo dimostra alla fine del libro *Sulla Preghiera*, ove chiaramente dice che dio è o intelletto o anche qualcosa al di là dell'intelletto.

1.

OSSERVAZIONI SULLA PREGHIERA  
NEL MONDO GRECO\*

La preghiera è comune nel mondo greco<sup>1</sup>: compare spesso già nell'epos, in cui le relazioni tra divinità e uomo sono costanti, buone o cattive a seconda dei casi<sup>2</sup>. La divinità è concepita antropomorficamente e chi prega fa leva sui doni e sui sacrifici che offre per piegarla ai suoi voleri<sup>3</sup>. Quando poi la speculazione riesce a depurarne il concetto e a renderlo più alto, anche la preghiera muta: la divinità pura esige essenzialmente un'anima pura<sup>4</sup>.

Tale opera di depurazione e di affinamento si deve in gran parte ai filosofi i quali, ricercando il principio delle cose, non potevano non affrontare l'esame di ciò che comunemente era detto «dèi» o «dio» o, più in generale, «il divino»<sup>5</sup>. La soluzione ch'essi davano del loro problema condizionava di necessità l'altro, posto che, in sostanza, il «principio» è «dio» o «il divino», per cui l'atteggiamento che l'uomo ha di fronte al principio enucleato dall'intelletto è lo stesso che deve avere di fronte a dio. L'apeiron di Anassimandro è «divino»<sup>6</sup>: dalla critica alla concezione antropomorfa degli dèi Senofane fa intuire una divinità più nobile e alta, «non simile ai mortali per aspetto né per intelligenza»<sup>7</sup>: Eraclito esorta l'uomo a conoscere il vero dio e, insieme, bolla d'infamia i sacrifici in uso<sup>8</sup>. Empedocle sottolinea la difficoltà di raggiungere la divi-

---

\* Il presente capitolo è apparso nella rivista «Studi Storico Religiosi» II, 2 1978 pp. 265-87. Viene qui riproposto con qualche ampliamento.

nità<sup>9</sup> e Anassagora con la sua sublime «mente» eccita gli spiriti più dotati a superare la dispersione delle cose per cogliere in ognuna d'esse un principio d'ordine e di razionalità<sup>10</sup>. Tale sforzo è già in sé qualcosa di religioso<sup>11</sup>, è una forma di preghiera molto diversa da quella dell'epos omerico.

I poeti, dal canto loro, non potevano non recepire siffatte istanze e cantano l'enorme differenza tra dio e uomo: tale differenza consiste soprattutto in ciò che l'uomo non sa, dio sa: l'uomo conosce poco il presente, poco o niente può prevedere del futuro: di qui pure la sua infelicità. Mimnerno (fr. 2 Diehl-Beutler) parla degli uomini che non sanno da parte degli dèi né bene né male: Semonide l'amorgino (fr. 1 Diehl-Beutler) ribadisce che «intendimento non è agli uomini, ma, creature d'un giorno, come bestie viviamo, nulla sapendo come dio porterà al termine ciascuna cosa». Solone (fr. 1 Diehl-Beutler, 17 sgg.) esalta Zeus che di ogni cosa conosce l'esito e nella sua giustizia prepara agli uomini la punizione del male che commettono, mentre essi a tutto questo non pensano e inseguono vuote speranze nella loro ignoranza. E ai vv. 65-66 ribadisce il suo credo, che passerà poi nel *Corpus Theognideum* 585-86: «tutte le nostre azioni corrono un rischio e nessuno sa, quando ne imprende una, come andrà a finire...». Tale contrasto tra la limitatezza dell'intelletto umano e l'onniscienza divina spiega in parte il cosiddetto pessimismo greco.

Il problema di dio resta al centro della tragedia<sup>12</sup>: il coro dell'*Agamennone* di Eschilo (vv. 160 sgg.) loda Zeus immenso e inesprimibile nella lingua dell'uomo, il quale quasi scompare dinanzi a lui nella professione della sua ignoranza e nell'atto della sua umile invocazione<sup>13</sup>. Sofocle nelle ultime opere torna sull'unico punto d'appoggio dell'esistenza umana, l'εὐσέβεια verso gli dèi, e Euripide, nonostante le suggestioni della sofistica alle quali è attento, ricerca dio e lo prega con fervore, anche non conoscendolo<sup>14</sup>.

Esula dalla presente ricerca un'indagine puntuale sulla preghiera nel mondo greco: mi sembra solo necessario rilevare il punto cui si è accennato e che risulta in generale dall'analisi di ogni forma di preghiera e cioè lo stretto nesso tra preghiera e concezione di dio, per cui quanto più è elevata questa, tanto più sarà elevata l'altra. È nell'*Eutifrone* platonico che, come si

sa, il concetto di santità acquista o, per lo meno, tenta di acquistare<sup>15</sup> una sua determinazione precisa, ricavata dall'analisi stessa dell'idea che chiaramente in esso si impone: nello stesso dialogo si intravede l'esigenza di una divinità non capricciosa, non malevola, non empia, ma pura e santa, in rapporto alla quale prendano consistenza una nuova pietà e una nuova preghiera, diversa da quella specie di baratto che ritengono i più.

La forma più comune di preghiera chiede al dio grazie e favori: è voluta dal convincimento che dio intervenga direttamente nelle cose umane e richiesta dalla condizione stessa dell'uomo che è essere vivente e operante nel tempo. Per questo ogni sua azione si colloca in due dimensioni, l'una nel presente, l'altra nel futuro. Secondo la prima, nel presente, l'azione richiede il preciso esame di ogni circostanza e di ogni mezzo che ne renda possibile la realizzazione: è opera dell'intelletto e delle forze della ragione. Ma tale azione, per quanto riguarda l'esito e le conseguenze, sfugge in gran parte all'uomo: diventa competenza di chi ha la vista più acuta dell'uomo: «...in realtà a colui che ha coltivato a regola d'arte un campo non è manifesto chi ne raccoglierà i frutti: a colui che ha costruito bene una casa, non è manifesto chi l'abiterà: al comandante non è manifesto se gli gioverà il comando, né allo statista è manifesto se gli gioverà essere a capo dello stato: a chi ha sposato una bella donna per godere, non è manifesto se soffrirà per causa sua, né a chi s'è procurato parentele potenti in città è manifesto se per quelle sarà espulso dalla patria...»<sup>16</sup>. Tutt'al più è la divinazione che potrà mostrarlo. «Diceva (*scil.* Socrate) che bisognava studiare quel che, solo dopo averlo studiato, gli dèi hanno concesso di fare, mentre quel che non è manifesto ai mortali, bisognava cercare di apprenderlo dagli dèi mediante la divinazione, e, in genere, gli dèi sogliono manifestarlo a quanti sono nelle loro grazie»<sup>17</sup>.

Su questo punto la divinazione si legava strettamente alla preghiera<sup>18</sup>. Se la divinazione cercava di apprendere quel che non è manifesto ai mortali, la preghiera chiedeva che proprio questo, sconosciuto agli uomini, fosse buono per loro. Di qui la difficoltà di formularla come si deve, difficoltà rilevata da Platone nelle *Leggi*, ove si sostiene che le preghiere sono

petizioni agli dèi e che i poeti, nel farle, devono stare attenti perché non domandino male per bene<sup>19</sup>. In tal caso i cittadini, pregando, chiederanno agli dèi il contrario di quel che occorre loro nei più gravi bisogni, uno sbaglio, questo, tra i più funesti che si possano commettere. Quindi, l'uomo che vuole domandare agli dèi qualcosa con la preghiera e, insieme, evitare un agire sconsiderato, dovrà chiedere ad essi o il bene, in genere, senza specificazioni, lasciando loro l'incarico di definirlo, ovvero l'unica cosa che sa con assoluta sicurezza essere buona, la virtù, l'onestà, in torza della quale l'anima si dice buona. Niente impedisce che, vicino e insieme a tale onestà, si chiedano beni materiali, ma come un di più, come cosa aggiunta e, in ogni caso, non determinante. Di questi due tipi di preghiera si trovano esempi in Platone.

Nell'*Alcibiade II*, 143a s'incontra un distico riferito a un ignoto poeta: «O Zeus re, i beni, sia che li chiediamo, sia che non li chiediamo / dacceli: i mali, anche se li domandiamo, allontanali»<sup>20</sup>. Così pure in *XEN. Mem.* I, 3, 2: «Socrate chiedeva agli dèi di dargli semplicemente i beni»<sup>21</sup>. Pitagora, secondo Diodoro X, 9, 8 «diceva che gli uomini nelle loro preghiere devono chiedere semplicemente le cose buone (ἀπλῶς εὔχεσθαι τὰγαθὰ) senza indicarle, una per una, ad es. il potere, la forza, la bellezza, la ricchezza e simili, perché spesso rovinano completamente quelli che le ottengono secondo i loro desideri».

L'altra forma trova espressione più alta alla fine del *Fedro* platonico 279b sgg.: «o caro Pan e quanti altri dèi state qui, concedetemi d'essere bello di dentro (δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν) e quel che ho di fuori sia in accordo con quel che sta di dentro. Ch'io ritenga ricco il sapiente e d'oro ne abbia tanto quanto nessun altro se non l'uomo saggio sappia prendere e portare»<sup>22</sup>. Torna nell'*Alcib. II*, 148b-c: i Lacedemoni chiedono agli dèi «l'onestà oltre i beni» (τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς). Si evidenziano le cose belle: conta solo l'essere «bello», avere cioè le virtù interne, soprattutto la giustizia che, come appare da altri dialoghi, tutte le comprende. Καλός è il bello morale, diverso dal bello fisico e di tanto superiore a esso di quanto l'anima è superiore al corpo. Καλός è, secondo *Alcib. II*, 149e sgg., chi ha l'animo giusto e pio: «sarebbe

cosa tremenda se gli dèi guardassero ai doni e ai sacrifici nostri e non piuttosto all'animo, se è santo e giusto»<sup>23</sup>. Il dio, che Platone rappresenta in tanti luoghi dell'opera sua, doveva guardare solo alla santità della vita e alla bontà delle intenzioni: per questo non poteva essere neppure un «malvagio usuraio»<sup>24</sup>, né lasciarsi corrompere dai doni dei malvagi. E già Pitagora, il cui influsso su Platone è chiaramente visibile, voleva che chi si apprestava a sacrificare agli dèi avesse vesti non sfarzose, il corpo non macchiato da nessuna azione ingiusta e l'anima pura<sup>25</sup>.

La vasta problematica concernente la preghiera dovette misurare la sua forza e saggiare le sue posizioni a contatto con quella forma di religione che s'impose con più vigore in Atene e nell'Accademia negli ultimi anni della vita di Platone, la religione astrale, di origine caldea, quale appare nel *Timeo*, nelle *Leggi*, nell'*Epinomide* e nel περὶ φιλοσοφίας di Aristotele<sup>26</sup>. La considerazione del cielo come un essere vivente e contenente in sé gli infiniti astri, ornato ciascuno di anima, costituiva per il greco la testimonianza di quel valore supremo ch'era la mente: tanti cori di stelle, tanti percorsi di astri non si spiegavano senza una mente che tutti li reggesse, comunque tale mente fosse intesa, o insita negli astri o esterna ad essi e tuttavia fonte per essi di movimento<sup>27</sup>. Giustificano l'accoglimento di tale religione nell'Accademia, oltre beninteso gli interessi di Platone sempre aperti al divino, l'opera scientifica di non pochi studiosi dell'Accademia stessa, in primo luogo di Eudosso<sup>28</sup>, le cui spiegazioni dei fenomeni celesti forniranno la base ad Aristotele per le sue meditazioni, l'apporto del pitagorismo che esalta il numero dominatore di ogni cosa, e, non ultima, la diffusione della demonologia che trovò in non pochi platonici seguaci entusiastici<sup>29</sup>. Tale religione si affermò con tanto più vigore in quanto era, oltre tutto, la risposta a certi atteggiamenti atei o scettici, i cui effetti erano stati già un tempo disastrosi e continuavano ad esserlo: Platone li attaccherà con violenza, facendosi sostenitore dell'antica legge ὡς εἰσὶν θεοί<sup>30</sup>.

In tale clima si giustificano opere come il περὶ εὐχῆς e il περὶ φιλοσοφίας. In quest'ultima il problema teologico aveva largo spazio<sup>31</sup>. Già nella descrizione della σοφία: «al quinto



posto ci sono quelli che presero ad esaminare le cose divine, sopramondane e del tutto immutabili e dissero sapienza nel senso più proprio la conoscenza di queste cose»<sup>32</sup>. Studiando poi l'origine dell'idea del divino negli uomini, Aristotele la vedeva nei fenomeni relativi all'anima e cioè nelle ispirazioni ch'essa ha durante il sonno e nella divinazione, da una parte, dall'altra nello stupore che creano i fenomeni celesti: «osservando il sole che orbita nel cielo durante il giorno e l'ordinato movimento delle altre stelle durante la notte, ritennero (*scil. gli uomini*) ch'esistesse un dio responsabile di tale movimento e di tale ordine ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον»<sup>33</sup>.

Si può ammettere che in questo frammento Aristotele svolgesse il ruolo di storico, nel senso che si facesse portatore di vedute comuni nell'Academia, se s'incontrano anche in Platone (*Leg.* X, 893b-899d; XII, 966e sgg.): è certo, però, che lo svolgimento del suo pensiero sfociò nella concezione di un dio «responsabile del movimento e dell'ordine» e, dunque, di un dio-mente, la stessa definizione che troviamo nel *περὶ εὐχῆς*. Se si pensa a quanto s'è detto riguardo allo stretto rapporto dio-preghiera, all'importanza dell'idea di dio nella concezione di Aristotele, al fatto che nel catalogo di Diogene Laerzio e dell'Anonimo il *περὶ εὐχῆς* insieme al *περὶ φιλοσοφίας* ricorre nel blocco di opere, generalmente dialoghi, che si sogliono assegnare alla prima attività di Aristotele, si comprende come non sia illogica la supposizione di quanti ritengono le due opere tra quelle antiche dello Stagirita e contemporanee tra loro.

## 2.

### COLLOCAZIONE STORICA DEL FRAMMENTO DI SIMPLICIO

L'espressione che costituisce il nostro frammento è citata da Simplicio nel commento al *de caelo* II, 12, 292b 10-13. Tale

libro, dopo avere fissato che il cielo è uno, non generato, eterno, mosso di moto uniforme, passa a trattare della materia costituente gli astri, della loro forma, dei loro movimenti. Gli astri sono sferici, e, in quanto tali, non possono procedere da sé, ché non hanno organi per muoversi né manifestamente compiono quei movimenti che, soli, può compiere un corpo sferico, rotazione e rotolamento. Dunque, stanno immobili e si muovono infissi nei cerchi.

A proposito di tale movimenti Aristotele si propone due difficoltà. La prima, che, soltanto, ci interessa<sup>34</sup>, suona in tal guisa: come va che il numero dei movimenti degli astri non è in progressione crescente a partire dal cielo delle stelle fisse, per cui, quanto più gli astri sono lontani dal primo corpo, tanto più movimenti dovrebbero avere? E invece accade il contrario, giacché il sole e la luna compiono meno movimenti che alcuni pianeti. La difficoltà va messa in relazione alle teorie che nell'Academia furono escogitate per spiegare in generale il movimento dei pianeti, uno dei problemi più difficili affrontati dagli astronomi antichi, giacché si tratta di un movimento che non è uniforme, ma variabile, tanto variabile che sembra talora arrestarsi o addirittura ripiegarsi all'indietro secondo una traiettoria che assume la forma di cappio. A tale fine Eudosso ricorse alla dottrina delle sfere omocentriche che, come dice il termine, avevano lo stesso centro ma erano diversamente orientate, per cui la sfera di un pianeta era adattata a una seconda e a una terza, e il differente orientamento ch'esse avevano, faceva sì che dalla composizione dei vari movimenti propri di ogni sfera si producesse come risultato il movimento specifico di quel pianeta. Eudosso assegnò tre movimenti alla luna e al sole, quattro a tutti gli altri pianeti, in totale ventisei movimenti che esigono altrettante sfere, Callippo aumentò il numero delle sfere per il sole, per la luna e per taluni pianeti, portandole a trentatre, Aristotele, infine, ne contò cinquantacinque, postulando per la luna cinque sfere, per il sole nove<sup>35</sup>. Torniamo all'obiezione.

Per risolverla Aristotele fissa il principio generale che non si devono considerare gli astri come corpi inerti, inanimati, ma come «partecipi di attività e di vita» (292a 20). C'è uno stretto rapporto tra la condizione dell'ente che tende al bene e il

possesto del bene stesso, nel senso che, quanto più l'essere sta vicino al fine, tanto più facilmente lo potrà raggiungere: quelli che più ne distano, taluni lo raggiungono ma a stento, altri devono contentarsi di un qual che sia avvicinamento ad esso. Così, per quanto riguarda i corpi umani, «l'uno è sano, anche se non fa alcun esercizio, l'altro se appena compie brevi passeggiate, mentre un terzo ha bisogno della corsa, della lotta e di altri esercizi atletici: un altro, infine, anche sottoposto a fatiche immani, non potrebbe mai conseguire questo bene, ma (solo) uno diverso» (292a 22-27)<sup>36</sup>. Ciò vale per tutti gli enti e, dunque, anche per gli astri.

Il brano aristotelico che suggerisce a Simplicio il ricordo del περὶ εὐχῆς si trova qualche riga dopo questa conclusione e cioè a 292b 10-12 e serve a schematizzare quel che Aristotele ha detto sulla diversa raggiungibilità del sommo bene da parte dei diversi enti. «L'uno, dunque, possiede ed è partecipe del sommo bene (τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου), l'altro vi giunge da presso e col tramite di poche azioni (τὸ δ' ἀφικνεῖται ἐγγὺς δι' ὀλίγων), un altro attraverso molte (τὸ δὲ διὰ πολλῶν), un altro (τὸ δ'), infine, non tenta neppure di arrivarvi, ma gli basta di giungere in prossimità del fine ultimo...». Spiega Simplicio<sup>37</sup>: λέγει οὖν (*scil.* Ἀριστοτέλης) ὅτι τῶν ὄντων οὔτε τὸ πρῶτον δεῖται πράξεως οὔτε τὸ ἔσχατον, τὸ μὲν ἔσχατον, ὅτι μηδὲ τυγχάνει προσεχῶς τοῦ τέλους, τὸ δὲ πρῶτον, ὅτι οὐ διώρισταί τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν ἔχει αὐτὸ καὶ μετέχει αὐτοῦ.

Cerchiamo di tradurlo e di notare accostamenti e divergenze dall'originale aristotelico. «Dice, dunque, (Aristotele) che degli enti né il primo ha bisogno di attività né l'ultimo, l'ultimo perché non raggiunge propriamente il fine, il primo perché non è separato dal bene, ma secondo la sua essenza lo possiede e ne è partecipe...» τῶν ὄντων si riferisce a tutto quel che è, che partecipa dell'essere. Τὸ πρῶτον è per Simplicio il primo degli enti e corrisponde al τὸ μὲν οὖν aristotelico, di cui è chiara esplicitazione. Δεῖται πράξεως: Aristotele: οὐθὲν δεῖ πράξεως (292b 5) ἄνευ πράξεως (292a 23). Τὸ μὲν ἔσχατον è in riferimento a τὸ πρῶτον. Τυγχάνει προσεχῶς τοῦ τέλους: τέλος ricorre a 292b 17 ed è vocabolo usatissimo da Aristotele. Il quale, invece, non usa mai προσεχῶς: solo una

volta l'aggettivo προσεχής<sup>38</sup>. Οὐ διώρισται τοῦ ἀγαθοῦ: sia il verbo che il sostantivo sono di stampo aristotelico. Nel brano che stiamo esaminando τἀγαθόν compare a 292a 28 e indica la salute, che è l'esempio preso da Aristotele per illustrare la sua teoria sulla diversa raggiungibilità del bene da parte dei diversi esseri. Va però detto che quali sinonimi vengono usati τὸ εὖ, 292a 23, 292b 3, τὸ ἄριστον 292b 10: forse Simplicio può avere preferito τἀγαθόν e perché di accezione più vasta e perché più conforme alla sua sensibilità neoplatonica. Κατὰ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν ἔχει αὐτὸ καὶ μετέχει αὐτοῦ: l'ultima espressione costituita dai due verbi ricorre identica in Aristotele, che però sostituisce αὐτοῦ con τοῦ ἀρίστου, 292b 10. Su οὐσία non c'è da spendere parola.

In questa prima parte Simplicio si mostra commentatore diligente: si attiene al testo, lo segue, lo spiega: pochissimi i mutamenti di vocaboli e più che comprensibili. Non così per la seconda, che trae spunto dal bisogno di fissare la differenza tra i due verbi ἔχειν e μετέχειν e che quindi gli lasciava maggiore libertà. Καὶ εἴη ἂν τὸ μὲν ἔχειν ἐπὶ τῆς ὑπερουσίου λέγων ἀγαθότητος καὶ τοῦ ἑνός, τὸ δὲ μετέχειν ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦ προσεχῶς ἠνωμένου τῷ ἀγαθῷ καὶ μετέχοντος αὐτοῦ· τὸ μὲν γὰρ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τι προβεβλημένον οὐσίαν ἔχειν λέγεται, τὸ δὲ ἀπ' ἄλλου λαμβάνον μετέχειν·<sup>39</sup> ὅτι γὰρ ἐννοεῖ κτλ.

Traduciamo: «e avrebbe dovuto dire possedere, ἔχειν, riguardo alla bontà sovresenziale e all'uno, partecipare, μετέχειν, riguardo all'intelletto, strettamente unito al bene e di esso partecipe: ciò che postula qualcosa secondo la propria essenza si dice che possiede, ciò che prende da un altro si dice che partecipa: che infatti etc.» segue il frammento.

Che qui il commentatore abbia fatto appello al bagaglio delle sue nozioni lo dimostrano i tanti vocaboli che usa e l'interpretazione che dà del brano. Quanto ai vocaboli, si consideri ὑπερούσιος ἀγαθότης, εἷς, νοῦς e, insieme, il confronto posto tra ὑπερούσιος ἀγαθότης-εἷς da una parte e νοῦς dall'altra, confronto che ricorda brani giustamente famosi di Plotino. Si legga *Enn.* VI, 9, che è l'esaltazione del Bene e dell'Uno: quanto al νοῦς si veda *Enn.* II, 9 in cui il

νοῦς segue l'Uno e al νοῦς segue l'anima. Quanto all'interpretazione, si noti che per Simplicio ἔχειν significa possedere secondo la propria essenza, μετέχειν prendere qualcosa da un altro. L'Uno possiede, l'Intelletto partecipa. Tale interpretazione egli giustifica, richiamando il brano del περὶ εὐχῆς, per cui il νοῦς partecipa di qualcosa, ἑπέκειννά τι τοῦ νοῦ non partecipa, ma possiede. Pertanto se nel primo termine, il νοῦς, Simplicio vedeva, e l'evidenzia con forza, la distinzione tra intelligente e intelligibile, nell'ἑπέκειννά τι τοῦ νοῦ tale distinzione è impugnata, donde la prospettazione di un dio che sta oltre il νοῦς. Non è semplice fissare l'autentico significato dell'espressione aristotelica. Certo, egli non sottolinea con lo stesso vigore che Simplicio la differenza tra ἔχει e μετέχει, probabilmente perché li collocava su un piano più o meno simile, quasi costituissero un verbo solo. μετέχει sembra convalidare il precedente ἔχει, ed è un avere pieno, un possedere che, in taluni casi, è un godere. Comunque, non nasconde in sé quella valenza tecnica che Plotino gli avrebbe dato, destinandolo a esprimere l'operazione propria dell'Intelletto. I commentatori moderni, quanti si sono cimentati col brano, sia pure da diverse collocazioni, registrano l'espressione e la traducono «possiede ed è partecipe» «possesses or shares» «de-tient et y partecipe» «possede et partecipe»: così Longo, Guthrie, Moraux, Tricot<sup>40</sup>. Con maggiore puntigliosità l'affronta l'Elders<sup>41</sup>. Egli trova «strano» riferire μετέχει alle stelle, le quali, non avendo praxis, non possiedono completamente il bene e preferisce riportarlo solo alla realtà sopramondana. Quindi l'uso del termine andrà spiegato supponendo che Aristotele immetta una dualità in tale realtà, e cioè un nous che contempla il bene. Una siffatta spiegazione sarebbe suggerita pure da *Met.* XII, 9 ove si cerca se l'oggetto del pensiero del primo Motore sia il bene o la sua essenza, e Aristotele nota che ogni conoscenza è conoscenza di qualcosa d'altro<sup>42</sup>. Riguardo poi all'interpretazione degli altri elementi a cui 292b 10-12 allude, l'Elders coerentemente con quanto ha detto, pensa che «l'altro che vi giunge da presso e col tramite di poche azioni» sia il primo cielo, «l'altro che ha bisogno di molte azioni» siano i pianeti, mentre «quello che non può neppure tentare di arrivare al fine» siano il sole, la luna e cioè

il mondo sublunare. Tale esegesi non va respinta, ma solo inquadrata nel contesto, in quanto, presentata in assoluto, appare, per lo meno, unilaterale<sup>43</sup>, per due motivi soprattutto:

A. il brano 292b 10-12, s'è detto, vuole spiegare le diverse capacità con cui gli enti si avvicinano al fine supremo: quindi è presentato come uno schema che non di necessità si deve riportare esclusivamente al mondo celeste, tant'è vero che, una volta citato il brano, Aristotele continua illustrando il suo pensiero con un esempio tolto alla salute: così, posto che il fine sia la salute, rispetto ad essa, uno sta sempre bene, un altro sta bene, se dimagrisce, un altro ancora se, per dimagrire, corre, e così via. Sicché costoro si accostano solo ad essa, in quanto si fermano al dimagrimento o alla corsa. Quindi, ripeto, l'universalità dello schema suggerisce che non si adatta solo ai corpi celesti o terrestri, anche se ovviamente non li esclude.

B. Subito dopo avere spiegato il suo pensiero facendo appello allo schema di cui s'è detto e all'esempio della salute, Aristotele passa ad applicarlo agli astri. «È per questa ragione che la terra non si muove affatto e gli astri ad essa vicini hanno pochi movimenti: questi non arrivano al fine ultimo, ma solo in rapporto alla loro capacità di raggiungere il principio più divino di tutti. Il primo cielo, invece, lo raggiunge direttamente in virtù d'un solo movimento. I corpi, poi, che si trovano in mezzo tra il primo cielo e le ultime sfere, vi arrivano certo, ma vi arrivano attraverso molteplici moti» (292b 20-25). Che valore avrebbe tale spiegazione se fosse una mera ripetizione di quel che s'è detto poche righe prima?

La citazione di Simplicio sembra completa, data la forma particolare in cui è calata — e lo vedremo meglio in seguito. Che sia autentica è dimostrato da più indizi: è citato il titolo dell'opera, *περὶ εὐχῆς*: l'opera è presentata in un solo libro, *τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου*: è addirittura localizzata la citazione *πρὸς τοῖς πέρασι*. Un *περὶ εὐχῆς* in un libro, s'è detto, compare nel catalogo di Diogene Laerzio n. 14 Rose<sup>3</sup>, e in quello dell'Anonimo n. 9. Inoltre in una vita latina di Aristotele che, secondo il Düring<sup>44</sup>, risale al 1200 si trova, alla fine, un'appendice che ricorda il nostro dialogo: «fecit autem Ari-

stotelis librum de oratione unde Simplicius 'quod enim intelligat aliquid et super intellectum et super substantiam Aristoteles manifestus est apud finem libri de oratione plane dicens quod deus aut intellectus est aut aliquid ultra intellectum'». Ciò significa che un'opera sulla preghiera era attribuita nel Medioevo ad Aristotele.

Questi dati sono troppi e troppo precisi perché si possa pensare a invenzione di Simplicio o a un suo errore. Dobbiamo quindi concludere che Aristotele scrisse un'opera, un dialogo probabilmente, intitolato  $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\eta\varsigma$ , nel quale alla fine si osservava che dio era o intelletto o qualcosa al di là dell'intelletto. Ma si può ricostruirlo, sia pur nelle linee generali?

## 3.

## LE INTERPRETAZIONI DEL FRAMMENTO

Nell'*Arist. Libr.*<sup>45</sup> il Rose si limita a citare il  $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\eta\varsigma$  tra le opere che *et sententiae ratione et disputationis forma* si scostano del tutto *ab Aristotelis ingenio*: nell'*Arist. Ps.*<sup>46</sup> non affronta la questione dell'interpretazione del brano di Simplicio, ma offre un'idea dell'opera aristotelica togliendola da un passo dell'*EN X*, 9, 1179a 22 sgg: «chi opera secondo la mente,  $\delta\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omega\nu$ , e la coltiva, è naturale che si trovi nelle condizioni migliori e sia estremamente caro agli dèi: in realtà, se c'è da parte degli dèi qualche cura delle cose umane, come pare, sembra logico ch'essi godano di ciò ch'è ottimo e a loro nel più alto grado congenere, e cioè della mente,  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\ \grave{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\eta\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ , e che ricambino quanti amano e onorano soprattutto la mente, dal momento che costoro si danno cura delle cose a loro care e agiscono bene e come si deve. Ora che tutto questo compèta al sapiente, non è ignoto a nessuno: pertanto egli è estremamente caro agli dèi: di conseguenza è naturale ch'egli sia quanto mai felice»<sup>47</sup>. Ciò spiega perché tra i frammenti del  $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\eta\varsigma$  il Rose nella I edizione dia, oltre il brano di Simplicio, anche un passo di *SEN. Quaest. nat.* 7, 30, 1<sup>48</sup>. Nella seconda edizione i frammenti si accre-

scono di un terzo passo, tolto da SINESIO, *Dion* 10 p. 271 Krab.<sup>49</sup>: «come pensa Aristotele, gli iniziati non devono imparare alcunché, ma provare delle emozioni ed essere posti in certe disposizioni d'animo, dopo essere stati naturalmente messi in grado di riceverle». Nella III edizione, in fine, resta soltanto il brano di Simplicio: gli altri due sono collocati sotto il *de philosophia*.

L'Heitz<sup>50</sup>, invece, recensisce Simplicio e Seneca, mentre il Ross, e già il Walzer, si attengono alla terza edizione del Rose<sup>51</sup>. Tale decisione è dettata da un giusto criterio di severità, lo stesso che ha ridotto i brani di altri dialoghi aristotelici. Avere agganciato il brano di Seneca e di Sinesio al *de philosophia* è senz'altro accettabile, dato che in questo dialogo si trattava anche di religione astrale e Seneca tratta di tale argomento: la stessa maggiore apertura del *de philosophia* giustifica pure la collocazione del frammento di Sinesio. E tuttavia niente vieta che le idee svolte in tali brani tornassero nello scritto di cui discutiamo, in occasione ad es. di un *excursus* storico sulla preghiera, cosa non insolita in Aristotele, o in altra occasione. Quindi, sia pur con cautela, si può ammettere che tornassero nel περὶ εὐχῆς.

Quanto all'unico frammento che è rimasto del περὶ εὐχῆς, il primo che l'ha studiato criticamente è stato il Bernays<sup>52</sup>. Egli afferma che nel dialogo Aristotele partiva dallo studio dell'essenza di dio: dio è νοῦς, non certo il pensiero degli uomini, ma qualcosa di trascendente, in quanto νόησις νοήσεως. Ora se nel dialogo compariva «verso la fine» la dottrina ampiamente svolta nel XII libro della *Metafisica*, è chiaro che in precedenza dovessero essere discussi i fondamenti stessi di tale dottrina, la concezione di un dio immobile, immutabile, e di qui si dovevano ricavare le conseguenze riguardanti la preghiera. Perché, se non si può attribuire a dio alcuna attività *ad extra*, la vera preghiera non gli chiederà un impossibile intervento nelle cose umane. L'esegesi del Bernays è accettata dall'Heitz<sup>53</sup>, dal Cherniss<sup>54</sup>, il quale aggiunge che, se si vuole vedere in ἐπέκειννά τι τοῦ νοῦ un incidentale riferimento a Platone, esso consisterebbe nella critica all'ammissione che qualcosa altro che dio è ἐπέκειννά τι τοῦ νοῦ, per cui dio sarebbe subordinato a un'entità più alta: è condivisa pure da Jaeger, da Berti, da altri<sup>55</sup>.



Non si può dire, però, che sia al di là di ogni dubbio. Talune obiezioni muove contro di essa Pépin<sup>56</sup>. 1. Perché, se, secondo Bernays, la frase aristotelica indica essenzialmente continuità, è calata in una forma che è fatta proprio per esprimere discontinuità? 2. C'è un cambiamento di significato in νοῦς, per cui dal νοῦς in generale si passa al νοῦς umano: questo non rientra nella regola della disgiuntiva. 3. Poco convincente è l'accostamento del περὶ εὐχῆς al libro Λ della *Metafisica*, in cui non si ha cenno alcuno alla preghiera: quindi non possono derivare dalla stessa teologia. Vedremo in seguito il valore di tali obiezioni.

La tinta platonica che si può cogliere nella seconda parte della frase, più precisamente nell'avverbio ἐπέκεινα, giustifica un'altra interpretazione del frammento, avanzata da quanti vorrebbero vedere in essa un attacco a Platone. Aristotele avrebbe cioè accostato alla propria concezione di dio, diounous, quella del Maestro. Così E. Frank<sup>57</sup>, studiando l'opposizione fondamentale tra Platone e Aristotele, la trova pure nella concezione del nous, che per Aristotele è l'ente supremo, mentre in Platone resta al di là di esso «come causa di ogni essere e di ogni verità, l'idea del bene che illumina il nous, dandogli in tal modo la capacità di pensare e di intendere».

Due obiezioni si possono muovere a tale posizione:

a) La prima è tratta dall'esame del frammento. Una frase così strettamente legata poteva contenere due diverse visioni della divinità, riferite, per di più, a due autori diversi, senza che ci fosse un accenno a tale differente provenienza? Si badi ancora che la frase è introdotta dall'espressione σαφῶς εἰπών: se Aristotele si esprime chiaramente, si suppone che altrettanto chiaramente chi citi abbia letto il testo e non faccia confusione di attribuzione.

b) Si può ammettere che il dio di Platone sia ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ? Il problema è dei più complessi del platonismo, che esalta senza dubbio il νοῦς divino: non si può negare, però, che s'incontrano talune difficoltà quando si cerca di fissare, di tale dio, la consistenza e il rapporto col demiurgo e con l'idea del bene. In ogni caso, non ricorre mai in Platone la descrizione di dio come «qualcosa al di là della mente» e ciò è

sufficiente perché non si veda nell'espressione di Aristotele una definizione platonica di dio. Se Aristotele con quell'espressione avesse voluto indicare il dio platonico, era necessario che l'espressione ricorresse in qualche brano del Maestro *iisdem verbis*, onde fosse subito riconosciuta e capita. Ἐπέκεινα s'incontra tre volte in Platone: in *Resp.* IX 587b il tiranno va al di là dei piaceri spuri, τῶν νόθων εἰς τὸ ἐπέκεινα, in *Phaedo* 112b l'aria e il vento sconvolgono il liquido raccolto nel tartaro, sì che irrompa verso le regioni della terra che sono di là, ἐπ' ἐκεῖνα τῆς γῆς, o di qua: infine a *Resp.* VI 509b si dice che il bene supera, è al di là, dell'essenza ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, per dignità e per potenza. Ma ἐπέκεινα τῆς οὐσίας non è ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. D'altronde, se c'è un punto su cui gli studiosi sono d'accordo a proposito del dio platonico è che o ha o è nous<sup>58</sup>. Ma allora che cosa significherebbe la nostra frase?

Una terza interpretazione è stata avanzata da Pépin<sup>59</sup>. Egli pensa che il περὶ εὐχῆς prendesse a suo oggetto la preghiera cosmica. Le due parti di quella particolare disgiuntiva che costituiscono il frammento vanno considerate simultaneamente, per cui la frase direbbe che dio è intelletto e, insieme, una realtà al di là dell'intelletto. Tale interpretazione binaria di dio risulta chiara per Pépin dal fr. 26 Ross del *de philosophia*. Il νοῦς corrisponde alla *m e n s*, e indica l'intelletto cosmico: l'ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ corrisponde all'*alius quidam*, che, comunque lo si intenda, è senz'altro al di là dell'intelletto immanente al mondo<sup>60</sup>. Considereremo più avanti anche questa interpretazione.

## 4.

## PREMESSE PER UNA RICOSTRUZIONE

Dal momento che il frammento tratta di dio, l'unico mezzo a nostra disposizione per saggiarne la consistenza è accostarlo alla concezione di dio, quale appare nel *de philosophia*, un'opera che, s'è visto, va riportata agli ultimi anni della

permanenza di Aristotele nell'Accademia<sup>61</sup>. Ivi il problema di dio compare in tutta la sua pienezza, arricchito dall'apporto della speculazione orientale: di qui in primo luogo la concezione dell'animazione degli astri e della loro divinità. Pertanto s'è detto, data l'affinità della materia, dio-preghiera, anche il *περὶ εὐχῆς* può essere collocato negli stessi anni, in quanto suggerito dalle stesse esigenze.

Il X libro delle *Leggi* che, secondo alcuni studiosi va considerato posteriore al *de philosophia*<sup>62</sup>, può dare un'idea del divino quale si configurava alla mente degli accademici. Non c'era un unico ente divino, ma divina era l'anima del mondo, l'anima che trascinava i corpi celesti, l'anima dell'uomo. Tutto è pieno di dèi, afferma Platone ripetendo il detto dell'antico Talete (*Leg. X*, 899b) e questo spiega, sempre in Platone, il promiscuo uso di *θεός* e di *θεοί*. Tale coesistenza di più enti divini poteva costituire in ogni caso un tutto ordinato e armonioso, purché si disponessero secondo una determinata scala gerarchica. Che è la visione aristotelica, per cui dal primo motore immobile, eterno, si scende via via al primo mobile e poi ai cieli, poi alle cose mondane: dal *πρῶτον κινούν* all'uomo, alle cose attraverso divinità di second'ordine. Né tale coesistenza di divinità crea problemi per il greco, che sa cogliere il divino a diversi livelli.

Nel *de philosophia* si hanno prove dell'esistenza di dio: c'è l'argomento cosmologico, teleologico e l'argomento *ex gradibus*: s'intravede<sup>63</sup> la concezione di dio motore immobile, in quanto è rappresentato come τὸ ἄριστον che, per ciò stesso, è causa prima e fine ultimo di ogni mutamento. La complessità della trattazione su dio nel *de philosophia* può esser capita e valutata dallo studio del fr. 26 Ross (Cic. *De nat. deor.* I, 13, 33) che suona: «Aristotelesque in tertio *de philosophia* libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens: modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. Tum caeli ardorem deum dicit esse...». Cerchiamo di spiegarlo nelle quattro presentazioni della divinità.

a) Secondo la prima dio è « m e n s ». Come si debba

intendere tale *mens*, non è facile dire. C'è chi suppone che Aristotele torni sul concetto più volte da lui evidenziato di dio-mente<sup>64</sup>. Per altri si tratterebbe di un *Nous* divino «transcendant à l'ordre naturel mais en différant d'un degré seulement et dont l'essence devait être apparentée de très près sinon identique à celle du nous humain»<sup>65</sup>. Qualcosa di simile pensa l'Elders<sup>66</sup>, mettendo in rapporto la concezione di dio mente con altri testi aristotelici concernenti il *nous poietikos*. Altri concepisce la *mens* come intelletto cosmico, interno al corpo del mondo<sup>67</sup>, altri altrimenti. Difficile è dare una risposta sicura al problema proprio per l'imprecisione della formula e l'ampiezza della sfera del divino in Aristotele, ma certo proprio tale imprecisione e secchezza di definizione esige che la s'intenda nel significato più pregnante: mente divina, e, dunque, particolarissima, trascendente le cose, separata dal resto, mente più che mente.

b) Che dio sia il *mundus* è chiaramente dimostrato dal fr. 18 Ross, sempre del *de philosophia*, che parla del mondo come di «dio visibile», ὁρατὸν θεόν, «tempio», πάνθειον, che abbraccia il sole, la luna e ogni altro pianeta e stella fissa.

c) Secondo la quarta formula dio è *caeli ardor*, e cioè l'etere. Cicerone fr. 21 Ross attesta che, a detta di Aristotele, nell'etere nascono gli astri, i quali, in quanto forniti di sensibilità e d'intelligenza, sono da ritenersi «in deorum numero». Anche l'etere, quindi, deve ritenersi divino, d'una divinità ovviamente inferiore a quella del dio supremo.

d) E veniamo alla terza formula, la più complessa. Si badi ai due termini chiave: *praeficit* e, soprattutto, *replicatione*. Il *praeficit* attribuisce all'*alius quidam* una posizione preminente, specificata dal successivo *regere atque tueri*: l'*alius quidam* deve governare e custodire il movimento del mondo. Tale ufficio egli assolve *replicatione quadam*. Il vocabolo indica nel prefisso *re*, un'iterazione, una ripetizione di atti, per cui *replicatio* è rivolgimento, continuo rivolgimento intorno al centro, su se stesso. Nello stesso senso *re* torna in altri verbi, *renasci* (*tusc. disp.* I, 23, 54) rinascere, tornare a nascere, *recognoscere* (*tusc. disp.* I, 24, 57) riconoscere, tornare a conoscere, *renovare*

etc. *Replicatio* compare in Cicerone solo in questo luogo<sup>68</sup> — e ciò ovviamente rende impossibile un eventuale confronto. L'altro significato di «movimento retrogrado» ha avuto senza dubbio i suoi difensori<sup>69</sup>, i quali hanno fatto appello a non pochi argomenti: tra i più sfruttati il brano di Platone, *Polit.* 270a sgg., 273a sgg. che tratta del famoso «rivolgimento in senso contrario dell'universo», causato dall'abbandono del governo dell'universo stesso da parte del Dio guida. Ma, si obietta, come può un tale «abbandono» conciliarsi con l'espressione ciceroniana «*eique eas partes tribuit*», una positività, cioè, con una negazione? Né più convincenti appaiono altre interpretazioni in direzione più strettamente cosmologica, soprattutto perché non è tanto al movimento delle cose, perfetto quanto si voglia, che è volta l'attenzione di Aristotele, bensì all'*alius quidam*, che di tale movimento è unica causa, unico responsabile. Converrà, quindi, riprendere la prima esegesi di *replicatio* e supporre che l'*alius quidam*, il quale, facendo muovere intorno e cioè provocando un movimento rotatorio nel *mundus* e nelle cose in esso contenute, le governa, è molto probabilmente il *πρῶτον κινούν*, di cui Aristotele parla a lungo nel libro Λ della *Metafisica*<sup>70</sup>.

Quanto s'è detto può essere confermato dall'esame della struttura stessa del frammento, il quale, non certo a caso, è costituito di quattro definizioni, raggruppabili in due coppie e in ogni coppia il primo termine è contrapposto al secondo. Infatti la *mens* di 1 si oppone al *mundus* di 2, l'*alius quidam* di 3 al *caeli ardor* di 4. Anche questo esige che *mens* sia presa nel significato più stretto del termine e non come intelletto immanente al mondo, a quanto vuole Pépin: in tale senso il dio è rappresentato dalla definizione 2. D'altronde se l'*alius quidam* è il termine del tutto, si vede bene come sia poco convincente il Ross<sup>71</sup> quando scrive che le quattro definizioni non sarebbero se non possibilità diverse che Aristotele si limitava a presentare, senza fare tra esse una scelta. Quanto s'è detto sull'ampiezza del divino in lui, fa pensare piuttosto che tra le quattro definizioni, indicanti quattro realtà ben precise, non ci fosse scelta da fare, in quanto avevano tutte una loro funzione, e, dunque erano tutte necessarie. S'intende pertanto come

vada spiegato il dissenso tra Aristotele e Platone, al quale allude Cicerone, introducendo il resoconto del pensiero teologico dello Stagirita: tale dissenso era precisamente in quel *πρῶτον κινουῦν* che in Aristotele si pone come termine ultimo del tutto e poteva avere valore solo se si fosse messo da parte il mondo delle idee che in Platone domina tutta la trattazione su dio.

Ci si potrebbe chiedere se nel *de philosophia* comparisse l'espressione *νόησις νοήσεως* come in Λ. Il problema non ha importanza: l'essenziale è aver provato che il dio del *de philosophia* trascina a sé le cose come causa finale, si pone oggetto di brama per tutte le cose<sup>72</sup>. Che poi avesse la definizione di primo movente immobile, eterno, o di pensiero di pensiero non importa molto. La trovata della formula richiese senza dubbio un certo lasso di tempo: quel che interessa, in ogni caso, non è, ripeto, la formula, quale, ad es., è fissata in Λ, quanto il concetto. E dell'esistenza del concetto si ha una prova inoppugnabile in *EE VII 12, 1245b 13* sgg. in cui il filosofo tratta dell'amicizia e fa un confronto tra l'uomo nobile e dio, confronto difficile<sup>73</sup>, data l'incommensurabilità dei termini. Se dio è tale da non aver bisogno di amici, si dovrà dedurre che anche l'uomo simile a lui non avrà bisogno di amici: inoltre l'uomo buono, secondo questo ragionamento, non penserà niente, «perché neppure dio raggiunge il suo bene in tal modo (οὕτως e cioè pensando, come può pensare un uomo) ma è troppo grande perché pensi altro oltre se stesso (ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν)»<sup>74</sup>. Non è la formula di Λ, ma nessuno si sognerebbe di mettere in dubbio ch'essa si nasconda nell'espressione citata. Allo stesso modo il primo motore si nasconde sotto l'*alius quidam* di Cicerone.

Le due formule, primo motore e pensiero del pensiero, si riferiscono alla medesima realtà, vista in due differenti aspetti. Se l'*EE*, a detta di tutti gli studiosi, va riportata alle opere antiche di Aristotele,<sup>75</sup> ciò avalla l'ipotesi già avanzata della datazione relativamente antica del *de philosophia*. Siamo, dunque, arrivati alla conclusione che i concetti di *πρῶτον κινουῦν*, e di *νόησις νοήσεως*, dovettero essere conquista di Aristotele durante gli ultimi anni di permanenza nell'Academia<sup>76</sup>. Tale conclusione è confortata da non poche considerazioni. Intanto, il Düring<sup>77</sup> sottolinea che il *πρῶτον κινουῦν* rappre-

sentava una soluzione alternativa alla dottrina platonica dell'anima come principio di movimento. Inoltre, il movimento costituisce uno dei temi fondamentali dell'indagine aristotelica: esso lo metteva a contatto con l'esperienza, con la conseguente rivalutazione della φύσις di contro alle costruzioni dei Platonici che all'esperienza non davano il dovuto rilievo<sup>78</sup> e, insieme, lo conduceva diritto al primo motore immobile. Questo, a sua volta, non solo spiegava il tutto, ma forniva ad Aristotele la sicurezza di un principio, sicurezza di cui egli sentiva tanto la necessità. Né meno comune era nell'Academia e, possiamo aggiungere, in tutta la storia del pensiero greco, la presenza del Nous: un attento esame del νοεῖν in rapporto al movimento, un'attenta indagine del νοεῖν e delle parti spettanti al soggetto e all'oggetto del νοεῖν stesso, portava Aristotele alla formula di Λ<sup>79</sup>.

In conclusione, se nel *de philosophia* compariva il πρῶτον κινούν come νοῦς o addirittura come νόησις νοήσεως, sia pure implicitamente, è chiaro che tale dio corrisponde al νοῦς del περὶ εὐχῆς. Ma allora come va inteso ἑπέκεινά τι τοῦ νοῦ?

## 5.

## ANALISI DEL FRAMMENTO

Dobbiamo adesso affrontare più da presso lo studio dell'espressione che costituisce il nostro frammento. Fissiamo qualche punto.

a) Essa è calata in una speciale forma di frase disgiuntiva. La vera disgiuntiva indica alternativa, e ciò è rilevato dal fatto che i termini che la compongono sono presentati da vocaboli contrari, o, per lo meno, diversi, dei quali il secondo esclude il primo. Quando ciò non avviene e i due termini sono presentati dallo stesso vocabolo, che compare la prima volta nella sua essenzialità, la seconda volta modificato da un avverbio o da un aggettivo o da un prefisso, di necessità in tale caso il vocabolo deve avere lo stesso significato nella prima e nella

seconda parte, perché, poi, l'aggiunta lo modifichi secondo l'intenzione di chi scrive o parla. Se così non fosse, si avrebbe una sfasatura che renderebbe incomprensibile l'espressione stessa, in quanto, ripeto, mancherebbe il termine in rapporto al quale la seconda parte della disgiuntiva acquista significato. Nel frammento in questione il secondo ἦ è seguito da καί, come vogliono i migliori codici<sup>80</sup>: pertanto l'alternativa è smussata nella sua rude opposizione e il secondo termine, lungi dal distruggere il primo, lo riprende, inquadrandolo nella nuova dimensione suggerita dall'avverbio. Di qui la traduzione «o anche» «o piuttosto». Ciò lascia intendere che non si tratta a rigore di due definizioni, ma piuttosto di una che, presentata dapprima nella sua genericità, è poi precisata nel seguito. Ancora: tale particolare forma induce a credere che la frase, quale è data da Simplicio, sia completa, esaurendo completamente la definizione di dio, una definizione presentata in una forma particolare, giustificata, oltre tutto, dall'oggetto da definire, che supera per sua natura le categorie del ragionamento umano — e per questo era più credibile.

b) La definizione propone il pensiero di Aristotele o il pensiero di altri? La domanda è di grande importanza per l'interpretazione del frammento. Se, secondo Simplicio, è Aristotele a dire chiaramente, σαφῶς εἰπὼν, che dio è ἦ νοῦς ἦ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ, mi pare che, qualunque sia la provenienza della definizione, essa sia fatta propria da Aristotele. Si badi pure che la formula ricorreva alla fine dell'opera. Male s'intenderebbe, alla fine di un libro, una definizione che non rispecchiasse il pensiero dello scrittore, tanto più se tale definizione sosteneva l'impalcatura tutta del libro stesso. Ma a che scopo Aristotele proponeva la definizione? Per discuterla ulteriormente, per criticarla, per accettarla? Non è facile rispondere. Il fatto, però, che comparisse alla fine, suggerisce ch'era conclusione d'una discussione già fatta e che, quindi, dava il succo di tale discussione. Anche per questo si comprende che fosse accettata e fatta propria da Aristotele.

c) La collocazione alla fine del libro potrebbe sembrare strana, giacché, se, come s'è detto, la concezione di dio condiziona la preghiera, era più ovvio che stesse all'inizio. Ma



non poteva Aristotele avere rovesciato l'ordine logico, tanto più che si trattava d'un dialogo, e dall'analisi della preghiera (o delle diverse forme di preghiera) essere arrivato a dio che, in ogni caso, le dava un senso? Nell'*Alcibiade II*, proprio alla fine, 149e sgg., si parla della divinità a conclusione della discussione sulla necessità di possedere la scienza del bene per poter agire come si conviene. Non poteva pure presupporre tutto quel che su dio aveva già scritto e, dopo l'esame della preghiera, richiamare alla fine quel che nelle altre opere aveva dimostrato, soprattutto nel *de philosophia*? O non poteva la nostra frase essere incastrata in una vera preghiera a conclusione del dialogo, come pensa Pépin<sup>81</sup>? Queste e altre ragioni possono spiegare la particolare collocazione del frammento. Più valida, a mio parere, la seconda ipotesi, in quanto sostenuta dall'espressione di Simplicio e dal rapporto col *de philosophia*. Più problematica quella di Pépin, giacché di preghiera non abbiamo esempio alcuno in Aristotele. Per lo stesso motivo non hanno valore taluni raffronti tra il frammento e brani quali PLATO, *Phileb.* 12c, *Crat.* 400e, in cui le invocazioni agli dèi seguono un andamento che ricorda la disgiunzione: non hanno valore perché, ripeto, è difficile pensare che nel nostro brano si tratti di preghiera.

Quindi, diciamo che la formula è un tipo speciale di disgiuntiva e che, prescindendo dalla provenienza, convoglia il pensiero genuino di Aristotele. Ma che significa esattamente?

Definiamo meglio i due vocaboli, νοῦς e ἐπέκεινα. Ἐπέκεινα è un avverbio che ricorre non di frequente in Aristotele in senso spaziale e locale. A *Meteor.* II, 5, 362b 6 si parla di regioni al di là dei tropici, ἐπέκεινα τῶν τροπῶν, che sono inabitabili (la stessa frase, più o meno, si legge a II, 6, 364b 1: τὰ ἐπέκεινα τροπῆς θερινῆς «le regioni che stanno al di là del tropico estivo»); a *hist. anim.* V, XVI, 548b 25 delle spugne che sono differenti a seconda che si trovino al di qua o al di là del capo Malea, οἱ τ' ἐπέκεινα Μαλέας καὶ οἱ ἐντός. Ἐπέκεινα δὲ Καρχηδόνας «al di là di Cartagine» si legge in *de mir. ausc.* 134, 844a 9: τὸ ἐπέκεινα τοῦ καθέτου: «al di là della perpendicolare» in *Mec.* 2, 850a 7. Nella nostra frase un tale significato meramente materiale non trova posto, data la

dimensione non materiale della frase stessa. Ancora, si tratta d'un'unica definizione particolare, nella quale il primo membro è specificato dal secondo: quindi ἐπέκειναι indicherà un al di là, un oltre, che però non rinnegano, non sconfessano il termine che s'è oltrepassato, ma piuttosto l'inverano nella nuova posizione raggiunta<sup>82</sup>. Tale significato spiega di rimbalzo quello di νοῦς. Νοῦς, a mio parere, rappresenta il pensiero nella sua purezza, e doveva essere richiesto dalla discussione che precedeva la presentazione della formula e che noi non conosciamo. La formula, volendo sottolineare l'essenza divina, la fissa nel pensiero e anche in qualcosa che va oltre il pensiero; essa, infatti, pur riportandosi alla struttura fondamentale del pensiero, tale struttura traspone in una dimensione nella quale tutto viene sublimato e divinizzato: per questo dio è pensiero del pensiero. E, quindi, come si diceva, la seconda parte della formula non rinnega la prima: si limita solo a presentare un tipo specialissimo di pensiero, quale è descritto in Λ 7.

In tal modo si evidenzia la particolare forma della frase che non è una disgiuntiva vera e propria, si prende il sostantivo νοῦς nella stessa accezione nel primo e nel secondo corno della pseudoalternativa, si rileva, infine, la fondamentale unità della definizione di dio. Così s'intende l'ἐπέκειννά τι τοῦ νοῦ.

Il Krämer<sup>83</sup>, studiando le posizioni degli accademici sul sommo bene, ha rilevato come si possa in essi cogliere lo sforzo, che in ultima analisi risale a Platone, e in particolare, ai suoi ἄγραφα δόγματα, di porlo in rapporto all'essere e al nous: anzi, continua, l'espressione del π. εὐχῆς dev'essere riportata a Speusippo, che in maniera tutta speciale si mantenne aderente al Maestro. Sarebbe, questo, un altro dei non pochi casi in cui la dottrina esoterica di Platone spiegherebbe certi asseriti dei discepoli.

Uno dei frammenti di Speusippo, relativi al problema divino, suona: «Speusippo dice che dio è intelletto, τὸν νοῦν: esso non è lo stesso che l'Uno o il Bene, ma ha una natura sua propria». Che questa e la formula aristotelica abbiano qualche elemento in comune è possibile. Ma non si devono dimenticare le tante ricerche alle quali dettero vita nel campo religioso non pochi altri accademici, tra cui, ad es. anche Senocrate,

assertore di un primo dio, πρῶτος θεός, che chiama Zeus, dispari «e intelletto καὶ νοῦν». Sono ben note le difficoltà che presenta una retta interpretazione di tali definizioni, le quali vanno intese e spiegate alla luce del pensiero dei vari filosofi. A noi servono per fare due osservazioni: 1. Data la loro fondamentale uguaglianza, rafforzano la supposizione avanzata relativa alla datazione abbastanza alta del περὶ εὐχῆς; 2. sono, insieme, altrettanti tentativi di competere con talune posizioni platoniche, tentativi realizzati, però, con strumenti diversi. Aristotele si volse al noein, dal momento che in esso aveva visto l'operazione più alta dell'uomo (si ricordi l'esaltazione del noein nei pensatori e poeti greci, culminata nella logica deduzione platonica «uomo = anima») riportabile quindi a Dio, senza dimenticare le dovute differenze tra i due. E pertanto Dio sarà noein, uno specifico noein, che nella formula è reso con ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. Noein specifico, com'è giusto, ma non un non-noein. È un punto, questo, sul quale gli studiosi sono d'accordo, anche se taluni avanzano dubbi sull'interpretazione di alcuni passi. Così Pépin, in un suo saggio, sulla teologia di Aristotele, scrive<sup>84</sup>: «Seuls, semble-t-il, dans l'œuvre entière d'Aristote, le fragment du dialogue *Sur la Prière* et, avec moins d'hésitation, l'*Éth. Eud.* VIII, 2, 1248a 28-29 donnent à entendre que Dieu serait un principe supérieur à l'intellect et le dépassant, ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ ou κρείττον τι τοῦ νοῦ. Peut-être cette idée, malgré les apparences, n'est-elle pas incompatible avec la thèse de la nature noétique de Dieu, qui, elle, revient fréquemment sous la plume du philosophe».

Tale deroga a una concezione che si coglie in tanti altri luoghi, appare a prima vista molto strana, sia perché si tratta di una posizione sulla quale non si può con leggerezza prendere o smettere il dubbio (e il dubbio, una volta presentato, non poteva non comparire altrove) sia perché quelli stessi che la presentano sono incerti nell'atto stesso che la presentano. E allora non sarà più conforme a un corretto metodo d'indagine approfondire i due brani, oggetto della discussione, al fine di coglierne con più esattezza il senso e vedere se si riesca ad immetterli nell'alveo maestro del pensiero aristotelico? Cominciamo dall'*Etica Eudemia*. In *EE.* VIII, 2 si discute della nozione di fortuna e dell'eventuale suo rapporto con la ra-

gione. L'azione fortunata dipende in ultima analisi dall'anima. Che cosa muove l'anima? «È chiaro che, come nell'universo è dio a muovere, così lo è in essa. Perché il divino ch'è in noi, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, in qualche modo muove tutto. Il punto di partenza della ragione non è la ragione, ma qualcosa di superiore, ἀλλά τι κρείττον: e che c'è di superiore alla scienza e alla mente se non dio? Perché la virtù è strumento della mente e per questo, come dicevo prima, sono chiamati fortunati quelli che, qualunque cosa imprendano, hanno successo, pur essendo senza ragione. E il deliberare non giova ad essi, perché hanno un principio tale che è più potente della mente e della deliberazione, ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλευσεως, mentre gli altri hanno la ragione, ma non tale principio: essi hanno cioè l'ispirazione, καὶ ἐνθουσιασμόν, ma non possono deliberare. Perché, pur essendo senza ragione, essi ottengono quel che è proprio degli uomini prudenti e saggi, la prontezza del presentimento...». Commenta il Düring<sup>85</sup>: «si vede di qui che Aristotele parla del dio in due sensi, nel senso del dio nel cosmo, e in quello del dio in noi. Il dio nel cosmo è il principio del movimento, il πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον, noto da *Lambda*, l'istanza iniziatrix, come dice il Dirlmeier. Il dio in noi è qui come nel *Protrettico* e in *EN. X* la divina ragione». È tale divina ragione che in certi casi, in certi particolari uomini, muove l'intelletto e lo porta al successo in maniera tutta particolare. Per questo è detta τι κρείττον, più potente della mente, umana, s'intende — e con ciò non è intaccata la formula di Simplicio, che allude a un νοῦς estremamente sfuggente, in quanto divino. In relazione al divino ch'è in noi, distinto, ripeto, dal divino del cosmo, si ha una forma di εὐτυχία, l'εὐτυχία divina; l'altra forma è «quella che dovrebbe chiamarsi solo τύχη»<sup>86</sup>. Chi ha la prima ottiene il successo in accordo al suo impulso, ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός, chi ha l'altra l'ottiene contro il suo impulso, ὁ παρὰ τὴν ὁρμὴν. «Entrambi sono senza ragione, ma la prima forma di fortuna è più continua, l'altra non è continua». Se questo è il senso di un capitolo che tutti gli studiosi confessano essere particolarmente laborioso, se il dio motore è nominato solo per analogia col divino che muove l'anima, non mi pare si possa torcere il brano a indicare quel

che non vuole indicare: tanto meno mi pare si possa vedere in esso una professione di fede irrazionalistica. Questo per il primo brano. Quanto al secondo, il frammento sulla preghiera, il Pépin stesso nota che alcune osservazioni riguardanti il pensiero teologico di Aristotele, e soprattutto che la divinità è il supremo intelligibile, impediscono «de voir dans l'ἐπέκειννά τι τοῦ νοῦ la notion d'un Dieu qui échapperait aux prises de l'intellect»<sup>87</sup>.

Dio, dunque, resta sempre e solo νοῦς. S'è già notato che la dimostrazione più esauriente dell'asserto si avrà in Λ 7, in cui si studia il pensiero divino, che è, s'è detto, pensiero del pensiero. «Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacevole. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi. Ora il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è infatti ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza: e l'attività contemplativa è quel che c'è di più piacevole e di più eccellente»<sup>88</sup>.

Questo non è altro che l'ἐπέκειννά τι τοῦ νοῦ del περὶ εὐχῆς<sup>89</sup>. Onde, se torniamo alla quadruplici formula del *de natura deorum* e la confrontiamo con quella del περὶ εὐχῆς, dobbiamo dire che il περὶ εὐχῆς riprende la prima e la terza definizione e le pone in rapporto tra loro: la *mens* e l'*alius quidam*, ossia il νόησις νοήσεως, sono presentati nel περὶ εὐχῆς come l'unica vera definizione di dio, dio trascendente e superiore al tutto. Di contro, il *mundus* e il *caeli ardor*, intesi a indicare il dio immanente. Ma è chiaro che il dio supremo era l'altro, in quanto principio e fine di ogni cosa. Senza dubbio

su tale dio doveva insistere di preferenza il *περὶ εὐχῆς*, che presuppone la discussione sulla divinità e, presentatala nella definizione più conveniente, passava a risolvere i problemi che il nuovo tema comportava.

Come si vede, l'interpretazione data s'accosta a quella del Bernays e non trascura la sfumatura platonica rilevata dal Frank<sup>90</sup>: ammette uno stretto rapporto tra *de philosophia* e *περὶ εὐχῆς*, come vuole Pépin, anche se diversamente imposta la spiegazione del frammento. Contro la posizione del Pépin si può dire: 1. poco convincente è l'interpretazione dell'espressione ἢ . . . ἢ καί, dalla quale non si può cancellare il senso disgiuntivo, sia pure nella particolare forma di cui s'è detto; questo è contro la considerazione simultanea delle due parti alla quale si attiene Pépin. 2. poco convincente è l'interpretazione del fr. 26 Ross. Quel che mi pare del tutto inammissibile è il tentativo di legare la terza definizione di dio, *alius quidam*, alla frase seguente, la quale, mentre per la maggior parte degli studiosi introduce la quarta definizione, per il Pépin specificherebbe la terza, nel senso che il *caeli ardor* sarebbe precisamente *alius quidam*<sup>91</sup>. Tale passaggio, a mio parere, è troppo brusco, troppo violento, perché lo si possa accettare in un trattato scientifico, non dico in un dialogo qual è il *de natura deorum*. Se Cicerone avesse voluto esprimere un pensiero come quello che pretende Pépin, avrebbe dovuto usare un modo di dire ben diverso. Il che non pregiudica affatto la questione della presenza o meno del primo motore nel *de caelo*, e che non va trattata in questa sede<sup>92</sup>. 3. Così pure che  $\Lambda$  non parli di preghiera non crea problemi: neppure il *de caelo* parla di preghiera, perché sono entrambi scritti scientifici, il cui fine era solo di dare delle dimostrazioni. Del resto non si vede perché in  $\Lambda$  si dovesse parlare di preghiera, se all'argomento Aristotele voleva consacrare uno scritto intero. Quindi se anche avessimo il *περὶ εὐχῆς* nella sua integrità, non potremmo metterlo a confronto con  $\Lambda$  se non in base alla concezione di dio che in entrambi dominava.

Di qui s'intendono gli stretti rapporti che legano *de philosophia*, *περὶ εὐχῆς* e  $\Lambda$ . Nel *de philosophia* si gettano le basi della teologia di Aristotele, anche se, forse, certe formule non erano fissate in tutta la loro precisione: *περὶ εὐχῆς* riprende le

conclusioni del *de philosophia* e se ne serve per il nuovo tema. Ciò avalla quanto s'è già detto che il *περὶ εὐχῆς* fu redatto o contemporaneamente o poco dopo il *de philosophia* e, dunque, se si accetta per il *de philosophia* la data proposta del 350-347, si dovrà collocare nello stesso tempo o poco dopo il *περὶ εὐχῆς*<sup>93</sup>. A approfondisce la definizione più alta di dio, *ἄλιος quidam* e *ἑπέκεινά τι τοῦ νοῦ*, e l'approfondisce in modo più scientifico, data soprattutto la sua natura di trattato, impostato con più consapevolezza sulla ricerca del principio «dal quale dipendono il cielo e la natura» (7, 1072b 13). Ma neppure tale approfondimento va collocato molto distante dalle altre due opere ricordate.

## 6.

## CONCLUSIONE

S'è cercato di fissare il significato della definizione di dio nel *περὶ εὐχῆς* che concludeva una serie di ricerche, di cui ben poco sappiamo. Il tema, s'è visto, era di grande interesse per le implicanze che presentava e per le molteplici questioni che ad esso si riportavano. Se ne può avere un'idea scorrendo i testi raccolti dal Cornford o leggendo dialoghi sul tipo del già citato *Alcibiade II*<sup>94</sup>: che cos'è la preghiera, che cosa si deve domandare agli dèi, in che modo si deve domandare, dove: e, ampliando la sfera dell'indagine, si deve o no pregare, a quale virtù si riporta la preghiera, che cos'è la santità, quale rapporto esiste tra santità e giustizia: che cosa sono i sacrifici, che cosa sono i misteri<sup>95</sup>, che significato hanno gli uni e gli altri. Senza dubbio queste e altre questioni lo scritto prendeva dalla religione popolare e cercava di vagliare la risposta ch'essa dava alla luce di una ricerca metafisica sul mondo divino e umano (esistenza di dio, natura di dio, rapporti tra uomo e mondo e così via).

L'atteggiamento di Aristotele di fronte alla religione ufficiale non è univoco, perché, se talvolta sembra rifiutarla<sup>96</sup>, altre volte cerca di armonizzarla con le sue vedute filosofiche, altre volte infine ne tiene estremamente conto, quando ad es.

tenta di disegnare la città ideale negli ultimi due libri della *Politica*: così, per citare un brano solo, a 1336b 13 sgg. si stabilisce che certe statue e pitture non devono essere esposte agli sguardi del pubblico, a meno che non si tratti dei templi di talune divinità, alle quali la legge permette anche la scurrilità. Tale rispetto per la religione, che è poi rispetto per la tradizione, lo si vuole spiegare in quanto e la tradizione e la religione derivano in ultima analisi dalla natura, la cui importanza non poteva non sentire un uomo come Aristotele, insieme filosofo e scienziato. Non si deve però neppure dimenticare il valore della religione nella vita individuale e nella vita sociale dei Greci<sup>97</sup>: non senza motivo sempre nella *Politica* VII 9, 1329a 29-30 Aristotele scrive che gli dèi devono giustamente ricevere il culto da parte dei cittadini veri: in tal modo egli legava dèi e cittadini in un vincolo saldissimo.

Ma Aristotele studia la preghiera anche come forma di espressione. Essa è esempio di un discorso che non è né vero né falso<sup>98</sup>, in quanto non dichiarativo. Ciò indica che ne aveva individuato la natura e, forse, ne aveva classificato le forme, per lo meno quelle principali, l'impetrazione ovvero la preghiera che chiede, e l'adorazione ovvero la preghiera che vuole solo riconoscere l'infinita grandezza della divinità e delle cose in cui il divino risiede. S'è già rilevato che quest'ultima preghiera nasce da motivi razionali: è, direi, l'esito necessario, anche se non sempre consapevole, dell'esame del mondo e delle cose ch'esso abbraccia. Come l'antico «fisico», l'uomo cerca di cogliere il perché di tanta bellezza e magnificenza e scopre l'ordine e con l'ordine la mente che ne è la causa. Riconoscere di tale mente la sovrumana grandezza è preghiera: l'εὐχέσθαι è lo stesso che il νοεῖν<sup>99</sup>. Il dio al quale così si arriva non è certo il dio presentato da una rivelazione, ma un dio faticosamente colto dall'intelletto nel suo tentativo di capire i fenomeni. Questo costituisce la teologia naturale di cui parla Varrone e a cui Agostino dava la palma davanti a quella mitica e a quella civile<sup>100</sup>.

A tale forma di religiosità sembra alludere il già citato brano di Seneca, *Quaest. nat.* 7, 30, fr. 14 *de philos.* Ross, che da taluni fu ritenuto parte del περὶ εὐχῆς: «egregie Aristoteles ait numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis



agitur: si intramus templa compositi, si ad sacrificium accessuri vultum submittimus, <si> togam adducimus, si in omne argumentum modestiae fingimur, quanto hoc magis facere debemus cum de sideribus, de stellis, de deorum natura disputamus, ne quid impudenter aut ignorantes affirmemus aut scientes mentiamur!»<sup>101</sup>. L'esemplificazione del tema, costituita dalle quattro espressioni introdotte dal «si» non risale tutta ad Aristotele (si badi a quel «si togam adducimus»): a lui comunque risale l'osservazione che si deve essere *verecundiores*, quando si tratta degli dèi e cioè degli astri e delle stelle, non si deve dire niente *temere* o *impudenter*, non si deve affermare niente *ignorantes*, non si deve mentire *scientes*. Sono sottolineate le virtù dell'intelligenza, che dischiudono la preghiera mediante la meditazione e lo studio, la contemplazione e il raccoglimento dello spirito, preghiera severa come la religione della quale era l'espressione. Di questa forma è, più o meno, la preghiera di Socrate a Helios, ricordata nel *Simposio* 220d: dopo la lunga notte spesa nella meditazione del problema che l'aveva tormentato, con l'alba sembra che giunga pure la soluzione. L'uomo torna il personaggio normale che tutti conoscevano, si scuote e si allontana «dopo avere salutato Helios» προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ. Il participio indica un saluto che è pure una preghiera. C'è in esso il ringraziamento al dio che gli ha rischiarato l'intelletto e il dio, si ricordi, è anche «il sole», il quale, identificato con Apollo, dov'essere particolarmente caro a Socrate che proprio da lui era stato proclamato il più sapiente di tutti<sup>102</sup>. Ma c'è, implicito, il riconoscimento della grandezza del Sole, la cui divinità Socrate non poteva in qualche modo non ammettere. Tale pure la preghiera dello stesso Socrate a Pan, come s'è visto, alla fine del *Fedro*: tale, anche se su un piano più commosso e affettivo, la preghiera di Epitteto in *diatr.* I 16.

Che nel περί εὐχῆς comparisse la forma di preghiera cosmica pensa Pépin<sup>103</sup>, e si può ammettere, se si valuta la portata di certi frammenti del *de philosophia*<sup>104</sup>. Del resto era una forma di preghiera più pura di altre, non indegna di un uomo, men che mai d'un filosofo. Ma non doveva essere la sola. D'altronde, se il dio del περί εὐχῆς era mente, una mente specialissima, trascendente, non si vede perché anche a tale

mente non dovesse essere elevata la stessa preghiera di adorazione che si elevava al cosmo. Intanto, uomo e dio sono accomunati nella mente, e, dunque, la «mens» dell'uomo poteva ben esigere un'elevazione verso la fonte della sua stessa esistenza<sup>105</sup>. Inoltre se Aristotele, come Platone, rifiuta tanto spesso la mentalità grettamente utilitaristica ed esalta l'atteggiamento disinteressato, non si vede perché non dovesse ammettere una preghiera alla «mente» che il tutto governa e dal tutto è bramata. Se si possa amare un oggetto o una persona senza che se ne abbia il contraccambio, era questione ben nota a Platone e ad Aristotele: le ragioni prospettate per una soluzione positiva del problema tanto più forza dovevano avere quando l'oggetto era d'una natura così peculiare come il dio mente<sup>106</sup>.

Tale preghiera alla *mens*, sia cosmica, sia trascendente, è preghiera di adorazione. Si potrebbe discutere se nel  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$  fosse esaminato l'altro tipo di preghiera, quella impetratoria. Siffatta preghiera, è vero, esige un dio che provvede alle cose umane e le cura e generalmente si dice che non sia tale il dio aristotelico. Ma al riguardo si deve andare molto cauti perché, a parte il fatto che una certa conoscenza del mondo si deve concedere al dio pensiero del pensiero<sup>107</sup>, c'è poi sempre da osservare che talune discussioni potevano essere condotte sul piano della religione popolare, proprio al fine di vagliarne la consistenza, come si diceva<sup>108</sup>. E da questo piano meglio poteva comprendersi la preghiera del filosofo.

In una diatriba intitolata «se bisogna pregare», Massimo di Tiro<sup>109</sup>, dopo aver dimostrato l'inutilità della preghiera, ammessi determinati principi, quali la provvidenza, la sorte e simili, si obietta che, nonostante tutto, Socrate, Platone e altri filosofi pregavano. E si risponde: «ma tu ritieni che la preghiera del filosofo sia un chiedere ciò che non ha, mentre io penso che sia uno stare insieme e un discutere con gli dèi di quel che ha e un insegnamento di virtù»<sup>110</sup>. L'operetta di Massimo tradisce apporti platonici e particolarmente stoici, ma è certo che la conclusione citata era sulla stessa strada per la quale poteva incamminarsi Aristotele nel risolvere lo stesso problema. Preghiera, mente, contemplazione, felicità erano concetti strettamente congiunti tra loro.

È strano che nel *Corpus* Aristotele non parli mai della

preghiera nel senso, diciamo così, religioso del termine e lo dimostra l'analisi dei luoghi in cui s'incontrano i vocaboli εὐχή, εὔχεσθαι. Per lo più significano «voto», «augurio» e simili. Così in *EN* III 13, 1118a 32 (Filosseno, il famoso ghiottone, di cui al cap. XII, paragr. 3, faceva voti, ῥῶξαιτο, di avere l'esofago più grande che quello d'una gru), così a *Pol.* IV 11, 1295b 33 (Focilide faceva voti, ῥῶξαιτο, di trovarsi in una posizione di centro nella polis). Sullo stesso piano vanno considerati *Pol.* VII 4, 1325b 36, VII 5, 1327a 4, VII 10, 1330a 25, VII 12, 1331b 21, VII 13, 1332a 29, i quali passi appartengono tutti a quel libro che, insieme all'VIII, contiene la descrizione della polis ideale e quindi giustifica la presenza di espressioni quali κατ' εὐχὴν e simili<sup>111</sup>. Lo stesso si dica di espressioni che ritornano in altri libri della *Politica* con significato pressoché identico: così a *Pol.* II 1, 1260b 29; 6, 1265a 18; IV 1, 1288b 23; IV 11, 1295a 29. Niente si può trarre da *Pol.* I 9, 1257b 16, un magro accenno alla spropositata preghiera di Mida, né da *Pol.* III 16, 1287b 14, altro accenno al voto di Agamennone di avere dieci consiglieri come Nestore (*Il.* 2, 372). L'unico punto che potrebbe far pensare è a *EN.* V 2, 1129b 1 sgg.: si parla dell'uomo giusto e dell'ingiusto e dei diversi desideri degli uomini: «gli uomini pregano, εὔχονται, di avere tali beni (quei beni, cioè, che non sono sempre beni per loro) e li inseguono: ma in realtà non dovrebbero farlo, bensì pregare, εὔχεσθαι, che quelli che sono beni assolutamente fossero beni anche per loro e questi beni anche per loro scegliere». Pur ammesso che in tale brano il verbo indichi un chiedere nella preghiera, come vogliono Gauthier-Jolif<sup>112</sup>, non se ne può trarre alcun argomento sicuro, data l'incertezza dell'ammissione stessa.

Quel che stupisce in ogni caso è che d'un'opera come il περὶ εὐχῆς che, da quanto si può presumere, era oltremodo interessante, si sia conservato un frammento solo. Nel naufragio delle opere aristoteliche scomparve ben presto anch'essa, e irreparabilmente, perché, se è comprensibile che non ne tenesse conto Massimo di Tiro, platonico dell'età di Marco Aurelio, meno comprensibile è che non ne tenessero conto gli scrittori cristiani, in primo luogo gli apologeti i quali, nello svolgere lo stesso argomento, dovevano trovare nel libro aristotelico molte notizie, non solo da condividere, ma anche da attaccare.

## NOTE

<sup>1</sup> La preghiera nel mondo antico è oggetto di moltissime trattazioni. Per una introduzione cfr. E. VON SEVERUS in «Reallex. f. Ant. und Christentum» Stuttgart 1972, VIII, p. 1134 sgg.; *La preghiera*, a cura di R. BOCCASINO, Milano 1967, in tre volumi. Ancora interessante *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, scripsit H. SCHMIDT, in «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten» IV (1907-08), P. STENGEL, *Die Griechischen Kultusaltertümer*, München 1920, p. 78 sgg. Più recente J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971. Per una raccolta di testi riguardante il pensiero religioso dei Greci cfr. *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*, by F. M. CORNFORD, London 1923.

<sup>2</sup> P. CHANTRAINE, *Le divin et les dieux chez Homère* in «La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon», Entretiens sur l'Antiquité Classique, Vandoeuvres-Genève 1952, I, pp. 47 sgg.; M.P. NILSSON, *Gesch. der Gr. Religion*, München 1967<sup>3</sup>, I, 157 sgg. e *Die Ethik der alten Griechen* von L. SCHMIDT, cit., II, pp. 31 sgg.

<sup>3</sup> Il che non esclude che anche nell'epos, dove tale concezione compare più di frequente, non si abbia talora una visione più alta e pura: cfr. *Encycl. of Religion and Ethics* by J. HASTINGS, Edimburg 1918, X, 182-86. Troppo reciso è H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 1 «quod autem in universum G. Kaibel (SOPH. *El.*, p. 282) ita expressit 'Gebet und Erhöhung verhalten sich wie Leistung und Gegenleistung' apud Homerum imprimis valet» cfr. W. NESTLE, *Storia della religiosità greca*, tr. it., Firenze 1973, p. 15 sgg.

<sup>4</sup> *God, Man and State* by K. FREEMAN, London 1952 soprattutto, pp. 9-69. Già ESODO, *Op.* 336 sgg. aveva sottolineato che chi prega dovesse avere purezza e santità. Suggestisce infatti al fratello: «secondo le tue possibilità fa sacrifici agli dèi immortali, con santità e purezza, e brucia floride coscie di vittime: inoltre ingratiateli con libagioni e offerte e quando te ne vai a letto e quando viene la sacra luce del giorno, sicché abbiano l'animo e il cuore benevolo e tu acquisti il patrimonio altrui, non gli altri il tuo». Commentando l'espressione καὶ δύνανται δ' ἔρδειν, lo scoliaste mette in

luce la necessità di sacrifici di poca consistenza, giacché il più grande sacrificio è la purezza della vita (*Scholia Vetera in Hes. Op. et Dies*, rec. A. PERTUSI, Milano 1955, pp. 112-13). Per la figura di Zeus in Esiodo cfr. *Hesiod and Aeschylus* by F. SOLMSEN, Ithaca New York 1949, pp. 47 sgg.

<sup>5</sup> M. P. NILSSON, *op. cit.* I, 741 sgg.; K. GUTHRIE, *The Presocratic World Picture* in «Harvard Theolog. Revue» XLV (1952), p. 87 sgg.; E. DES PLACES, *La Prière des philosophes grecs* in «Gregorianum» XLI (1960), pp. 253-72; O. GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in «Studien zur antiken Philosophie», Berlin 1972, p. 41 sgg. e soprattutto W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., Firenze 1961.

<sup>6</sup> DK. 12B 3 e R. LAURENTI, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971, p. 118 sgg. E si ricordi l'aforisma di Talete, che tutto è pieno di dèi (DK. 11A 22).

<sup>7</sup> DK. 21B 23. Anche se la divinità che Senofane indica è il cosmo, va comunque notato ch'esso è «uno, il più grande degli dèi e degli uomini», e che tutto guida (o scuote?) con la forza della mente. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci* tr. it. parte I, vol. III, a c. di G. REALE, Firenze 1967, p. 84 sgg.

<sup>8</sup> DK. 22B 5 e R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, p. 191 sgg.

<sup>9</sup> EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale* a cura di C. GALLAVOTTI, Milano 1975, fr. 33, p. 40.

<sup>10</sup> DK. 59 B 12.

<sup>11</sup> Tale posizione non è sufficientemente posta in luce da alcuni studiosi. Per una buona messa a punto del problema cfr. *From Religion to Philosophy* by F. M. CORNFORD, London 1912, pp. 134 sgg. Anche E. VON SEVERUS *art. cit.*, p. 1148 «Das Gebet des Philosophen steht also in engster Beziehung zu seinem ganz in eigener Verantwortung stehenden Wahrheitsstreben»; JAEGER, *La teologia cit.*, p. 271 sgg.

<sup>12</sup> Non è neppure il caso di ricordare lo stretto nesso tra la tragedia e Dioniso: cfr. C. DEL GRANDE, *Τραγωδία*, Napoli 1952, pp. 59 sgg. e H. JEANMAIRE, *Dioniso: religione e cultura in Grecia*, tr. it. Torino 1972 pp. 268 sgg.

<sup>13</sup> *The Oresteia of Aeschylus* edited by G. THOMSON, Amsterdam 1966<sup>2</sup>, II, 20; AESCHYLUS, *Agamemnon* by E. FRAENKEL, Oxford 1950, II, 99 sgg.; W. NESTLE, *Die Religiosität des Aischylos* in «Wege zu Aischylos» herausg. von HILDBRECHT HOMMEL, Darmstadt, 1974 I, 251 sgg.

<sup>14</sup> Sull'εὐσεβεία di Sofocle cfr. *Philoct.* 1440-44 che rappresenta non

solo la conclusione della tragedia, ma quasi il messaggio del poeta, fondato sulla pietà, sulla reverenza, sulla φρόνησις; cfr. H. D. F. KITTO, *Greek Tragedy*, London 1939, pp. 142-47 e *Sophoclean Tragedy* by C. M. BOWRA, Oxford 1952 pp. 260 sgg. Su Euripide la critica è rimasta sempre oscillante: c'è chi vede in lui il rappresentante tipico di chi esorta l'uomo a confidare in se stesso e nell'umanità (cfr. *The Drama of Euripides* by G. M. A. GRUBE, London 1973, pp. 41-62) altri il discepolo dei sofisti (G. MURRAY, *Euripide e i suoi tempi*, tr. it., Bari 1932, p. 32 sgg. A. LESKY, *Greek Tragedy*, London 1967<sup>2</sup>, p. 132 sgg.), altri, infine, l'incessante ricercatore della verità e, dunque, di dio (G. PERROTTA, *Storia della letteratura greca*, Milano 1953 II, 158, A. RIVIER, *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris 1975, pp. 173-86, in cui amplia talune osservazioni già svolte nella comunicazione, *L'Élément démonique chez Euripide* «Entretiens sur l'Antiquité Classique», Vandoeuvres-Genève 1958, tom. VI, p. 45 sgg. e E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique*, Athènes 1975, p. 83 sgg.).

<sup>15</sup> *Plato's Theory of Ideas* by D. ROSS, Oxford 1971, p. 12 sgg. In realtà a 13d il dialogo raggiunge il culmine, quando fissa che l'δουσιότης è una θεῶν θεραπεία. Ma l'ambiguità di θεραπεία lo fa subito ricadere in basso, perché per Eutifrone il vocabolo va inteso come un insieme di opere che gli uomini devono rendere agli dèi. Invece, nota il Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford 1974, p. 57, non ce n'è nessuna «since δουσιότης is no specialized art but a condition of the soul, ἔξις ψυχῆς. That is the positive result which the *Euthyphro* is meant to suggest to those who know the true Socratic doctrine, though it is nowhere explicitly stated».

<sup>16</sup> XEN. *Mem.* I, 1, 8 e GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, pp. 9-11.

<sup>17</sup> XEN. *Mem.* I, 1, 9 e GIGON, *op. cit.*, p. 11 sgg.

<sup>18</sup> Sulla mantica cfr. XEN. *Cyroped.* I, 6, 1 sgg. L'importanza degli «indovini» dovette essere enorme: NILSSON, *op. cit.* I, 768 sgg. pensa che fu proprio la rivalità tra indovini e filosofi della natura a scatenare l'ondata di processi di religione, come dimostra il caso di Anassagora (DK. 59A 17).

<sup>19</sup> *Leg.* VII, 801a-c.

<sup>20</sup> Non sono pochi i dubbi sulla paternità dell'*Alcibiade II*: in ogni caso la concezione ch'esso presenta della preghiera è conforme alla concezione platonica: cfr. PLATON, *Dialogues Suspects*, par J. SOUILHÉ, Paris 1930, pp. 13-16. Il distico citato torna con lievi varianti in *Anth. Pal.* X, 108.

<sup>21</sup> Cfr. VAL. MAX. VII, 2 ext. 1 «Socrates... nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent...» un brano ricordato pure da THOM. *Summ. Theol.* IIa, IIae, 83, 5. Sulla importanza della pre-

ghiera nella vita di Socrate cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris 1975, p. 61 sgg. Un accenno significativo alla preghiera secondo Prodicò si ha nello pseudoplatonico *Erissia* 397 e sgg. per il quale cfr. il già cit. Ps. PLATONE, *Erissia* a c. di R. LAURENTI, p. 27 sgg. in cui si cerca di cogliere la differenza che sull'argomento dimostrano Socrate e Prodicò.

<sup>22</sup> «The closing prayer has no special connexion with the context of the dialogue, but is eminently characteristic of the real Socrates in its depreciation of external and bodily goods as compared with the goods of the spirit». Così R. HACKFORTH in *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952, pp. 168-69. È però vero che l'esaltazione di Amore è in sostanza preghiera, brama di raffigurarsi in lui, il che potrebbe costituire il tramite tra la preghiera finale e il dialogo. Né è fuor di luogo richiamare *Phaedr.* 257a, ove il motivo ritorna: qui, alla fine della palinodia, Socrate dice, volgendosi sempre a Eros: «non togliermi né menomarmi in un impeto d'ira l'arte di amore che mi hai dato e concedimi d'essere in pregio presso i belli ancor più che adesso».

<sup>23</sup> È nota a tutti la complessità di «un'adeguata ricerca su dio in Platone». Cfr. A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris 1972, p. 523 sgg. *An Examination of Plato's Doctrines* by I. M. CROMBIE, London 1962, I, 369 sgg. Sull'atteggiamento di Platone verso la religione con la quale tenterà di salvare la polis cfr. *The Greeks and their Gods*, by W. K. C. GUTHRIE, London 1968, p. 333 sgg. e WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1932, II, 246 sgg.

<sup>24</sup> *Alcib.* II, 149e, e *Euthyphr.* 14b sgg.

<sup>25</sup> Cfr. IAMBL. *vita Pythag.* 51-52, 54 e passim.

<sup>26</sup> F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York and London 1912, p. 36 sgg. nota che gli esseri astrali, privi di senso e lontani dal mondo degli uomini, non entrarono facilmente nell'assemblea degli dèi ellenici. Fu soprattutto con Platone, sensibile a influenze iraniche e caldee, che tale credenza acquistò sempre più consistenza. Cfr. NILSSON, *op. cit.* I, 839 sgg. Per le Leggi, cfr. L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The Univ. of Chicago Press, Chicago and London 1975, p. 140 sgg. Sul tipo particolare di religione astrale quale appare nell'*Epinomide*, del tutto differente da quello che poi concepirà uno Zenone o un Cleante, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *L'Epinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes* in «Études de Religion Grecque et Hellenistique», Paris 1972, pp. 129-38. Cfr. pure J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939 (= Hildesheim 1965) pp. 85 sgg.

<sup>27</sup> Cfr. in proposito S. SAMBURSKY, *Il mondo fisico dei Greci*, tr. it.,

Milano 1967, pp. 66 sgg. e A. J. FESTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermes Trismégiste*, II, Le Dieu Cosmique, Paris 1949, p. 153 sgg.

<sup>28</sup> Sull'importanza di Eudosso nell'ambito dell'Academia e, in particolare, sul suo influsso su Platone cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Platon et l'Orient* in «Études de Philosophie Grecque», Paris 1971, pp. 39 sgg., HULTSCH in P.W. RE. VI, 938-46; cfr. pure *Aristotle's Theologie*, A Commentary on book A of the *Metaphysics* by L. ELDERS, Assen 1972, p. 219 sgg.

<sup>29</sup> Per quanto riguarda la credenza nei demoni, cfr. W. LAMEERE, *Au temps où F. Cumont s'interrogeait sur Aristote* in «L'Antiquité Classique» XVIII (1949), pp. 279-324.

<sup>30</sup> E. DES PLACES, *La portée religieuse de l'Epinomis* in «Revue des Etud. Grecques» L (1937), pp. 321-28; W. DE MAHIEU, *La doctrine des athées au Xe livre des Lois de Platon*, in «Revue Belge de Phil. et l'Histoire» 41 (1963), pp. 5-24 e 42 (1964), pp. 16-47. Cfr. pure W. FAHR, *θεοὺς νομίζειν: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969, p. 123 sgg.

<sup>31</sup> I. DÜRING, *Aristotele*, pp. 215-20; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 317-409, M. UNTERSTEINER, *Aristotele, della filosofia*, Roma 1963, p. XIV sgg.; J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie*, Paris 1967 pp. 164 sgg.

<sup>32</sup> *de philos.* fr. 8 Ross.

<sup>33</sup> *de philos.* fr. 12a Ross. La posizione di Aristotele, per quanto riguarda i fenomeni celesti, non era molto lontana da quella di Democrito: cfr. DK. 68A 75, anche se la divinità alla quale approdava la ricerca democritea era tutt'altra da quella aristotelica: cfr. V. E. ALFIERI, *Atomos Idea*, Galatina 1979<sup>2</sup>, p. 159 sgg.

<sup>34</sup> ARIST., *de caelo* II, 12, 291b 24-292a 9.

<sup>35</sup> *Aristotle's Metaphysics* by W. D. ROSS, Oxford 1966 II, p. 382 sgg.; *Early Greek Astronomy to Aristotle* by D. R. DICKS, Bristol 1970, pp. 177 sgg. G.E.R. LLOYD, *La scienza dei Greci*, tr. it., Bari 1978, pp. 79-96. J.L.E. DREYER, *Storia dell'astronomia*, tr. it. Milano 1980<sup>3</sup>, pp. 78-97.

<sup>36</sup> Cito da Aristotele, *de caelo*, introd. testo critico e note a c. di O. LONGO, Firenze 1962, pp. 157-59.

<sup>37</sup> SIMPL. in *Arist. de caelo* cit. 485, 12-16.

<sup>38</sup> Cfr. *Meteor.* I 3, 340b 12. L'aggettivo torna in Plotino.



<sup>39</sup> SIMPL. in *Arist. de caelo* cit., 485, 16-20.

<sup>40</sup> ARISTOTELE, *de caelo* a c. di Longo cit., pp. 158-59; ARISTOTE, *Traité du ciel*, par Tricot, Paris 1949, pp. 98-99, nota; ARISTOTLE, *On the Heaven* by W. K. C. GUTHRIE, London 1939, p. 208; ARISTOTE, *Du Ciel* par P. MORAUX, Paris 1965, p. 83.

<sup>41</sup> *Aristotle's Cosmology*, a commentary on *de Caelo*, by L. ELDERS, Assen 1966, pp. 238-39.

<sup>42</sup> «Such a dualistic conception in the treatment of supreme reality is also intimated by *Met.* XII, 9, which inquires as to whether the object of the thought of the First Mover will be the good or his own essence; there Aristotle observes that all knowledge seems to be knowledge of something else» *Aristotle's Cosmology* cit., p. 239.

<sup>43</sup> La posizione descritta dall'Elders fu avanzata già da TRICOT, *Traité du Ciel* cit., p. 98, e proposta sia pur con qualche esitazione da GUTHRIE, *On the Heaven* cit., p. 208 e da PÉPIN in ARISTOTE, *Schubl*, p. 48.

<sup>44</sup> *Biogr. Trad.*, p. 144. Per il *liber de vita et genere Aristotelis* ibid., pp. 151-58.

<sup>45</sup> V. ROSE, *Arist. Libr.*, p. 104-108.

<sup>46</sup> *Arist. Ps.*, pp. 67-68.

<sup>47</sup> GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 2, p. 898 sgg.

<sup>48</sup> Ora lo si recensisce generalmente sotto il *de philosophia* fr. 14 Ross.

<sup>49</sup> Cfr. SYNESII CIR., *Opuscula*, recensuit N. TERZAGHI, Roma 1944, II, 254; fr. 15 *de philos.* Ross; PETTAZZONI, *I Misteri*, cit., p. 54 e cap. II, testo nota 110.

<sup>50</sup> *Fragm. Arist.*, p. 55.

<sup>51</sup> *Arist. Fragm. Sel.*, p. 57 e *Aristotelis dialogorum fragmenta*, cur. R. WALZER, Firenze 1934, p. 100.

<sup>52</sup> BERNAYS, *Dialoge*, pp. 122-23.

<sup>53</sup> HEITZ, *verl. Schrift.*, pp. 201-02. Pensa pure l'Heitz che il contenuto dello scritto non dovesse essere troppo diverso dall'*Alcibiade* II.

<sup>54</sup> *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* by H. CHERNISS, Baltimore 1944, app. XI, pp. 609 sgg.

<sup>55</sup> JAEGER, *Aristotele*, p. 212; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 386, E. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, p. 360 nota 3; MORAUX, *Listes*, p. 35 traduce il frammento e rimanda in nota a Bernays e a Jaeger.

<sup>56</sup> ARISTOTE, *Schubl*, pp. 59-61.

<sup>57</sup> E. FRANK, *The fundamental opposition of Plato and Aristotle* in «American Journal of Philology» 61 (1940), p. 178 sgg.

<sup>58</sup> CHERNISS, *Aristotle's Criticism* cit., p. 605. *Plato's Theology* by F. SOLMSEN, Ithaca-New York 1942 pp. 98 sgg.; R. HACKFORTH, *Plato's Theism* in «Studies in Plato's Metaphysics» edited by R. E. ALLEN, London 1965 pp. 439-47; A. DIÈS, *Autour de Platon, essai di critique et d'histoire*, Paris 1972 p. 523 sgg. e soprattutto pp. 570-74.

<sup>59</sup> ARISTOTE, *Schubl*, p. 68 sgg.

<sup>60</sup> Per Pépin, si tratterebbe dell'etere che sta al di là del limite esterno dell'universo: cfr. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 151 sgg., cfr. nota 70.

<sup>61</sup> Sulla datazione del περὶ φιλοσοφίας cfr. introd. § 1, nota 21.

<sup>62</sup> Il problema è molto discusso. Quanti ammettono la posteriorità delle *Leggi* rispetto al *de philosophia* si fondano soprattutto su 898 e sgg. Cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 218.

<sup>63</sup> Il verbo vuole esprimere l'estrema prudenza nel prendere una posizione al riguardo.

<sup>64</sup> Cfr. *M. Tulli Ciceronis, de natura deorum* edited by AR. STANLEY PEASE, Cambridge 1955, I, p. 241 sgg. Del resto CICERONE, *Tusc. disp.* I, 27, 66 afferma: «nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno».

<sup>65</sup> C. J. DE VOGEL, *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A 1-2*, in «Aristote et les problèmes de méthode», Paris Louvain 1961, p. 168.

<sup>66</sup> *Aristotle's Cosmology* by Elders cit., p. 38.

<sup>67</sup> È la posizione di Pépin, nota 43.

<sup>68</sup> MERGUET, *Lexikon* III, 383 traduce il termine Rückbewegung, Kreis-

bewegung, due vocaboli che non hanno lo stesso significato e tra i quali, a quanto pare, l'autore non prende posizione.

<sup>69</sup> Non è questa la sede di entrare in una disamina particolareggiata del brano e di tutte le interpretazioni date dagli studiosi: cfr. M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della filosofia*, cit., p. 257 sgg.

<sup>70</sup> Contro tale posizione s'è di recente schierato H. J. EASTERLING, *The Unmoved Mover in Early Aristotle*, in «Phronesis» XXI (1976), pp. 252-65. Egli comincia col ritenere che taluni accenni al primo Motore in *Phys.* B e Γ sono aggiunte posteriori; poi propone due concezioni di ἀρχή in Aristotele: a) c'è un dio che con la sua perfezione attira a sé l'universo intero; b) c'è il motore immobile, responsabile del movimento dei corpi celesti. Queste due concezioni si fondono in Λ della *Metafisica*, non in altri scritti di Aristotele. Così in *Phys.* Θ c'è b), non a): nel *de philosophia* c'è a) non b): «...one can accept that fr. 28 (de philosophia) must refer to god's cosmological function as a final cause without necessarily accepting that this implies a view of god as the Unmoved Mover along the lines of Met. Λ». Intanto l'interpretazione della terza formula di Cicerone che s'è data comporta la concezione di dio primo motore. Ma, a parte questo, alla stessa conclusione credo si possa giungere studiando il fr. 21 ove si parla della volontarietà del movimento degli astri. La volontarietà suppone negli astri un principio di determinazione. Tale determinazione, però, non suppone, a sua volta, un primo motore che la realizzi? Perché si muovono gli astri? Certo, il fatto che *aetherium locum obtinent* (fr. 21, 1) dice molto, ma non dice tutto. La risposta da dare alla domanda avanzata può essere solo questa: «perché in quell'unico modo gli astri realizzano il loro bene». Tale risposta è suggerita anche dal fr. 16 che, posto il divino come τὸ ἄριστον, tutto ciò che non è divino lo rappresenta sollecitato verso il divino stesso da una forma di brama ὡς καλλίωνός τινος ἐφιέμενον: dunque, anche gli astri. D'altronde è stato dimostrato che il primo Motore non comporta il rinnegamento della dottrina del movimento volontario degli astri: cfr. *Aristotle's Physic* by W. D. Ross, Oxford 1960, p. 98. Quindi una lettura attenta del fr. 21, alla luce del fr. 16, lascia intravedere l'esistenza di un primo Motore verso il quale gli astri tendono e che realizza le loro possibilità. Cfr. pure K. GAISER, *Das zweifache Telos bei Aristoteles* in «Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast», Heidelberg 1969, pp. 97 sgg. che coglie il vero senso di *de philosophia* 28 Ross alla luce di un attento esame dei cinque brani in cui Aristotele parla di οὐ ἔνεκα. L'Easterling era stato preceduto dal Guthrie, che, condividendo le obiezioni del von Arnim a Jaeger, fa leva sull'*ardor coeli* per evidenziarne la portata in fr. 26 Ross: *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, her. von F.P. HAGER, Darmstadt 1979, p. 75 sgg. Cfr. *supra* nota 60.

<sup>71</sup> *Aristotle's Physic* by Ross, p. 96.

<sup>72</sup> *de philosophia* fr. 28 Ross. Cfr. pure *de coelo* II, 2, 292b 6.

<sup>73</sup> Sulla difficoltà del problema e sul suo svolgimento in *EN*. cfr. J. C. FRAISSE, αὐτάρχεια et φιλία, in «Untersuchungen zur Eudemischen Ethik» (Akten des 5. Symposium Aristotelicum) Berlin 1971, pp. 245-51.

<sup>74</sup> Poco chiara la traduzione di PLEBE, *Aristotele, Grande Etica, Etica Eudemia*, Bari 1965, p. 272: «infatti la perfezione di Dio non risiede in questo, bensì nell'essere superiore al pensare qualcos'altro all'infuori di se stesso». Cfr. invece la traduzione del ΡΑΚΚΗΑΜ, *op. cit.*, p. 445 «...but he (*scil.* God) is too perfect to think of anything else beside himself».

<sup>75</sup> Cfr. introd. nota 126.

<sup>76</sup> Questo significa che Λ è un trattato relativamente antico. Cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 62, E. BERTI, *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 422 che modifica in parte l'opinione precedente. Per l'Elders, *Aristotle's Theology*, pp. 50-56 Λ risulterebbe per lo meno di sei saggi, risalente ciascuno a epoche differenti: Λ 1 è ispirato all'ontologia platonica; Λ 6-7 rivelano il pensiero aristotelico anche se non ancora pienamente indipendente dal platonismo; Λ 2, 3, 4, 5, 6 e forse 9 contengono molti elementi dell'Aristotele maturo; Λ 10 è un saggio a parte; Λ 8 è un breve saggio dovuto a uno studente o a un collaboratore di Aristotele.

<sup>77</sup> *Aristotele*, p. 377.

<sup>78</sup> Più d'una volta Aristotele rimprovera ai platonici tali costruzioni logiche: cfr. *Met.* XII, 1, 1069a 25 sgg.

<sup>79</sup> *Aristotle's Theology* by ELDERS cit., p. 15 sgg. Allo stesso modo il NUYENS, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris 1948, p. 132 sgg. sottolinea alcuni brani tratti dalle prime opere di Aristotele in cui frequente torna l'accenno al νοῦς. Oltre il περὶ εὐχῆς e il περὶ φιλοσοφίας il Nuyens cita *Top.* I, 17, 108a 7-12, *Phys.* I 4, 187a 26-31; VIII, 5, 256b 24-27.

<sup>80</sup> Il Ross l'omette nei *Fragmenta Selecta*, come il Rose, che però si rifaceva all'edizione del Karsten.

<sup>81</sup> ARISTOTE, *Schuhl*, p. 55.

<sup>82</sup> Per questo ritengo indispensabile che la traduzione del frammento sia spiegata, dato che qualunque resa di ἐπέκεινα è di natura ambigua. Cfr. MORAUX, *Listes*, p. 35: dio è concepito «comme l'Intelligence ou comme un être supérieur à l'Intelligence» e ROSS, *Select Fragm.*, p. 58 «...or something even beyond reason». e W. BURKERT, *Griechische Religion*, Stuttgart 1977, p. 486: «... oder etwas jenseits des Nous».

<sup>83</sup> H. J. KRAEMER, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: zu *Platon, Politeia* 509b in

«Archiv f. Gesch. d. Philosophie» LI (1969), pp. 1-30; G. SILLITTI, *Al di là della sostanza, ancora su Resp. VI, 509B*, in «Elenchos» I (1980), pp. 224-244. Per i due accademici citati più sotto cfr. SPEUSIPPO, *Frammenti*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, cit., fr. 89 p. 170 (e note); SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, cit., fr. 213 p. 130 (e note).

<sup>84</sup> J. PÉPIN, *La théologie d'Aristote* in «L'Attualità della problematica aristotelica», già cit., p. 122 sgg. Lo stesso problema della teologia aristotelica trova più vasta articolazione in J. PÉPIN, *Idées Grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris 1971, p. 180 sgg. Un'attenta critica al metodo usato da Pépin nei suoi scritti in R. BODÉÛS, *En marge de la théologie aristotelicienne* in «Revue Philosophique de Louvain» 73 (1975), pp. 5-33.

<sup>85</sup> Per l'interpretazione del brano aristotelico cfr. *La Prudence chez Aristote* par P. AUBENQUE, Paris 1963 p. 71 sgg. Per la citazione del DÜRING cfr. *Aristotele* pp. 511-12.

<sup>86</sup> Così col DIRLMEIER, *EE* p. 492. Diversamente il SUSEMIHL, [*Aristotelis Ethica Eudemia*], *Eudemii Rhodii Ethica*, Lips. 1884 p. 119 che aggiunge <ῥ δὲ φύσει>, aggiunta respinta dal RACKHAM, in ARISTOTLE, *The Athenian Constitution, The Eudemean Ethica*, London 1915 p. 468.

<sup>87</sup> PÉPIN, *La Théologie d'Aristote* cit., p. 112.

<sup>88</sup> *Aristotele, La Metafisica* a c. di REALE, Napoli 1968, II, 243. La divinità che Aristotele presenta non s'intende se non in base ai principi metafisici ch'egli descrive; eppure, nonostante tale procedimento rigidamente filosofico, non mancano calore ed entusiasmo, ben rilevati da GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* cit., p. 364 sgg. Cfr. pure VON ARNIM in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, cit., pp. 49-63.

<sup>89</sup> Le specificazioni che nel brano citato il «pensiero» riceve, e cioè il suo durare sempre, il suo essere pensiero per sé, il suo particolare oggetto, la sua connaturata piacevolezza, tutto questo e altro spiegano *ad abundantiam* l'ἑπέχειν ἅ τι τοῦ νοῦ. In altre parole, la particolarità di quel «pensiero» giustifica la particolarità, se non la paradossalità, dell'avverbio.

<sup>90</sup> Tale sfumatura platonica è troppo evidente perché passi inosservata. Essa, d'altra parte, ci riporta all'ambiente platonico: GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 2, p. 856, P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I, 355 nota 1.

<sup>91</sup> PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 157 sgg.

<sup>92</sup> Come si sa, la questione è molto discussa tra gli studiosi e complicata dall'altra riguardante la composizione dell'opera stessa che, secondo l'opinione comune, risulta di lezioni non ben legate tra loro. Cfr. *Aristotle's*

*Cosmology* by ELDERS cit., pp. 59-63. Della stessa opinione sono LONGO, *Aristotele, de caelo* cit., p. XXXII sgg. e Aristote, *Du Ciel* par MORAUX, Paris 1965, p. VII sgg.

<sup>93</sup> È questa l'unica possibilità che si ha per tentare di fissare una data per il *περὶ εὐχῆς*: cfr. pure nota 90.

<sup>94</sup> Per il Cornford cfr. nota 1. I rapporti *Alcibiade II* — *περὶ εὐχῆς*, intuitsi dall'Heitz, sono stati rinforzati dal BLUCK, *The Origin of the Greater Alcibiades* in «The Classical Quarterly» NS. III, 1953, pp. 46-52 che riporta il dialogo al tempo delle prime opere aristoteliche, dato che rivelano, l'uno e le altre, uno stesso atteggiamento, uno stesso sentire.

<sup>95</sup> Sull'importanza dei misteri in Aristotele cfr. J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères* Paris 1932, e P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris 1937, p. 185 sgg.

<sup>96</sup> W. J. VERDENIUS, *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion* in «Phronesis» 5, (1960), pp. 56-70. Cfr. pure E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* II, 2, 792-97.

<sup>97</sup> *Aspects of Religion in Classical Greece* by W. DEN BOER in «Harvard Studies in Class. Philology» 77 (1973), pp. 1-21.

<sup>98</sup> «Non ogni discorso è dichiarativo (ἀποφαντικός), ma solo quello in cui c'è l'essere vero o l'essere falso. E non c'è in tutti: ad es. la preghiera è sì un discorso, ma non è né vero né falso». *de interpr.* 4, 17a 2-5. Cfr. pure BOETHII *Comm. in Libr. Arist. περὶ ἑρμηνείας* rec. C. MEISER, Lips. 1880 pars posterior p. 95 sgg. Interessante la distinzione che Boezio fa dell'*oratio* in *deprecativa, imperativa, interrogativa* etc. di cui si può trovare traccia in Aristotele. Quanto al discorso apofantico cfr. G. MORPURGO TAGLIABUE, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, cit., p. 69 sgg. e ARISTOTELE, *Logica ed Epistemologia*, a c. di P. COSENZA, Napoli 1968, p. 4. Sulle origini della logica aristotelica e sui rapporti tra dialettica platonica e dialettica aristotelica cfr. V. SAINATI, *Storia dell'Organon aristotelico*, Firenze 1968, p. 27 sgg.

<sup>99</sup> «Sapiens igitur quum philosophatur loquitur cum deo (ut ait Theophrastus, Hieronymi in libro *περὶ γάμου*) simul et precatur». ROSE, *Arist. Ps.*, p. 67. E così H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 18 «sed Aristoteles, empiricus ille doctus homo, semper nexum causarum investigabat. Quod cum respicimus, non miramur Aristotelem de precibus, quippe quae sint piae mentis non rationis, perpauca locis egisse...» Ma proprio per tale ragione ne doveva parlare nel *περὶ εὐχῆς*. L'ELDERS, *Aristotle's Cosmology* p. 40 scrive che se la preghiera era diretta alla Mente suprema, dovev'essere più contemplazione che richiesta. E, ridimensionata la posizione di chi riteneva che certe espressioni di religiosità in Aristotele tendessero a evitargli

possibili accuse di empietà, conclude: «Thus Aristotle did discuss prayer and probably saw some use in it». Cfr. pure *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, par. P. DECHARME, Paris 1904, pp. 232-42.

<sup>100</sup> AUGUST. *de civit. dei* VI, 5.

<sup>101</sup> Il brano è tratto da SEN. *Quaest. Nat.* 7, 30. Il libro studia le comete, la cui trattazione si conclude con un cenno alla credenza ch'esse annunciano agli uomini determinati avvenimenti, e non sempre buoni. Nota Seneca: «quae an vera sint, dii sciunt, quibus est scientia veri: nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inveniendi, nec sine spe.» A questo punto è immesso il brano che costituisce il fr. 14: esso sottolinea l'atteggiamento che l'uomo deve avere verso gli dèi.

<sup>102</sup> *Apol.* 20e; *Phaedo* 60d; 85b sgg. Cfr. pure *Plato's Phaedo* by R. HACKFORTH, Cambridge 1955, pp. 95-96.

<sup>103</sup> ARISTOTE, *Schubl*, p. 70.

<sup>104</sup> Si pensi al già cit. fr. 26 Ross «modo mundum ipsum deum dicit esse». Cfr. pure fr. 18.

<sup>105</sup> Mi pare che proprio quest'osservazione giustifichi quel che scrive JAEGER, *Aristotele* cit., p. 212 «Alla fine del suo scritto *Sulla Preghiera* era detto: Dio è spirito, se non è qualcosa di più alto che lo spirito. Quale significato poteva avere una trattazione sulla preghiera se non quello di dimostrare come non apparisse indegno di un filosofo l'accostarsi pregando alla divinità, quando si riflettesse che Dio è spirito o più che spirito e che solo nello spirito un mortale giunge alla sua sfera?» Cfr. pure *Le Dialogue sur la Justice* par P. MORAUX, Paris 1957, p. 50 sgg. in cui, spiegando EN. X 9, 1179a 23-32 scrive: «le 'culte' du νοῦς apparaît donc comme un témoignage de la reconnaissance due aux dieux pour les bienfaits dont ils comblent l'homme» e ZELLER, *Die Philos. der Gr.* II, 2, 791 «...(die Gottheit) ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung, ihre Erkenntnis ist die höchste Aufgabe für seinen Verstand, in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft: aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann, ebensowenig erfährt er auch überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhangs verschieden wäre, und seine Vernunft ist das einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt.».

<sup>106</sup> Cfr. PLATO, *Lys.* 212b-213b, in cui si rileva come l'oggetto amato, pur senza far niente, possa essere caro all'amante: così i bimbi appena nati sono amati dai genitori, in particolare dalle madri. Nel *Liside* si parla di «amare», di «essere amici»: ma dall'amore alla contemplazione, quando l'oggetto dell'amore, e cioè della contemplazione, è dio (cfr. EN. VIII, XIV, 1163b 15 sgg.) il passo non è lungo.

<sup>107</sup> Cfr. per tutti *Aristotle's Cosmology* by ELDERS cit., pp. 39-42, VERDENIUS, *art. cit.*, in «Phronesis» 5 (1960), pp. 56 sgg. e C. GIACON, *La causalità del motore immobile*, Padova 1969.

<sup>108</sup> Su quest'aspetto della preghiera nel periodo postaristotelico cfr. A. J. FESTUGIÈRE, ἌΝΘ' ὩΝ, *la formule «en échange de quoi» dans la prière grecque hellénistique* in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 60 (1976), pp. 389-418.

<sup>109</sup> Cfr. MAXIMI TYRII, *Philosophoumena* ed. H. HOBEIN, Lips. 1910 V, p. 52.

<sup>110</sup> ἀλλὰ σὺ μὲν ἤγει τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἰτησὶν εἶναι τῶν οὐ παρόντων, ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπίδειξιν τῆς ἀρετῆς (ibid., p. 63).

<sup>111</sup> E indirettamente avalla la posizione di quanti suppongono che il blocco VII-VIII della *Politica* contenga il disegno d'una città ideale, il che riporterebbe i due libri a una data abbastanza antica.

<sup>112</sup> GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, 337.



CAPITOLO XI

SULLA NOBILTÀ

**SOMMARIO:** *Frammenti.* 1. La concezione della nobiltà nella società greca: filoaristocratici e antiaristocratici. 2. La posizione di Aristotele. 3. Il frammento 4.

## ΠΕΡΙ ΕΥΓΕΝΕΙΑΣ

### FRAGMENTA

1

(R<sup>2</sup> 82, R<sup>3</sup> 91)

ΣΤΟΒ. 4. 29 A 24. Ἐκ τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ εὐγενείας. Ὅλος περὶ εὐγενείας ἐγὼ ἀπορῶ τίνας χρῆ καλεῖν τοὺς εὐγενεῖς. Εἰκότως γε, ἔφη, τοῦτο εὖ διαπορῶν· καὶ γὰρ παρὰ τῶν πολλῶν καὶ μᾶλλον παρὰ τῶν σοφῶν τὰ μὲν ἀμφισβητεῖται τὰ δ' οὐ λέγεται σαφῶς, εὐθὺς τὰ περὶ τῆς δυνάμεως. Λέγω δὲ τοῦτο, πότερον τῶν τιμίων ἐστὶ καὶ σπουδαίων ἢ, καθάπερ Λυκόφρων ὁ σοφιστῆς ἔγραψε, κενόν τι πάμπαν. Ἐκεῖνος γάρ, ἀντιπαρὰβάλλων ἑτέροις ἀγαθοῖς αὐτήν, εὐγενείας μὲν οὖν φησὶν ἀφανῆς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν· ὡς πρὸς δόξαν οὐσαν τὴν αἴρεσιν αὐτῆς, κατὰ δ' ἀλήθειαν οὐθὲν διαφέροντας τοὺς ἀγεννεῖς τῶν εὐγενῶν.

2

(R<sup>2</sup> 83, R<sup>3</sup> 92)

ΣΤΟΒ. 4. 29 A 25. Ἐν τῷ αὐτῷ. Ἀμφισβητεῖται δὲ καθάπερ καὶ περὶ τοῦ πηλίκον ἀγαθόν ἐστι, οὕτω καὶ τίνας δεῖ καλεῖν εὐγενεῖς. Οἱ μὲν γὰρ τοὺς ἕξ ἀγαθῶν γονέων εὐγενεῖς εἶναι νομίζουσι, καθάπερ καὶ Σωκράτης· διὰ γὰρ τὴν Ἀριστείδου ἀρετὴν καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ γενναίαν εἶναι. Σιμωνίδην δὲ φασὶ διερωτῶμενον τίνες εὐγενεῖς, τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων φάναι· καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν ὁ Θεόγνις οὐδ' ὁ ποιητῆς ὁ ποιήσας ὡς ὅτι ἑτὴν μὲν εὐγένειαν αἰνοῦσιν βροτοί, μᾶλλον

## SULLA NOBILTÀ

### FRAMMENTI

STOB. 4, 29A 24: dal libro di Aristotele *Sulla Nobiltà*<sup>1</sup>. «A proposito della nobiltà, io sono del tutto<sup>2</sup> incerto<sup>3</sup> chi si debba chiamare nobile». «Ed è naturale<sup>4</sup>, dissi, se bene consideri le difficoltà del problema<sup>5</sup>, perché e i molti e, soprattutto, i sapienti<sup>6</sup>, in parte sono in disaccordo, in parte non si esprimono con chiarezza, a cominciare dal significato<sup>7</sup> di nobiltà. Dico questo: è forse la nobiltà tra le cose pregevoli ed eccellenti<sup>8</sup>, o, come ha scritto il sofista Licofrone<sup>9</sup>, ‘qualcosa di assolutamente insignificante’? Egli, infatti, confrontandola con gli altri beni<sup>10</sup>, dice che ‘della nobiltà è invisibile la bellezza e la grandezza sta tutta nella parola’, volendo intendere che la propensione che si ha per essa è questione di opinione, mentre in verità<sup>11</sup> gli ignobili non differiscono affatto dai nobili».

STOB. 4, 29A 25: nello stesso libro. «Come si discute sulla consistenza della nobiltà<sup>12</sup>, così pure su chi si deve chiamare nobile<sup>13</sup>. Alcuni ritengono nobili quanti discendono da genitori perbene (ἐξ ἀγαθῶν γονέων): così pensava anche Socrate: in effetti è per la virtù di Aristide che è nobile anche la figlia<sup>14</sup>. Dicono che Simonide, alla domanda ‘chi è nobile?’ rispose: ‘chi discende da ricchi di antica data’<sup>15</sup>. Tuttavia, secondo questo ragionamento<sup>16</sup>, non sono giusti gli attacchi (οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν) di Teognide e del poeta che ha scritto:

‘gli uomini esaltano la nobiltà,  
però s’imparentano piuttosto coi ricchi’.

δὲ κηδεύουσι τοῖσι πλουσίοις· ἢ πρὸς Διὸς οὐχ αἰρετώτερος ὁ πλουτῶν αὐτὸς ἢ οὐ ὁ πρόπαππος ἢ τῶν προγόνων τις πλούσιος ἦν, αὐτὸς δὲ πένης; Πῶς γὰρ οὐκ, εἶπε. Καὶ δέοι δ' ἂν κηδεύειν τοῖς πλουσίοις μᾶλλον ἢ τοῖς εὐγενέσιν· εὐγενεῖς γὰρ οἱ πάλαι, κρείττους δὲ οἱ νῦν. Οὐκ οὖν ὁμοίως κἄν τις ὑπολαμβάνη οὐ τοὺς εὐγενεῖς εἶναι τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων ἀλλὰ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν πάλαι; κρείττων γὰρ ἂν δόξειεν ἀρχαίας ἀρετῆς πρόσφατος καὶ μετέχειν μᾶλλον ἕκαστος πατὴρ ἢ προπάππου, αἰρετώτερον δ' αὐτὸν εἶναι σπουδαῖον ἀλλ' οὐ τὸν πρόπαππον ἢ τινα τῶν ἄλλων προγόνων. Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις. Ἄρ' οὖν οὐκ ἐπεὶ ἐν μηδέτερω τούτων ὀρώμεν τὴν εὐγένειαν, σκεπτέον ἄλλον τρόπον τίνι τοῦτο ἐνὶ ποτέ; Σκεπτέον δὴ, ἔφη. Τὸ εὖ σημαίνει τι δήπου τῶν ἐπαινετῶν καὶ σπουδαίων, οἷον τὸ εὐπρόσωπον καὶ τὸ εὐόφθαλμον· ἀγαθὸν γὰρ τι ἢ καλὸν σημαίνει κατὰ τοῦτον τὸν λόγον. Πάνυ γε, εἶπεν. Οὐκ οὖν εὐπρόσωπον μὲν ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρετὴν προσώπου, εὐόφθαλμον δὲ τὸ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴν; Οὕτως, εἶπεν. Ἄλλὰ μήν ἐστὶ γένος τὸ μὲν σπουδαῖον, τὸ δὲ φαῦλον ἀλλ' οὐ σπουδαῖον. Πάνυ γε, εἶπε. Σπουδαῖον δὲ γε φημὲν ἕκαστον κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν εἶναι, ὥστε καὶ γένος σπουδαῖον ὡσαύτως. Οὕτως, εἶπε. Δῆλον ἄρ', ἔφην, ὅτι ἐστὶν ἡ εὐγένεια ἀρετὴ γένους.

3

(R<sup>2</sup> 85, R<sup>3</sup> 94)

Stob. 4. 29 C 52. Ἐκ τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ εὐγενείας.

φανερὸν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, περὶ ὧν πάλαι διηπορήσαμεν, διὰ τί ποτε οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ οἱ ἐκ πάλαι σπουδαίων εὐγενέστεροι δοκοῦσιν εἶναι μᾶλλον τῶν σύνεγγυς τάγαθα κεκτημένων. Αὐτὸς γὰρ ἐγγύτερος σπουδαῖος ὧν ἢ πάππου σπουδαίου τετυχηκῶς, ὥστ' εἴη ἂν εὐγενῆς ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ. Καὶ τινες εἰρήκασιν οὕτως, ἐκ τούτου διελέγχειν προσποιούμενοι τοῦ συλλογισμοῦ τὴν εὐγένειαν, ὥσπερ φησὶ καὶ Εὐριπίδης, οὐχὶ τῶν ἐκ πάλαι σπουδαίων εὐγένειαν φάμενος εἶναι, ἀλλ' ὅστις ἀνὴρ ἀγαθὸς ἀπλῶς. Τὸ δ' οὐκ ἐστίν· ἀλλ' ὀρθῶς ζητοῦσιν οἱ τὴν ἀρχαίαν ἀρετὴν προτιθέντες. Τὰ δ' αἴτια εἵπωμεν τούτων

O non è preferibile<sup>17</sup>, per Zeus, uno che sia ricco lui, personalmente, a un altro che, pur avendo avuto il nonno o un qualche altro antenato ricco, sia poi, lui, povero?» «Come no, disse?» «E allora, bisognerebbe imparentarsi più coi ricchi che coi nobili, perché nobili sono quelli d'un tempo, ma quelli d' adesso contano di più<sup>18</sup>. E non sarebbe lo stesso<sup>19</sup> se uno pensasse che nobili sono non già quelli che discendono da ricchi di antica data, ma da gentiluomini di antica data? (τοὺς ἕξ ἀγαθῶν πάλαι). Sembra che la virtù recente conti più di quella antica e ciascuno, a quanto pare, partecipa più del padre che del nonno<sup>20</sup>, ed è preferibile che sia eccellente lui in persona, e non il proavo o uno degli antenati». «Dici bene, ammise». «Dal momento che non scorgiamo la nobiltà in nessuno dei due casi<sup>21</sup>, si deve cercare in altro modo in chi essa si realizzi?» «Si deve cercare senz'altro, disse». «Tὸ εὖ (bene) indica senza dubbio qualcosa di lodevole e di eccellente<sup>22</sup>, come τὸ εὐπρόσωπον (ciò che ha un bel volto) e τὸ εὐόφθαλμον (ciò che ha begli occhi) — e, infatti, secondo questo ragionamento, indica qualcosa di buono e di bello». «Certo, disse». «Ma εὐπρόσωπον non è quel che possiede l'eccellenza del volto, εὐόφθαλμον quel che possiede l'eccellenza dell'occhio?» «È così, disse». «E c'è una stirpe eccellente, un'altra ignobile e non eccellente». «Certo, disse». «E diciamo eccellente ogni cosa in rapporto all'eccellenza che le è propria: di conseguenza anche la stirpe si deve dire eccellente allo stesso modo». «È così, disse». «È chiaro, dunque, dissi<sup>23</sup>, che la nobiltà è l'eccellenza della stirpe»<sup>24</sup>.

STOB. 4, 29C 52: dal libro di Aristotele *Sulla nobiltà*<sup>25</sup>. «È chiara, dunque, dissi<sup>26</sup>, la questione su cui avevamo da tempo delle difficoltà<sup>27</sup>, per quale mai motivo coloro che discendono da antenati ricchi da antica data o<sup>28</sup> eccellenti da antica data sembra<sup>29</sup> siano più nobili di quanti si sono procurati i beni da poco. In realtà chi è personalmente eccellente è più vicino alla nobiltà<sup>30</sup> che se avesse avuto in sorte un antenato eccellente: di conseguenza l'uomo dabbene sarà nobile. E taluni hanno detto così, cercando di confutare mediante tale ragionamento<sup>31</sup> il concetto di nobiltà, come fa anche Euripide, quando sostiene che la nobiltà non deriva da antenati da lungo

ὅτι ἡ μὲν εὐγένειά ἐστιν ἀρετὴ γένους, ἡ δ' ἀρετὴ σπουδαίων· σπουδαῖον δ' ἐστὶ γένος ἐν ᾧ πολλοὶ σπουδαῖοι πεφύκασιν ἐγγίνεσθαι. Συμβαίνει δὲ τὸ τοιοῦτον ὅταν ἐγγένηται ἀρχὴ σπουδαία ἐν τῷ γένει· ἡ γὰρ ἀρχὴ τοιαύτην ἔχει τὴν δύναμιν, πολλὰ παρασκευάζειν οἴαπερ αὐτῇ. Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀρχῆς ἔργον, ποιῆσαι οἶον αὐτῇ ἕτερα πολλά. Ὅταν οὖν ἐγγένηται τοιοῦτος εἰς τις ἐν τῷ γένει καὶ οὕτω σπουδαῖος ὥστ' ἔχειν τὸ ἀπ' ἐκείνου ἀγαθὸν πολλὰς γενεάς, τοῦτο σπουδαῖον ἀνάγκη εἶναι τὸ γένος. Πολλοὶ γὰρ ἔσονται σπουδαῖοι ἄνθρωποι ἂν τε ἀνθρώπων ἢ τὸ γένος, ἂν τε ἵππων ἵπποι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων. Ὡστ' εὐλόγως οὐχ οἱ πλούσιοι οὐδ' οἱ ἀγαθοὶ ἀλλ' οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ ἐκ πάλαι ἀγαθῶν εὐγενεῖς εἶεν ἂν. Ζητεῖ γὰρ ὁ λόγος τάληθῃ· ἀρχὴ γὰρ ἀνωθεν πάντων. Οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' οἱ ἐκ προγόνων ἀγαθῶν εὐγενεῖς πάντως, ἀλλ' ὅσοις τυγχάνουσιν ἀρχηγοὶ τῶν προγόνων ὄντες <ἀγαθοί>. Ὅταν μὲν οὖν αὐτὸς ἀγαθὸς ἦ, μὴ ἔχη δὲ τοιαύτην δύναμιν τῆς φύσεως ὡς τίκτειν πολλοὺς ὁμοίους, οὐκ ἔχει ἡ ἀρχὴ τοιαύτην δύναμιν ἐν τούτοις.

... ἀρετὴ τοῦ γένους καὶ εὐγενεῖς οἱ ἀπὸ τούτου τοῦ γένους ὄντες, οὐκ ἔαν ὁ πατὴρ εὐγενῆς ἦ, ἀλλ' ἔαν ὁ ἀρχηγὸς τοῦ γένους. Οὐ γὰρ δι' αὐτὸν ὁ πατὴρ ἐγέννησεν ἀγαθόν, ἀλλ' ὅτι ἐκ τοιοῦτου γένους ἦν.

4\*

(R<sup>2</sup> 84, R<sup>3</sup> 93)

DIOG. LAERT. 2. 5. 26 (10). Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγέσθαι, προτέραν μὲν Ξανθίππην, ἐξ ἧς αὐτῷ γενέσθαι Λαμπροκλέα· δευτέραν δὲ Μυρτώ τὴν Ἀριστείδου τοῦ δικαίου θυγατέρα, ἣν καὶ ἄπρικοιν λαβεῖν, ἐξ ἧς γενέσθαι Σωφρονίσκον καὶ Μενέξενον. Οἱ δὲ προτέραν γῆμαι τὴν Μυρτώ φασιν· ἐνιοὶ δὲ καὶ ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ, ὧν ἐστὶ Σάτυρός τε καὶ Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος. Φασὶ γὰρ βουλευθέντας Ἀθηναίους διὰ τὸ λειπανδρεῖν συναυξῆσαι τὸ πλῆθος, ψηφίσασθαι γαμῆν μὲν ἀσπὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας· ὅθεν τοῦτο ποιῆσαι καὶ Σωκράτην.

tempo eccellenti, ma chiunque sia assolutamente dabbene è nobile<sup>32</sup>. Non è così e pongono giustamente la questione coloro che esigono una virtù di lunga data. Diciamo i motivi di costoro<sup>33</sup>, che cioè la nobiltà è l'eccellenza della stirpe, e l'eccellenza è tra le cose pregevoli<sup>34</sup>: ora pregevole è la stirpe in cui la natura fa sì che nascano molti uomini di valore. Un fatto del genere avviene quando l'origine della stirpe è eccellente<sup>35</sup>: in effetti l'origine ha tale capacità, di produrre molti della sua qualità. È questa la funzione<sup>36</sup> dell'origine, di fare molti altri della sua qualità. Per ciò quando in una stirpe c'è uno di tale natura e così eccellente che molte generazioni ricevono il bene che da lui proviene, questa stirpe è di necessità eccellente. Ci saranno quindi molti uomini eccellenti, se si tratta di una stirpe di uomini, o molti cavalli<sup>37</sup>, se si tratta di cavalli, e così via per gli altri animali. Quindi logicamente<sup>38</sup> non i ricchi né le persone dabbene saranno nobili, bensì quelli che discendono da antenati ricchi da antica data o da antenati dabbene da antica data. Perché il ragionamento cerca la verità<sup>39</sup>: l'origine, infatti, è al di sopra di tutti. Pertanto non sono affatto nobili quelli che derivano da antenati dabbene, ma quelli che hanno <eccellenti> i progenitori degli antenati. Quando uno è personalmente dabbene, ma non ha siffatta capacità naturale da generare molti simili a lui, l'origine non ha in costoro siffatta capacità<sup>40</sup>... eccellenza della stirpe e nobili sono quanti provengono da tale stirpe e non se il padre è nobile, ma se lo è il progenitore della stirpe. Il padre, infatti, non ha generato un uomo buono da sé (δι' αὐτόν)<sup>41</sup> ma perché proveniva da tale stirpe».

D.L. 2, 5, 26. Aristotele dice che sposò (*scil.* Socrate) due 4 a  
 donne, la prima Santippe, dalla quale ebbe Lamprocle, la  
 seconda Mirto, figlia di Aristide, il giusto, che prese pure  
 senza dote, dalla quale ebbe Sofronisco e Menesseno<sup>42</sup>; altri  
 dicono che sposò prima Mirto: alcuni, poi, che ebbe le due  
 donne insieme: tra questi c'è Satiro e Ieronimo di Rodi. Di-  
 cono che gli Ateniesi, volendo incrementare la popolazione,  
 data la scarsità di uomini, ordinarono con un decreto di  
 sposare una donna di città e di aver figli anche da un'altra — e  
 Socrate fece così anche lui.

- 4b *Plu. Aristid. 27. 2.* Δημήτριος δ' ὁ Φαληρεὺς καὶ Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς καὶ Ἀριστοτέλης, εἰ δὴ τό γε περὶ εὐγενείας βιβλίον ἐν τοῖς γνησίοις Ἀριστοτέλους θετέον, ἱστοροῦσι Μυρτῶ θυγατριδὴν Ἀριστείδου Σωκράτει τῷ σοφῷ συνοικῆσαι, γυναῖκα μὲν ἕτεραν ἔχοντι, ταύτην δ' ἀναλαμβάντι χηρεύουσαν διὰ πενίαν καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεομένην. Πρὸς μὲν οὖν τούτους ἱκανῶς ὁ Παναίτιος ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους ἀντείρηκεν.
- 4c *Ατῆ. 555 d - 556 a.* Ἐκ τούτων οὖν τις ὀρμώμενος μέμψαιτ' ἂν τοὺς περιτιθέντας Σωκράτει δύο γαμετὰς γυναῖκας Ξανθίππην καὶ τὴν Ἀριστείδου Μυρτῶ, οὐ τοῦ δικαίου καλουμένου, οἱ χρόνοι γὰρ οὐ συγχωροῦσιν, ἀλλὰ τοῦ τρίτου ἀπ' ἐκείνου. Εἰσὶ δὲ Καλλισθένης, Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς, Σάτυρος ὁ περιπατητικὸς, Ἀριστόξενος, οἷς τὸ ἐνδόσιμον Ἀριστοτέλης ἔδωκεν ἱστορῶν τοῦτο ἐν τῷ περὶ εὐγενείας. Εἰ μὴ ἄρα συγκεχωρημένον κατὰ ψήφισμα τοῦτο ἐγένετο τότε διὰ σπάνιν ἀνθρώπων, ὥστ' ἕξειναι καὶ δύο ἔχειν γυναῖκας τὸν βουλόμενον, ὅθεν καὶ τοὺς τῆς κωμῶδίας ποιητὰς ἀποσιωπῆσαι τοῦτο, πρῶτάκις τοῦ Σωκράτους μνημονεύοντας. Παρέθετο δὲ περὶ τῶν γυναικῶν ψήφισμα Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος, ὅπερ σοι διαπέμψομαι εὐπορήσας τοῦ βιβλίου. Ἀντεῖπε δὲ τοῖς λέγουσι περὶ τῶν Σωκράτους γυναικῶν Παναίτιος ὁ Ῥόδιος.



PLUT. *Arist.*, 27, 2. Demetrio Falereo, Ieronimo di Rodi, Aristosseno il musico e Aristotele, se si deve considerare autentico il libro di Aristotele sulla nobiltà, ricordano che Mirto, nipote di Aristide, coabitò (συνοικῆσαι) con Socrate il saggio: egli, pur avendo un'altra donna, si prese in casa anche costei, che era vedova, per la sua povertà e perché mancava del necessario. A questi, però, si è opposto in maniera adeguata Panezio nel suo libro su Socrate.

ATHEN. 555d-556a. Partendo di qui<sup>43</sup> uno potrebbe criticare 4 c coloro che attribuiscono a Socrate due mogli, Santippe e Mirto, figlia di Aristide, non quello chiamato il giusto, ché il tempo non lo permette, bensì il terzo dopo quello. Sono Callistene, Demetrio Falereo, Satiro il peripatetico, Aristosseno, ai quali Aristotele dette il motivo, riportando il fatto nel libro sulla nobiltà. A meno che, data la scarsezza degli uomini, non sia stato concesso allora con un decreto a chi volesse di avere due donne — e per questo su tale particolare tacquero i poeti comici, che pure fanno tanto spesso menzione di Socrate. Il decreto riguardante le donne lo produce Ieronimo di Rodi, ed io te lo manderò quando troverò il libro. Ma a quelli che hanno parlato delle donne di Socrate si oppose Panezio di Rodi.

## NOTE

<sup>1</sup> I brani che costituiscono i fr. 1, 2 e 3 sono tolti dal *Florilegio* di Stobeo (cfr. IO. STOBÆI, *Anthologii libri duo posteriores*, recensuit O. HENSE, Berolini 1912, III, p. 710 sgg.) da un capitolo, il 29, che è dedicato tutto allo studio della nobiltà. È diviso in quattro sezioni: I) nobili sono quelli che vivono secondo la virtù, anche se non discendono da padri illustri (λαμπρῶν πατέρων); II) non sempre i figli di persone nobili ed eccellenti sono simili ai padri; III) nobili sono quelli generati da padri eccellenti o potenti o famosi; IV) le qualità del nobile. I frammenti 1 e 2 si trovano nella I sezione, insieme a non pochi brani di Euripide e di Menandro e di altri poeti: tra i prosatori sono ricordati Plutarco, Aristotele e Platone (*Alcib. I*, 120d-122a): il fr. 3 è recensito, invece, nella sezione terza, insieme ai soliti brani di Euripide: tra i prosatori sono ricordati Plutarco e con lui l'autore del περὶ Θεόγνιδος, per il quale cfr. H. R. BREITENBACH in P. W. RE. 2R. IX, 1927-28.

<sup>2</sup> ὅλως: il Ross lo riferisce ad ἄπορῶ «I... am quite at a loss to say...» ed è interpretazione giusta, giacché l'avverbio è usato nel brano in senso assoluto, non è cioè affiancato da altre particelle quali τε, δέ (cfr. BONITZ, *I.A.* 505B 55 sgg.) che potrebbero giustificare il senso di «insomma» «in breve», «bref» come vuole ad es. BRUNTSCHWIG in ARISTOTELE, *Schubll*, p. 82. Il brano dov'essere la conclusione di una discussione in cui si passavano in esame talune posizioni sulla nobiltà. Da notare anche l'assenza di quegli εἶπε o ἔφη, che generalmente immettono l'intervento di un interlocutore. Ciò significa ch'erano stati già registrati e che quindi il nostro brano è, come s'è avvertito, conclusione d'un discorso già fatto. ὅλως, sia assoluto, sia legato a un verbo, come nel nostro caso, ricorre più volte in Aristotele: cfr. BONITZ, *I.A.* l.c.

<sup>3</sup> ἐγὼ ἄπορῶ. Su ἄπορεῖν, ἀπορία cfr. BONITZ, *I.A.* 85A 16 sgg. Sulla importanza di ἀπορία per Aristotele cfr. tra gli altri L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1972<sup>2</sup>, p. 163 sgg. Dal punto di vista formale il brano è in costruzione diretta, il che giustifica l'accenno in prima persona che chi parla fa a se stesso. Si giustifica anche il seguente ἔφη, esso pure in prima persona. Chi sia l'ἐγὼ soggetto di ἄπορῶ, non è indicato. Certo non

è Socrate, il quale è ricordato nel fr. 2 in quanto dà una sua definizione della nobiltà. Certo è diverso dall'altro che gli risponde, dopo averne ascoltato le conclusioni. Se si pensa che ci troviamo di fronte a un dialogo aristotelico, dalle caratteristiche ben note, si potrebbe supporre che la discussione si svolga tra due personaggi e che uno dei due sia Aristotele. Ma quale? Probabilmente non il primo, bensì il secondo. Si osservino le loro parti. Il secondo, nel suo intervento, tende a spiegare, a chiarire le aporie dell'altro: «ed è naturale, dissì...» e così lo guida. Si ripropone tra i due la situazione che molto spesso si coglie nei dialoghi platonici, in cui l'interlocutore di Socrate, messo alle strette dalle sue domande, deve confessare che ha le vertigini, che non riesce più a raccapezzarsi, che non sa più che cosa dire. Di fronte a tale sgomento, la pacata fiducia di Socrate cerca di spiegare i motivi della situazione che s'è creata e di impostare il ragionamento su basi diverse. Le stesse parti, è logico, doveva prendersele Aristotele nel suo dialogare con l'altro. A favore di tale supposizione potrebbe militare anche la circostanza che nelle parole che il secondo proferisce, si avverte una visione più complessa del problema: v'è un cenno all'opinione dei molti e dei sapienti, alla posizione di Licofrone, più volte ricordato nelle opere di Aristotele (BONITZ, *I.A.* 439B 42 sgg.) e che nel seguito doveva essere discussa: si sente, insomma, che il suo intervento poggia sopra una piattaforma culturale che non disdiceva ad Aristotele. Anche l'espressione τῶν τιμίων καὶ σπουδαίων si ritrova in altre opere dello Stagirita (cfr. fr. nota 8). La supposizione acquista valore, se confrontiamo il fr. 1 e il fr. 2: ci accorgiamo, cioè, che l'andamento è lo stesso in entrambi e che la conclusione di tutta la discussione, e cioè la definizione dell'εὐγένεια, è espressa con pochissimi vocaboli, nei quali, però, ricompare l'ἔφην di cui stiamo parlando. In tutto il fr. 2 ἔφην compare una volta sola, alla fine: è chiaro che evidenzia colui che guidava il dialogo e che, poste determinate premesse, ne deduceva precise conclusioni. Per cui l'ἔφην del fr. 2 è conclusivo. Il fram. 3, invece, non ha l'andamento dialogico dei primi due: è una lunga tirata sull'εὐγένεια, in cui si prendono in esame definizioni non accettabili, si punta poi su quella vera e la si spiega ponendola nella collocazione giusta. Ora, all'inizio del fr. 3 ricompare la formula ἔφην ἐγώ. Tale ἐγώ non è l'ἐγώ che apre il fr. 1: è un personaggio che si allinea, per quanto riguarda lo stile in cui si esprime e il compito che si arroga, al soggetto dei due ἔφην dei fr. 1 e 2. Per ciò, se ammettiamo che i tre ἔφην indicano la stessa persona, com'è logico, si dovrà convenire che tale persona è Aristotele. Questa spiegazione mi sembra la sola logicamente deducibile dall'esame dei tre brani e pertanto non è accettabile, a mio giudizio, l'ipotesi del ROSE, *Arist. Ps.*, p. 96 sgg., secondo cui l'ἔφην ἐγώ all'inizio del fr. 3 vorrebbe indicare Teofrasto, il discepolo di Aristotele, autore del dialogo. L'ipotesi si accorda ai principi più volte affermati dal Rose, non a un'indagine serena dei frammenti (cfr. testo nota 12). Lo ps. Plutarco, *pro nobilitate* c. 18 (cfr. testo nota 1) riporta i fr. 1 e 2 del nostro dialogo. Il fr. 1 è introdotto da queste parole: «Philo autem nobilitati non tam iniquus fuit quam putas, neque vero probavit Lycophronis sententiam tametsi retulerit. Sic enim ille: plane dubito etc.» segue il frammento. Citato il frammento, continua lo ps. Plutarco: «sed haec non

mirum scripta ab ignobili sophista. Quem igitur huic opponemus? Posidonium, opinor, gravem inprimis philosophum, haec cum Tuberone disputantem: ambigi solet etc.» segue il fr. 2. Difficile è spiegare l'attribuzione di tale frammento, sicuramente aristotelico, a Posidonio conversante con Tuberone. KLEBS in P.W. RE. I, 536 pensa a uno scritto di Posidonio a Tuberone, un'opinione poco credibile, in quanto tra le opere di Posidonio non ricorre il titolo d'un tale scritto e neppure c'è stato tramandato un qualche dialogo di lui (cfr. K. REINHARDT in P.W. RE. XXII, 567-70). Poco credibile è pure che si tratti di una lettera, come pensano L. Edelstein e I.G. Kidd, sia pure con molti dubbi (POSIDONIUS, I, *The Fragments*, Cambridge 1972, fr. 86a, p. 92): essi recano il brano dello ps. Plutarco sotto il titolo 'Epistula ad Tuberonem (?)'. Tale posizione, oltre tutto, non rispetta la frase con la quale lo ps. Plutarco immette il frammento e nella quale, s'è visto, si parla di Posidonio che discute con Tuberone («cum Tuberone disputantem» ovvero πρὸς Τουβέρωνα διαλεγόμενον). Poco comprensibile una discussione tale in una lettera. Forse ha ragione WYTTENBACH, PLUT. CHAER. *Moralia*, VII, rec. Bernardakis, pp. 260-61, per il quale «iste tenebrio (il compilatore del *pro nobilitate*) materiam apud Stobaeum repertam in aliorum celebrium virorum nomina transtulit». La supposizione è interessante perché ci esime dal ricercare in quale opera Posidonio trattasse della nobiltà e perché, inoltre, avvalorata quanto s'è detto a proposito dei personaggi del dialogo. In effetti, se lo ps. Plutarco distribuisce le parti della conversazione tra Posidonio e Tuberone e, cioè, tra due interlocutori, è molto probabile che il dialogo dal quale attingeva fosse impiantato tra due interlocutori. Uno ne abbiamo trovato: Aristotele. L'altro non è difficile trovarlo. Nella parte introduttiva del fr. 1 lo ps. Plutarco accenna a un certo Filone, che non accetta la posizione di Licofrone, e pronuncia le parole che aprono il nostro frammento. Ma allora, se Aristotele è il primo interlocutore, il secondo sarà Filone.

Conosciamo due Filoni che ebbero rapporti con Aristotele. L'uno è lo schiavo che Aristotele nel testamento lascia alla figlia con l'obbligo di liberarlo, lui, Ticone e Olimpio, quand'ella si sposi (D.L. V, 15); l'altro Filone fu un discepolo di Aristotele che ebbe una certa parte nel riaprire le porte di Atene ai peripatetici che nel 307 a.C. erano stati espulsi in forza d'una legge proposta da Sofocle, figlio di Amficleide. Filone accusò di illegalità la proposta di Sofocle e lo fece condannare, agevolando, di rimbalzo, il ritorno dei filosofi. Molto probabilmente questo stesso Filone è ricordato come testimone nel testamento di Teofrasto (D.L. V, 57 e K. VON FRITZ in P.W. RE. XIX, 2532-33). Sarà uno dei due l'interlocutore del dialogo? Le scarse notizie che abbiamo rendono molto problematica la scelta, sempre che di scelta si possa parlare. Certo, lo schiavo era trionfalmente entrato nella commedia e nella tragedia (cfr. J. VOGT, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, Roma 1969, pp. 9-40). Platone stesso gli aveva affidato una parte considerevole nel *Menone*. Nella *Politica* aristotelica I, 6, 1255a 29 sgg. la questione della nobiltà è trattata insieme a quella della libertà, con la conseguenza che ignobiltà-schiavitù potevano essere legate anch'esse tra loro. Ma, pur ammessa la verisimiglianza di tutto questo, è preferibile

pensare che nel *περὶ εὐγενείας* l'interlocutore di Aristotele fosse il Filone discepolo peripatetico, per vari motivi, ad es. il privilegiamento d'un amico che forse s'era dedicato allo studio della nobiltà, ma soprattutto per il seguente. Nel *de interpr.* 16a 33 sgg., per indicare la differenza tra nomi e casi di nome, Aristotele ricorre precisamente al nome di Filone. Ora è noto che nell'*Organon* ricorrono, più d'una volta, i nomi di Callia, di Socrate, di Callippo, di Filone, di Corisco etc. Da tale circostanza si potrà per lo meno dedurre che un certo rapporto dovesse esserci tra menzionante e menzionato, comunque fosse il menzionato, ché Socrate era morto e Corisco vivo e, dunque, diversi erano nei due casi i motivi che ne giustificavano la menzione. Ora, il nome di Filone, per quanto se ne sa, non s'incontra mai in dialoghi di Platone o di platonici: lo troviamo, invece, in Aristotele, nel *de interpretatione* e nel *περὶ εὐγενείας*, se è vera la supposizione avanzata. Tale ricorrere dello stesso nome in due opere diverse potrebbe far pensare a una loro redazione più o meno contemporanea. E se il *de interpr.* è riportato alla prima metà degli anni 50, e cioè tra il 360 e il 355 a.C., alla stessa datazione, più o meno, dovrebbe essere ascritto il *περὶ εὐγενείας*, argomento questo che si affianca con una sua validità a quello tratto dalla lingua e che andiamo fissando in tutte le note concernenti i frammenti.

<sup>4</sup> εἰκότως: l'avverbio è molto usato anche da Platone: cfr. *A Word Index to Plato*, by L. BRANDWOOD, Leeds 1976, p. 293.

<sup>5</sup> εὐ διαπορών è lezione di molti codici: εὐ, però, è stato corretto in εἰ dall'Halm, in σύ dal Wyttenbach e poi dal Ross: accettando σύ, si verrebbe a porre una forte antitesi ἐγώ-σύ. Ma è pur vero che a ἐγώ è unito il presente ἄπορῶ e al supposto σύ il participio διαπορών. E per quanto διαπορεῖν non significhi talora se non ἄπορεῖν (cfr. fr. 3 e BONITZ I.A. 187B 1-3), è possibile che qui il preverbo abbia significato pieno e indichi l'azione del considerare le diverse difficoltà che il problema presenta nei vari aspetti, nella sua logica sequenza. Tale significato di διαπορεῖν sostenuto da alcuni brani di Aristotele (cfr. *Met.* III, 1, 995a 28 ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορήσαι καλῶς) avvalorava la lezione εὐ, come osserva giustamente Brunschwig.

<sup>6</sup> οἱ πολλοί, οἱ σοφοί, sono messi spesso a confronto in Aristotele. Così nel I libro dei *Topici*, già dal primo capitolo vengono citati a proposito del sillogismo dialettico, quello che conclude da elementi fondati sull'opinione. Era ovvio che l'eὐγένεια, in quanto oggetto di discussione, fosse altrimenti definita in rapporto alla δόξα, altrimenti in rapporto all'ἀλήθεια.

<sup>7</sup> <οἶον> εὐθύς τὰ περὶ τῆς δυνάμεως. Così Ross dietro al Richards. Ma è aggiunta inutile, dal momento che qui εὐθύς indica la questione che per prima va affrontata: cfr. *EN.* 1137b 19; 1140b 17 sgg.: lo nota B. Einarson nella recensione al volume del Ross: cfr. introd. testo nota

188. Quanto a δύναμις, è qui qualcosa come «notio, vis, valor»: BONITZ, I.A. 206B 29-30.

<sup>8</sup> τῶν τιμῶν... καὶ σπουδαίων. τὰ τίμα torna più volte in Aristotele (*de an.* I, 1, 402a 1; 430a 18; *de part. anim.* I, 5, 644b 22-645a 7; in *Metaph.* XII, 10, 1075b 21 è attributo dell'ἐπιστήμη, a 1074b 20-21 è riferito all'oggetto del pensiero etc.) Evidenzia il valore, il prestigio di persone e di cose. Quanto a σπουδαία, cfr. *EN.* X, 6, 1176b 8: τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαία πράττειν, ove σπουδαία è l'attività seria, coscienziosa e virtuosa di contro all'attività del gioco (GAUTHIER-JOLIF, *Ethique* II, 2, 869). Sempre in *EN.* V, 11, 1136b 8-14, 1137b 4 sgg. τὸ σπουδαῖον è lo stesso che τὸ ἀγαθόν, come si evince anche dal fr. 2 (cfr. fr. nota 34). Indica quindi quel che è buono, apprezzato, eccellente, ma ricorre più spesso in Aristotele nel senso morale di virtuoso: cfr. ARISTOTE, *Schuhl*, pp. 104-5. τῶν τιμῶν καὶ σπουδαίων è inteso nella traduzione come genitivo partitivo: lett. «è una delle cose pregevoli ed eccellenti». UNTERSTEINER (*Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1949 II, p. 153) l'intende come genitivo maschile di possesso: «pongo questo problema, se la nobiltà è propria delle persone ragguardevoli e singolari». Così pure TIMPANARO-CARDINI in *I Presocratici*, Bari 1969<sup>2</sup> II, 949. Ma la costruzione del genitivo col verbo essere, nel senso che si è dato nella traduzione, è comune in Aristotele: cfr. *de an.* I, 1, 402a 1 e nota di Hicks, *Aristotele de anima*, Amsterdam 1965, p. 173. Nello stesso senso il genitivo è interpretato da Heitz, Ross, Brunschwig. E già nel *pro nobilitate* § 18 «utrum nobilitas quiddam honoratum et praestabile sit» (PLUTARCHI *CHER. Moralia*, recognovit GR. N. BERNARDAKIS, Lips. 1896, VII, p. 261).

<sup>9</sup> Di Licofrone sappiamo molto poco. Fu discepolo di Gorgia. Trattò il problema del giudizio e rilevò, con altri, la difficoltà della predicazione che frantumerebbe, a suo avviso, l'unità nella molteplicità. Di qui il fenomenismo radicale, rilevato dal Gomperz e sottolineato dall'Untersteiner (*I Sofisti* II, p. 213). Ciò spiega la definizione di legge quale «convenzione», συνθήκη, che è «garante di quel che è giusto da uomo a uomo, ma non atta a rendere i cittadini buoni e giusti». (*Pol.* III, 9, 1280b 10 sgg.) Nessuna eticità, dunque: l'impossibilità d'una dialettica elementare, nota l'Untersteiner *l.c.*, gli impedì forse di inquadrare eticamente il fenomeno chiamato contratto sociale e lo portò di conseguenza alla distruzione di ogni distinzione tra le classi della polis: nobili e ignobili non differiscono in niente tra loro. La stessa asserzione si trova in Antifonte, in Ippia, e, forse, in Antistene. Cfr. TH. A. SINCLAIR, *Il pensiero politico classico*, tr. it., Bari 1961, pp. 103-04; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna 1974<sup>3</sup>, I, p. 50. È interessante notare che la ricostruzione del pensiero di Licofrone si fondi quasi esclusivamente su testimonianze di Aristotele: ciò da una parte dimostra l'esigua presa che il pensiero del sofista ebbe sui contemporanei, dall'altra l'attenzione di Aristotele e della sua scuola verso ogni posizione culturalmente valida, anche se di modeste proporzioni. Per Licofrone, dunque, la nobiltà era κενόν τι πάμπαν: l'espressione risale al sofista (cfr. ἔγραψε «ha scritto»)

e deriva dal ragionamento che Aristotele riferisce, sia pure posponendolo alla conclusione.

<sup>10</sup> ἀντιπαραβάλλον ἑτέροις ἀγαθοῖς. Il verbo ἀντιπαραβάλλειν, confrontare, ricorre nell'opera aristotelica solo in *Rhet.* I, 3, 1359a 22 e I, 9, 1368a 20 (non prendiamo in considerazione il brano della *Rhet. ad Al.* 4, 1426a 28), un libro riportabile alla prima produzione di Aristotele (cap. I, testo, nota 61). Tale particolarità suggerisce l'epoca di composizione anche del π. εὐγενείας. Platone usa il verbo in *Apol.* 41b e *Hipp. min.* 369c.

<sup>11</sup> ὡς πρὸς δόξαν οὖσαν τὴν αἴρεσιν αὐτῆς, κατὰ δ' ἀλήθειαν κτλ.: l'espressione ammette in assoluto due interpretazioni. A) quella data. δόξα è l'opinione che gli uomini hanno delle cose e, in quanto diversa da uomo a uomo, si può trovare chi apprezzi la nobiltà e chi la rifiuti. Letteralm. la traduzione suona: «in quanto la propensione che si ha per essa (*scil.* per la nobiltà) è in rapporto all'opinione». Così Ross, Brunschwig etc. B) δόξα significa fama, gloria, e il senso sarebbe allora: «il propendere verso la nobiltà tende alla gloria». «Egli (*scil.* Licofrone) considera che la propensione a essa mira alla gloria» (Untersteiner); «ita ut ad famam appelletur» Heitz. Quanto si è detto a nota 6 sui valori della δόξα, rilevato nel contesto dal contrasto πρὸς δόξαν -κατὰ δ' ἀλήθειαν rende preferibile la prima interpretazione. Molto liberamente il GOHLKE, *Fragmente*, p. 103 «er meint damit, sie sei ein eingebildeter Wert...». Per αἴρεσις sostantivo in σις, azione del prendere, opposto a φυγή, φυγαί cfr. BONITZ, *I.A.* 18B 43 sgg. -κατὰ δ' ἀλήθειαν è frase ricorrente anche in Aristotele: BONITZ, *I.A.* 31B 10-12. Dal *pro nobilitate* dello ps. Plutarco sappiamo che nel corso della trattazione la posizione di Licofrone era criticata e scartata (cfr. fr. nota 3).

<sup>12</sup> καὶ περὶ τοῦ πηλίκον ἀγαθόν ἐστι: πηλίκος è *qualis*: riferito alla grandezza si trova in PLATO, *Meno* 82d, 83e etc. In Aristotele ricorre tre volte (BONITZ, *I.A.* 592A 35): nel nostro frammento, in *Meteor.* I, 3, 339b 6, a proposito della grandezza della terra ὁ μὲν γὰρ δὴ τῆς γῆς ὄγκος πηλίκος, e in *EN.* V, 10, 1134b 11 a proposito dei figli che fino a una certa età sono proprietà del padre. Nel frammento lo si intende generalmente come sostantivo nel significato di «grandezza»: cfr. ROSS, *Select Fragm.* 59: «just as it is disputed what size is good», GIANNANTONI, *Aristotele* IV, 769: «e come si discute intorno alla questione di quale sia l'altezza che è bene avere», e Brunschwig «de même que l'on dispute sur le point de savoir quelle taille il est bon d'avoir...», il quale ultimo ricorda in proposito come la corporatura maestosa fosse sempre associata nel mondo antico ai valori del coraggio e dell'autorità: cfr. W. J. VERDENIUS, *κάλλος καὶ μέγεθος* in «*Mnemosyne*» IV serie, II, 1949, pp. 294-98. Diversa la traduzione dell'Heitz «quemadmodum de ipsius boni essentia», e un po' ambigua per la presenza del termine *essentia*, dato che, quando vuole indicare l'essenza delle cose, Aristotele usa vocaboli o espressioni ben precise. E tuttavia è traduzione non lontana dal vero. πηλίκον è aggettivo strettamente unito a ἀγαθόν: significa quindi

«quanto grande bene» e ovviamente si dovrà indovinare il sostantivo a cui si riferisce. Il che non è difficile se si continua a leggere «così pure chi si deve chiamare nobile». Si tratta cioè dell'unico concetto di «nobiltà», rispetto al quale si vuole indagare «quanto grande bene» sia e cioè quale consistenza, quale positività abbia in sé, e quali siano coloro che ne partecipano. L'uguaglianza del soggetto conferma l'interpretazione data, che era stata anticipata anche dal *pro nobilitate* § 18 «ambigi solet, non modo quantum in nobilitate sit boni, sed etiam qui demum id nominis mereantur» (BERNARDAKIS, *op. cit.*, pp. 261-3) e condivisa anche dal GOHLKE, *Fragmente*, p. 103 «wie die Grösse dieses Gutes strittig ist, so...».

<sup>13</sup> È lo stesso problema che apre il frammento precedente. Qui però la trattazione ha un'estensione maggiore e risposta diversa, in quanto non assolutamente negativa. Anzi, la risposta o, meglio, le due risposte, pur con le loro deficienze, preparano la soluzione del problema. Per un procedimento simile cfr. *Pol.* I, 3, 1253b 12 sgg. a proposito dell'economia.

<sup>14</sup> I opinione: (è la posizione svolta da Stobeo nella terza sezione del capitolo 29: cfr. nota 1): nobile è chi discende da genitori nobili. *ἐκ ἀγαθῶν γονέων*, buoni, in quanto hanno la nobiltà del sangue e delle opere. L'aggettivo è difficilmente traducibile nelle lingue moderne: in italiano si potrebbe rendere «illustri» o «persone a modo» o meglio ancora «perbene, dabbene». Questi due ultimi termini non sono solo semanticamente legati a ἀγαθός = buono, ma esprimono anche la vasta accezione dell'equivalente greco. Apparentemente la definizione tradisce un sentire aristocratico, anche se d'un aristocraticismo *sui generis*. Ché non lo si può accostare a Teognide vv. 535 sgg., che formula la posizione aristocratica nell'accezione più rigorosa: «la testa d'uno schiavo non è mai diritta, ma è sempre storta e poggia su un collo curvo. Una rosa o un giacinto non nascono dalla cipolla né mai un figlio di liberi sensi da uno schiavo». La visione socratica torna in Aristotele, *Pol.* I, 6, 1255b 1-2 «perché ritengono che, come da uomo nasce uomo e da bestia bestia, così pure da buoni il buono, *ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν.*» Su tale forma cfr. G. DE SANCTIS, *Storia dei Greci*, Firenze 1942 I, 274 sgg. e B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1951, p. 172 sgg. Fu criticata da Esiodo (cfr. ad es. A. W. H. ADKINS, *La morale dei Greci*, tr. it. Bari 1964, pp. 123-26), ma dovette essere discussa soprattutto nel corso del V sec. a.C. quando il nuovo sentire, importato dalla vittoriosa democrazia, assoggettò a esame l'antico mondo e i suoi concetti. È difficile che Socrate l'accettasse *tout court*, troppe essendo le obiezioni che le muoveva. In primo luogo egli sottolinea senza posa la necessità dell'educazione (cfr. XEN. *Mem.* IV, 1, 2 sgg.) rilevando in maniera molto vigorosa l'attività personale dell'uomo nel crearsi la sua nobiltà. «Non giudichiamo buono il frumento che proviene da un terreno ottimo, ma quello adatto a nutrirci né giudichiamo uomo eccellente o amico benigno colui che viene da una stirpe illustre, bensì colui che è superiore per carattere: (τὸν ὑπάρχοντα τῷ τρόπῳ κρείττονα:» STOB. *Flor.* 86, 23: HENSEN V, p. 710). È un punto



che servirà alla meditazione di Platone e di Aristotele. D'altra parte, secondo D.L. II, 31, Socrate «diceva che uno solo è il bene, la scienza, uno solo il male, l'ignoranza: ricchezza e nobiltà di natali (πλοῦτον δὲ καὶ εὐγένειαν) non conferiscono dignità, piuttosto arrecano male» (tr. Gigante). Ciò lascia intravedere un atteggiamento di noncuranza, se non di disprezzo, verso la nobiltà e le ricchezze, un tratto cinico, forse, ed esasperato, che in qualche modo doveva trovarsi nel Socrate storico. Ma anche tale atteggiamento non va assolutizzato, bensì inquadrato nel suo pensiero. STOB. *Flor.* 86, 20 (HENSE V, p. 708) reca: «interrogato che cosa fosse l'εὐγένεια, rispose: εὐκρασία ψυχῆς καὶ σώματος, e cioè il buon temperamento dell'anima e del corpo», l'equilibrio fisio-psichico, per cui l'uno all'altra bene risponde e si ha qualcosa di perfetto, capace di operare come si deve. εὐκρασία è vocabolo ricorrente in Aristotele (*de part. anim.* 673b 25; *de gen. anim.* 744a 30) da κρᾶσις, altro vocabolo di notevole importanza, soprattutto al tempo di Empedocle e di Anassagora, e dunque nel sec. V a.C., allorché si afferma nel campo della filosofia e della medicina. Cfr. E. MONTANARI, ΚΡΑΣΙΣ Ε ΜΙΞΙΣ, Firenze 1979. Così pure DIOG. LAERT. II, 31: «avendogli detto (*scil.* a Socrate) un tale che Antistene era di madre tracia, replicò: 'pensavi che un uomo così nobile potesse essere generato da due genitori ateniesi?'. Dalle due risposte si può cogliere il pensiero di Socrate sulla nobiltà; la prima sollecita le energie intime dell'uomo, agganciando la nobiltà all'azione personale, l'altra valorizza con maggiore incisività l'azione e le qualità dei genitori rispetto ai figli. A quest'ultima si allineano la definizione di Socrate quale leggiamo nel fr. 2 del nostro dialogo e quella del περὶ εὐγενείας di Plutarco in *Plutarchi Moralia* rec. F. H. SANDBACH, Lips. 1967, VII, fr. 1, p. 86, che sarà bene riferire per intero, data la sua importanza. «Che cos'altro riteniamo essere la nobiltà se non ricchezza d'antica data o fama d'antica data, cose che non dipendono da noi né l'una né l'altra, giacché la prima appartiene alla sorte incerta, la seconda all'umana irriflessione? Per cui il nome così tronfio di nobiltà sarebbe in rapporto a due cose del tutto estranee a noi. La ricchezza, poi, non plasma a sua somiglianza quelli che nascono, mentre chi è generato dalla virtù, riceve da lei uno stampo (εἰκονίζεται), giacché quanti sono giusti nell'animo si riversano nei discendenti, τῶν ἐπὶ τῆς ψυχῆς δικαίων εἰς τοὺς ἐκγόνους διαχεομένων. Ed è questa la vera nobiltà, l'assimilazione nella giustizia, ὁμοίωσις δικαιοσύνης», in cui va rilevata la potenza del sostantivo in σις. Si noti pure l'eguaglianza virtù-giustizia, e la necessità che i giusti si riversino nei discendenti, ugualmente giusti. Tale definizione ha dei punti di contatto con quella di Socrate: Aristotele, invece, con sentire più aristocratico e «fisico», evidenzia l'importanza del capostipite, e cioè dell'ἀρχή.

<sup>15</sup> II opinione sulla nobiltà. Nobile non è chi discende da genitori illustri, bensì da antenati ricchi di antica data. Essa rivela una provenienza diversa dalla precedente e si caratterizza in rapporto all'etica aristocratica in quanto presenta esigenze nuove rispetto a quelle che dominavano nel mondo aristocratico. In questo il nobile non poteva non essere ricco: l'aver e l'essere secondo l'autentica etica aristocratica si trovano nella stessa per-

sona e JAEGER, *Paideia* I, 312 sottolinea opportunamente come l'areté avesse sempre compreso il prestigio sociale e le ricchezze materiali. Ma nel travaglio che investe il mondo aristocratico a partire dal VII sec. a.C. (cfr. MOSES I. FINLEY, *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica*, tr. it. Bari 1975, pp. 134 sgg.) in seguito alle nuove condizioni di vita che si stabiliscono in Grecia, una nuova classe si afferma e punta esclusivamente sul denaro per ottenere il predominio, e il denaro lo conquista mediante il commercio e l'industria, attività che l'antico nobile rifiutava. (J. TOUTAIN, *L'economia antica*, tr. it. Milano 1967 pp. 72-87). Anche i primi tra questi si ritengono nobili e sono nobili perché ricchi. Per loro la ricchezza è l'elemento costituente la nobiltà; l'averne si dissocia dall'essere, anzi crea l'essere. In altre parole, nobiltà e ricchezza compaiono sì nella nuova concezione, ma secondo un rapporto diverso da quello che esigevano gli aristocratici: per gli aristocratici la ricchezza è elemento richiesto dalla nobiltà; per costoro, invece, la ricchezza è elemento costitutivo della nobiltà. Nel dialogo aristotelico, quale portatore della posizione di costoro, era citato Simonide di Ceo (556-468 a.C.): egli nella lunga vita e nell'incessante trascorrere d'una in altra corte, venne a contatto con mentalità diverse e comprese pertanto il declino degli antichi ideali e il sorgere dei nuovi. La sua musa è stata detta venale: ciò vuol dire ch'egli comprese l'importanza del denaro, sia come mezzo di scambio, sia come elemento determinante dei rapporti sociali. «Nel suo sistema di valori, scrive A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, tr. it. Milano 1969<sup>3</sup>, I, 256, ...si manifesta un senso realistico per i dati immediati della vita». Aristotele, *Rhet.* II, 16, 1391a 8 sgg. nota che il ricco non solo è voluttuoso e grandioso, ma è pure ricercato da molti — e a conforto di questo adduce il fatterello di Simonide che, interrogato dalla moglie di Gerone chi valesse di più, il ricco o il sapiente, rispose: «il ricco: in effetti, continuò, vedo che i sapienti passano il tempo alle porte dei ricchi». La stessa indole interessata mostrano altri aneddoti: cfr. ARIST. *Rhet.* III, 2, 1405b 23; CIC. *de orat.* II, 87, 357 etc. Cfr. L. WOODBURY, *Simonides on ἀρετή* in «Trans. and Proc. of the Americ. Phil. Ass.» LXXXIV (1953), p. 135 sgg.; M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it. Bari 1977, p. 79 sgg. Lo stesso *topos* del ποιητής φιλοκερδής svolge A. J. PODLECKI, *Simonides in Sicily* in «La Parola del Passato» 34 (1979), pp. 5-16. Aristotele, *Athen. Pol.* VI, 1-2 riferisce che Solone, stando per realizzare la *seisachteia*, ne parlò con alcuni nobili, γνῶριμοί. Questi sfruttarono l'occasione perché contrassero dei debiti e acquistarono molta terra: poco dopo i debiti furono estinti in tutto o in parte grazie al provvedimento «e di qui, dicono, vennero coloro che più tardi passarono per gli antichi ricchi» (τοὺς... παλαιοπλούτους). Sull'argomento cfr. pure LYS. XIX, 49 e A. MASARACCHIA, *Solone*, Firenze 1958, p. 51. Si può stabilire un rapporto tra la posizione di Simonide e quella ricordata da Aristotele nell'*Athen. Pol.*? Penso di no. Infatti, la posizione di Simonide non è ristretta al solo ambito di Atene, com'è invece la definizione di Aristotele. L'ampiezza dello spirito di Simonide non faceva distinzione tra un «antico ricco» di Atene e uno d'altra città, perché in quasi tutte le poleis processi sociali e politici diversi avevano esaltato taluni arricchendoli e distrutto altri fino alla miseria più nera. Forse c'era differenza solo negli

appellativi che si davano a costoro. Ancora: Aristotele parla nell'*Ath. Pol.* di παλαιόπλουτοι, Lisia di ἀρχαίοπλουτοι e i due aggettivi ἀρχαίος, παλαιός, aggregati e fusi col sostantivo, producono un vocabolo a sé stante che assume nella lingua greca una sua fisionomia tipica (cfr. AESCH. *Agam.* 1043; SOPH. *El.* 1395; PHILO, *de virt.* 187) quale non si avverte nel περὶ εὐγενείας. Qui, infatti, si parla molto più semplicemente di οἱ ἐκ πάλαι πλουσιῶν, e l'avverbio col suo senso «di antica data, di antica provenienza, di lontano» si oppone al susseguente ἐγγύς, che ha significato contrario. Del resto, la questione, com'è posta da Aristotele nel dialogo, ha un carattere generale e, dunque, va al di là d'uno spazio e d'un tempo definito. Essa punta sul 'ricco' preso nell'accezione più rigorosa, di colui cioè che, a prescindere dalla sua estrazione sociale, è riuscito a mettere insieme una considerevole fortuna. Ricco è chi ha molti beni. Nell'*Ath. Pol.* quelli che fanno l'operazione finanziaria in vista della *seisachteia*, sono οἱ γνώριμοι, e dunque ricchi e nobili, i quali accrescono così la loro ricchezza. In conclusione, la discussione del περὶ εὐγενείας valeva paradigmaticamente per tutti quanti erano ricchi di antica data: cfr. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, pp. 277-85.

<sup>16</sup> Poco convincenti mi sembrano le traduzioni che si danno del brano. Di fondamentale importanza per intenderlo è cogliere la valenza esatta dell'espressione κατὰ τοῦτον τὸν λόγον. Essa non può essere considerata un semplice strumento di raccordo col senso di «analogamente, nello stesso modo etc.» sia perché qui si parla di un logos, di un ragionamento ben preciso «secondo questo logo», e, dunque, si rimanda a quel che s'è detto prima, sia perché l'interpretazione avanzata esigerebbe che la proposizione immessa dall'espressione κατὰ τοῦτον τὸν λόγον rimanesse sullo stesso piano definitorio della prima, mentre invece abbandona la definizione per passare alla critica. E lo dimostra in maniera chiarissima il seguito del brano, in cui ricompare κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, nello stesso senso, giacché anche qui si fa un ragionamento fondato sulla valenza di εὖ: εὖ dice «bene», qualunque sia la parola a cui si premette, εὐπρόσωπον, dal bel volto, εὐόφθαλμον, dai begli occhi, εὐγένεια dal bel ghenos. C'è un confronto tra i tre sostantivi, che è guidato da un ragionamento e il ragionamento si avvale della carica di εὖ, il quale si fonde col sostantivo che lo segue, fissandone così il significato. Un tale esame è illuminante. Di conseguenza nel nostro brano κατὰ τοῦτον τὸν λόγον indica la misura alla stregua della quale, secondo la quale è giudicata la posizione di Teognide e di Euripide, e in tale luce va rilevata. Questo particolare è del tutto trascurato da Brunswick, sulla scorta del Ross «pourtant, à ce compte»: è pure problematica in lui la resa di ἐπιτιμῶσιν, sia per quanto riguarda il significato del verbo, sia il modo in cui è inteso. «Théognis n'aurait pas sujet de s'irriter, non plus que le poète etc.» Approssimativo pure il Gohlke: «danach jedoch wäre der Tadel des Theognis nicht berechtigt usw». Meglio Giannantoni: «e, invero, secondo questo ragionamento non era giusto il biasimo di Teognide etc.» Ciò posto, mi pare che il pensiero di Aristotele sia questo: se si accetta la definizione che di «nobile»

dà Simonide, nulla significano gli attacchi che Teognide ed Euripide muovono a quanti sono nobili secondo tale definizione. Teognide li affronta con veemenza e li chiama spesso κακοί. Tali sono alla luce della sua definizione, non dal punto di vista di Simonide. Per Teognide essi hanno ricchezza, non hanno nobiltà — e, quindi, dal suo punto di vista non erano nobili e potevano essere attaccati. Ma non lo potevano, se cambiamo il criterio di misurazione e ci rifacciamo alla definizione di Simonide. Proprio la diversità delle due concezioni della nobiltà fa sì che non si possa riportare l'una all'altra e, ugualmente, che non si possa criticare l'una secondo l'altra. Allo stesso modo, sempre ammessa la definizione di Simonide, non hanno significato gli attacchi e le critiche di Euripide, il quale distingue nobiltà e ricchezza, distinzione che non vale per «quei nobili», i quali vedono la nobiltà nelle ricchezze. In altre parole: se nobile è chi discende da ricchi di antica data, con quale diritto si può dissociare nobiltà e ricchezza, l'una, la prima, solo esaltata, l'altra concretamente bramata? Un "tale nobile", per Simonide, è *eo ipso* ricco, è nobile perché è ricco, e, dunque, l'operazione divisoria di Euripide è impossibile. In conclusione, l'unica cosa da fare era dimostrare l'errore che l'una o l'altra definizione aveva in sé. L'errore di Simonide, per Teognide, era che associava all'arrivo quella ricchezza e quella nobiltà che per i veri aristocratici erano associate in partenza, e, dunque, collocate, già all'inizio, sullo stesso piano. Associarle all'arrivo significava dare all'una, e cioè alle ricchezze, una prelazione indebita. Quindi, dal non regolare collegamento 'ricchezza:nobiltà' si ricavava un doppio metro di giudizio e da un doppio metro di giudizio non si sarebbero mai ottenuti risultati uguali. I due versi citati di Euripide (fr. 395 NAUCK<sup>2</sup>) sono tolti dal *Tieste*: sono due trimetri giambici che Aristotele cita a memoria, tralasciando nel primo un γὰρ dopo τὴν μὲν. STOB. *Flor.* 92, 3: HENSE III, p. 747, premette ai due trimetri quest'altro: «quando la ricchezza si dissipa, il matrimonio si indebolisce». Nello stesso senso antiaristocratico va ricordato il famoso brano dell'*Elettra* 367 sgg. «non c'è alcun criterio per giudicare il valore dell'uomo, perché le nature umane sono soggette a sconvolgimento. Ho già visto un uomo di nobile padre che era un nulla e figli eccellenti di padri ignobili e il vuoto nel pensiero d'un ricco e pensiero potente in un essere povero.» Ma in altri brani, a causa di una differente azione e di una differente presentazione del mito, compare la concezione della nobiltà molto simile a quella aristocratica. Così nell'*Ecuba* 379 sgg. il coro, stupito dell'agire di Polissena, esclama: «contrassegno di singolare evidenza è essere nati da nobili, e la gloria della nobiltà in chi è nobile s'accresce sempre». Nel fr. 326 Nauck<sup>2</sup> si deplora il pensare comune che ha perduto il senso della vera nobiltà e ritiene κακός chi non possiede, ὄλιθος chi possiede. Cfr. testo nota 15.

<sup>17</sup> L'interrogazione, retorica, si riporta immediatamente ai versi di Euripide e vuole fissare un punto sul quale le diverse visioni della nobiltà erano d'accordo in teoria, anche se poi nella realtà dovevano avanzare delle riserve, e cioè è preferibile uno che sia ricco lui, in persona, a uno che, povero, abbia avuto degli antenati ricchi. E le riserve venivano da più parti,

ma soprattutto dagli aristocratici. Così Teognide non si nasconde la situazione che s'era creata, per cui, come s'è detto, (cfr. nota 16 e P. LÉVÊQUE, *La civiltà greca*, tr. it., Torino 1970, pp. 122-25) non pochi dei cosiddetti nobili erano ricchi solo della nobiltà: ma coerentemente egli aveva esaltato il nobile, anche senza ricchezze, «perché noi non scambiamo ricchezze e areté, dal momento che quella è solida, la ricchezza, invece, ora uno, ora un altro la possiede» (vv. 316-18). Era un'ammissione a denti stretti, forzata, che, in ogni caso, non rispondeva all'autentica visione aristocratica della vita che, s'è visto, non poteva fare a meno delle ricchezze. La stessa esigenza avanzava con maggiore convinzione il sentire comune che cercava di potenziare le qualità dell'individuo in quanto tale, al di là dell'appartenenza a questa o a quella classe di uomini.

<sup>18</sup> εὐγενεῖς γὰρ οἱ πάλαι, κρείττους δὲ οἱ νῦν: l'espressione, dissacrante in qualche modo dell'εὐγένεια, è la conclusione dell'asserto precedente, che cioè tra un ricco influente e un povero, discendente da avi influenti, ma personalmente senza alcun potere, è preferibile il ricco influente.

<sup>19</sup> οὐκ οὖν ὁμοίως κᾶν κτλ. Penso si debba mettere nella giusta luce il valore di κᾶν che regge il congiuntivo ὑπολαμβάνη. Intendo: al di là di quel che possa essere la concezione che uno ha della nobiltà (nobile è chi discende da ricchi di antica data, ovvero chi discende da gentiluomini di antica data) il fatto che quelli di adesso contano di più, induce a imparentarsi con costoro. Insomma continua l'evidenziazione del soggetto che vive nel *nunc* e porta con sé i suoi pregi e i suoi difetti: in rapporto a lui va visto ogni valore, anche quello della nobiltà.

<sup>20</sup> *de gen. anim.* IV, 3, 767b 37 sgg.

<sup>21</sup> Si tratta delle due definizioni, nobile è chi discende da avi ricchi, nobile è chi discende da avi illustri, che sono state già sottoposte a critica.

<sup>22</sup> La dimostrazione fa appello alla particolare natura del vocabolo εὐγένεια, costituito di due parti εὖ, γένος. È un termine composto, diverso quindi dai termini semplici, giacché in questi ultimi la parte non ha significato alcuno, «mentre in quelli la parte vuole sì significare, ma non significa niente, se si considera separatamente». Così in *de interpret.* 2, 16a 22 sgg., un brano che ha dato molto da fare agli studiosi, ma che nel complesso offre un senso accettabile. Esempio di nome composto è ἐπακτροκέλης da ἐπακτρον «navigium, navigium piscatorium», ἐπάγω (*Thes. Gr. Ling.* sub v.) e κέλης, «da corsa», specificato spesso da un sostantivo, ad es. ἵππος etc. (FRISK, *GEW.* I, 816). È chiaro che le parti nel composto non dicano niente da sé, ma ricordi ciascuna il suo significato in rapporto all'altra. Quindi, in ἐπακτροκέλης come in tutti i vocaboli composti, a differenza di quelli semplici, «il sintagma è vivo e provoca una determinazione nell'ambito dei due significati, fondendoli in uno.» (A. PAGLIARO, *Il capitolo linguistico*

nella *Poetica* di Aristotele in «Nuovi Saggi di Critica Semantica» Messina-Firenze<sup>2</sup> 1963, p. 106; cfr. pure G. MORPURGO TAGLIABUE, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Roma 1967, pp. 158-59). Come in ἐπακτροκέλης, in εὐγένεια le due parti ricordano il loro significato ciascuna all'altra, tanto più facilmente in quanto una delle due parti, εὐ, era usata nella formazione di vocaboli, a quanto appare dai due esempi addotti da Aristotele, εὐπρόσωπον e εὐόφθαλμον, che sono abbastanza comuni nella poesia e nella prosa attica e ricorrono più volte anche in altre sue opere (cfr. BONITZ, *I.A.* 298B 34-35 per εὐόφθαλμος, 299B 57-60 per l'altro). Quindi la particolare natura di εὐγένεια, vocabolo composto, il particolare tipo delle parti componenti, soprattutto della prima, comunemente presente in tali composti, agevolano la possibilità di coglierne la definizione. Era, questo, il primo passo, indispensabile, per passare poi alla spiegazione della definizione stessa e cioè del modo in cui i due termini componenti si trovassero insieme *in re*. Ciò lascia intendere il rapporto tra il fr. 2 e il fr. 3, e cioè, mentre il fr. 2 conclude alla definizione dell'εὐγένεια, il fr. 3 va avanti e tenta di spiegare la definizione ivi fissata. Tale posizione è avallata dallo Ps. PLUT. *pro nobilit.* c. 5 «ne me autem circumvenias verbi ambiguitate, nobilitatem eam laudo, eam orno, quae virtus dicitur generis, quae a maioribus veluti per gradus ad nos delata, et avos proavosque nobis in memoriam revocat, et nos, excitato eorum nomine, iis satos, notos illustresque reddit.» L'articolazione del brano mostra apertamente come alla presentazione della definizione di εὐγένεια tenga dietro la dimostrazione della definizione stessa, e cioè come il fr. 3 tenga dietro al fr. 2 (cfr. nota 25).

<sup>23</sup> δῆλον ἄρ', ἔφη: cfr. nota 3.

<sup>24</sup> S'è detto che i frr. 1 e 2 compaiono nel cap. 18 del *pro nobilitate* dello ps. Plutarco. La disponibilità del testo originale offre la possibilità di fare un confronto con la traduzione. E il confronto rileva talune sviste che, comunque si spieghino (difficoltà di interpretazione, testo non sicuro etc.) avallano le perplessità che gli studiosi avvertono nel dare un giudizio sul *pro nobilitate* e la sua fonte.

Bastino questi due casi:

a) dopo avere riportato la definizione di Simonide, Aristotele continua: καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν ὁ Θεόγνης οὐδ' ὁ ποιητῆς ὁ ποιήσας ὡς κτλ. Ecco la traduzione: «tamen sunt qui dictum vituperent, at minus recte. Theognis autem poeta hos edidit versus etc». Si nota subito che il traduttore non ha reso κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, sulla cui importanza cfr. nota 16, e ha fuso in Teognide anche la figura di Euripide;

b) dopo avere affermato che l'avo ricco è importante, ma più importante è che il discendente sia lui, ricco, Aristotele traspone lo stesso ragionamento a proposito del nobile, inteso come discendente da antenati illustri οὐκ οὖν ὁμοίως κἄν τις ὑπολαμβάνῃ οὐ τοὺς εὐγενεῖς... ἐξ ἀγαθῶν πάλαι; E la traduzione: «qua re eadem opera existimes non magis eos

nobiles haud (?) esse, quorum maiores opibus maximis multo ante floruerunt, quam qui longo intervallo repetunt sui generis primordium a viris praestantibus virtute». Si noti anche a questo proposito l'incertezza della traduzione, soprattutto per quanto riguarda l'espressione «άν τις ὑπολαμβάνη» che ha senso ipotetico e non potenziale, come sembra renderla il traduttore. Tutto ciò, ripeto, rende molto difficile avanzare un giudizio sul modo in cui il lavoro è stato condotto.

<sup>25</sup> Il Ross, come il Rose, incastra tra il fr. 2 e il fr. 4 il fr. 3 che riguarda le doppie nozze di Socrate. L'inserimento non mi sembra logico, giacché basta leggere le prime parole del fr. 4 Ross per rendersi conto ch'esso porta avanti e conclude la discussione sulla quale i partecipanti al dialogo avevano dei dubbi e, dunque, quella riferita nei frr. 1 e 2. Quindi i frr. 2 e 4 Ross erano strettamente uniti (cfr. pure fr. nota 22) Pertanto ho ritenuto opportuno alla conveniente intelligenza del filo che lega i tre frammenti scambiare l'ordine degli ultimi due, per cui il fr. 4 Ross diventa 3 Lau. e il 3 Ross prende il posto di 4 Lau., uno scambio già previsto dall'Heitz.

<sup>26</sup> Anche questo brano è introdotto come conclusione (si badi al «dunque» τοίνυν) di una discussione sulla nobiltà e si riporta, s'è detto, al fr. 1 e 2 (cfr. nota 25). Le due posizioni che vengono evidenziate puntano sull'antichità della ricchezza e dell'eccellenza del ghenos e suppongono le due antagoniste, le quali, invece, esaltavano il contrario. In tal modo Aristotele si preparava la strada per riprendere e lumeggiare la definizione di cui al fr. 2.

<sup>27</sup> διηπορήσαμεν: cfr. fr. nota 3.

<sup>28</sup> Mi pare che puntando sulla particella disgiuntiva si possa intendere il vero andamento della dimostrazione. Aristotele cioè vuole dimostrare, come s'è accennato alla nota 26, che i ricchi di antica data o gli uomini eccellenti di antica data valgono più di quanti hanno raggiunto da poco quelle stesse qualità. Sottolinea, quindi, l'antichità della ricchezza e dell'eccellenza, perché, se è vero che la nobiltà è un bene naturale, è pur vero che l'antichità è molto vicino all'essere naturale (*Rbet.* II, 9, 1387a 15 sgg.) e con altri occhi si guarda al ricco di antica data e al ricco di data recente. Nel prosieguo, i due elementi, ricchezza ed eccellenza, saranno collegati nel vocabolo ἀρετή, la cui pregnanza è chiaramente indicata nel contesto: la virtù del ghenos è sì nobiltà, ma non può prescindere dalla ricchezza.

<sup>29</sup> δοκοῦσιν da δοκέω, appaiono, in quanto si vede che... si è dimostrato che... Cfr. BONITZ, *I.A.* 203A 24 sgg.

<sup>30</sup> αὐτὸς γὰρ ἐγγύτερος σπουδαῖος ὢν: «plus proche d'une vie vertueuse» (Aubonnet); «a man's own goodness is nearer to him» (Ross); «propinquius autem bona possidet qui ipse bonus fuerit» (Heitz). «più vicino» nel senso che ha maggior diritto sulla nobiltà di chi ha solo l'ante-

nato nobile: ἐγγύτερος è messo in rapporto al σύνεγγυς di l. 3 e corrisponde a fr. 2 ll. 9-10.

<sup>31</sup> ἐκ τούτου... τοῦ συλλογισμοῦ: συλλογισμός non è inteso nel senso tecnico, quale è spiegato ad es. da Aristotele in *Anal. Pr.* I, 1, 24b 18 sgg. ma in quello più vasto di «ragionamento»: cfr. PLATO, *Crat.* 412a, *Theaet.* 186d. In tale senso il vocabolo appare abbastanza comune anche negli *Elenchi Sofistici*. Pur se non è necessario circoscrivere i due significati del vocabolo e ricondurli con alcuni studiosi a differenti epoche della vita di Aristotele, è però da sottolineare che nel nostro brano συλλογισμός compare nell'accezione più immediata e quindi è riportabile comunque alla prima produzione di lui. Cfr. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* by W. D. Ross, Oxford 1949, p. 291 e cap. VI, testo nota 98. E che gli *Analitici primi* siano tra le prime opere di Aristotele, lo dimostrano i rimandi ai *Topica*: cfr. ARISTOTELE, *Gli Analitici Primi*, a c. di M. MIGNUCCI, cit., pp. 19-29. Cfr. *supra* nota 10, a proposito del verbo ἀντιπαρβάλλειν = confrontare.

<sup>32</sup> ΝΑΥΚΚ, TGF<sup>2</sup> 336. Nauck cita in nota il brano di cui discutiamo.

<sup>33</sup> εἰπωμεν: col Rose e col Ross. τὰ δ' αἴτια... τούτων «i motivi di costoro» e cioè i motivi che recano a sostegno della loro tesi quelli che esigono virtù di antica data e sono nominati al periodo precedente.

<sup>34</sup> ἢ δ' ἀρετῆ σπουδαίων: intendo σπουδαίων come genitivo partitivo (cfr. nota 8): lo lascia intendere anche il fatto che, subito dopo, σπουδαίων è attribuito a γένος, per cui tutto può essere tale.

<sup>35</sup> Pienamente aristotelica è la dimostrazione dell'εὐγένεια in funzione dell'ἀρχηγός, in quanto rientra nelle argomentazioni comuni di Aristotele di spiegare il prodotto dal produttore, l'effetto dalla causa. Sulla necessità di conoscere la causa per possedere piena scienza d'una cosa cfr. *Met.* I, 1, 981a 25 sgg. Di qui l'importanza dell'ἀρχή, per cui BONITZ, *I.A.* 111A 28 sgg. Cito solo alcune osservazioni riguardanti il problema. «Pare che l'ἀρχή sia più che la metà del tutto e già attraverso essa appaiano evidenti molte delle cose che si ricercano» (*EN.* I, 7, 1098b 7 sgg.). In *Met.* V, 1 un capitolo ripreso probabilmente da *Phys.* II, 3, 194b 23 sgg. c'è la descrizione del termine. Interessante la distinzione tra cause interne (ἐνυπόρχουσαι) e cause esterne (αἰ δὲ ἐκτός). Ovviamente il figlio di fronte al padre, e *a fortiori*, al progenitore, è qualcosa di esterno (*ibid.* 1013a 6-9), ma ciò non impedisce che l'uno comunichi all'altro qualcosa di sé, che lo renda simile a sé, come dimostra il *de gen. anim.* cfr. fr. nota 20. La necessità del rapporto tra capostipite e «molti» discendenti deriva dal fatto che il ghenos è composto di «molti». Allo stesso modo, se il bene dell'uomo è l'attività dell'anima, tale bene, e cioè tale attività, deve stendersi per tutto l'arco della vita, non per un giorno solo: una rondine non fa primavera. Cfr. *EN.* I, 6, 1098a 16-20.



<sup>36</sup> ἔργον: cfr. BONITZ, I.A. 285A 60. Cfr. pure *Protr.* fr. 6 Ross e DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, p. 206; JAEGER, *Aristotele*, p. 86 sgg.

<sup>37</sup> Cfr. *Protr.* fr. 3 Ross in cui torna l'esempio del cavallo.

<sup>38</sup> Su εὐλόγως BONITZ, I.A. 297A 42 sgg. La ragionevolezza è evidente in quanto si è avuta una dimostrazione, le cui conclusioni vengono severamente applicate a determinati casi. Cfr. per tale impiego di εὐλόγως, J. M. LE BLOND, *Eulogos et l'Argument de convenance chez Aristote*, Paris 1938, p. 39 sgg.

<sup>39</sup> Si badi all'importanza che assume il logo, che al fr. 2 compariva appena. Qui non si riferisce l'opinione altrui, ma si dà la dimostrazione di una tesi. Ciò esige un procedimento razionale. Ecco perché tutto ciò che il logo fissa, va accettato in quanto è verità — e il greco rileva anche tale aspetto collegando εὐλόγως e λόγος. Si badi pure ai due γάρ che danno all'espressione la sua vera valenza: ζητεῖ γὰρ ὁ λόγος τἀληθῆ· ἀρχὴ γὰρ ὄνωθεν πάντων. Il primo γάρ è esplicativo-conclusivo. Quel che s'è concluso a proposito della nobiltà, è dovuto al logo il quale cerca la verità. Nella questione che si aveva davanti, bisognava collegare un'ἀρχή coi πάντες: di qui il secondo γάρ, anch'esso esplicativo «e infatti l'inizio è al di là di tutti». Dunque la verità si fonda sulla connessione di ἀρχή e di πάντες, e ἀρχή va intesa come *id ex quo* e cioè come quel primo dal quale tutto deriva e che per questo è al di là, al di sopra di tutti i derivati. Per ciò, quando si parla di ἀρχή a proposito di ghenos, non si intende un antenato qualsiasi, ad es. il padre, bensì il fondatore del ghenos stesso, il capostipite.

<sup>40</sup> A questo punto il Ross pone la fine del periodo e segna una lacuna. Diversamente emendano il brano altri studiosi. Cfr. IO. ΣΤΟΒ. *Anthol.* rec. O. HENSE, Berolini 1912, III, p. 724. Non segna la lacuna il *pro nobilitate* § 14 (cfr. PLUT. rec. BERNARDAKIS *op. cit.*, p. 253) «quodsi bonus quispiam sua sponte non habet eam vim naturae, ut sui similes procreare multos queat, non potest ab eo duci principium gentis. Igitur his rebus aestimandum est cuiusque gentis principium et ii demum nobiles etc.». Se si leggono bene i due brani separati dal Ross, si vedrà che in sostanza dicono lo stesso, o meglio che il secondo esplicita quanto il primo afferma più in generale. Chi non può produrre altri, buoni come lui, dimostra di non avere dal capostipite quella capacità che sola costituisce la vera nobiltà (primo periodo) e per ciò tale è la virtù del ghenos e tali sono i nobili, quando hanno tale capacità non dal padre, ma dal capostipite (secondo periodo). Se la ricostruzione è accettabile, la lacuna potrebbe essere colmata con un semplice τοιαύτη, predicativo, un aggettivo che ricorre nel brano aristotelico e la traduzione sarebbe «tale l'eccellenza della stirpe e nobili etc...».

<sup>41</sup> L'espressione δι' αὐτόν è chiarita dal *pro nobilitate* dello ps. Plut.

cap. 14: «etenim qui est pater non edit in lucem dumtaxat virum bonum qua est pater, sed qua genitus ipse est in huius familia».

<sup>42</sup> Il Ross riporta il brano fino a questo punto: per chiarezza ho aggiunto qualche altra riga. Lo stesso si dica a proposito dei brani di Ateneo e di Plutarco.

<sup>43</sup> Il brano è all'inizio del XIII libro dell'opera di Ateneo e vuole lodare le «mogli legittime»: ciò spiega l'attacco «partendo di qui». Ricorda il modo in cui si sceglievano le spose a Sparta secondo Ermippo e Clearco di Soli e accenna a Cecrope che in Atene per primo «congiunse uno a una, mentre in precedenza gli accoppiamenti erano promiscui e le nozze comuni». Per questo Cecrope era detto διφύης, di doppia natura, giacché, essendo prima i matrimoni come s'è detto, nessuno conosceva il padre.

LA CONCEZIONE DELLA NOBILTÀ  
NELLA SOCIETÀ GRECA:  
FILOARISTOCRATICI E ANTIARISTOCRATICI

Un περὶ εὐγενείας in un libro è ricordato da Diogene Laerzio n. 15, dal catalogo anonimo n. 11 e dall'appendice di tale catalogo n. 183: quest'ultima menzione non è forse che un ulteriore accenno allo scritto già citato nella prima parte. È ricordato anche nella lista di Tolemeo, n. 5.

Tema molto comune nelle scuole filosofiche era la nobiltà e di grande importanza in quanto erano in esso coinvolti valori normativi di veneranda antichità, che non caratterizzavano soltanto determinate forme di costituzioni politiche, ma qualificavano altrettanti tipi di educazione<sup>1</sup>. Tra i filosofi Democrito (DK. 68 B 57) mette a confronto la «nobiltà» degli uomini e quella delle bestie: «la nobiltà delle bestie da soma (κτηνέων εὐγένεια) consiste nella robustezza della corporatura, la nobiltà degli uomini nella duttilità del carattere». Gorgia (DK. 82 B 11) esalta la grandezza e la nobiltà di quanti lottarono per la conquista di Elena. Antifonte attesta<sup>2</sup> che si onorano e si rispettano quelli che nacquero da padri nobili, non si onorano né si rispettano quelli che discendono da una famiglia non illustre. Critia<sup>3</sup> ricorda la nobiltà tra i fini che gli uomini si prefiggono nella vita. Platone accenna alla nobiltà in vari luoghi dell'opera sua. Nel *Menesseno* 237b sgg. si legge che il fondamento della nobiltà dei caduti in guerra va visto nell'origine dei loro antenati<sup>4</sup>, autoctoni e nutriti non da una matrigna ma da una madre; donde lo stretto nesso tra proge-

nitori e discendenti. Tale circostanza è ribadita nel *Carmide*: le virtù di Carmide, l'amore alla poesia, e, inoltre, l'amore al sapere, vengono di lontano, dice Socrate a Critia, «dalla parentela con Solone ἀπὸ τῆς Σόλωνος συγγενείας» (155a) e più avanti, 157e, ribadisce la grandezza della discendenza del giovane e ne giustifica la superiorità in ogni campo. Allo stesso modo nell'*Alcibiade I*<sup>5</sup> si ribadisce che le nature più nobili nascono dalle stirpi più nobili, quali sono ad es. quelle di Persia e di Sparta, fondata la prima da Achemene, l'altra da Eracle e riconducibili entrambe a Perseo, figlio di Zeus. Dunque l'εὐγένεια è in rapporto all'eccellenza del capostipite, sia dio, sia eroe, e, quanto più grandi sono il dio e l'eroe, tanto più nobile sarà la stirpe. Ma vicino all'importanza del capostipite si sottolinea la necessità che anche i vari membri del ghenos siano eccellenti, in quanto appartenenti a quella determinata stirpe: in Sparta e in Persia tali membri sono tutti re, figli di re, mentre la stirpe di Alcibiade e di Socrate, pur riportandosi a Zeus, conta solo artigiani e privati. Di qui si evince come l'εὐγένεια comporti per Platone la nobiltà del capostipite, ma esiga anche la nobiltà personale dei discendenti.

Nell'*Alcibiade I*, però, Socrate lascia aperta la possibilità di un confronto tra stirpi di nobiltà diversa, qualora quella inferiore sopperisca con lo studio e la scienza (ἐπιμελεία γε ... καὶ τέχνη) all'inferiorità degli antenati<sup>6</sup>. È anche vero che in altri dialoghi Platone sembra non tener conto di quanto ha qui fissato e addirittura rinnegarlo: penso all'*Eutidemo* 279a sgg. in cui i vari beni, e dunque l'εὐγένεια, sono sottoposti all'εὐτυχία intesa come σοφία, al *Teeteto* 174e in cui pare che l'εὐγένεια non sia calcolata affatto: tuttavia, questi e altri brani simili vanno spiegati volta per volta in rapporto alla particolare situazione che li produce e, insieme, li giustifica. D'altra parte la famiglia di Platone era troppo nobile perch'egli, fin dai primi anni di vita, non respirasse quell'atmosfera aristocratica che impronta i suoi scritti<sup>7</sup>. Insomma sul concetto di nobiltà Platone dovette riflettere a lungo: non a caso DIOGENE LAERZIO III, 88-89, nell'esposizione del suo pensiero, consacra un brano non breve all'argomento: «la nobiltà ammette quattro divisioni: se gli antenati sono onorati genti-

luomini e giusti, καλοὶ κάγαθοὶ καὶ δίκαιοι, i loro discendenti sono detti nobili: se gli antenati ebbero qualche carica o qualche magistratura, i loro discendenti sono detti nobili: inoltre, se gli antenati conseguirono la fama per qualche comando militare o la corona della vittoria in qualche agone, i loro discendenti sono chiamati nobili. Ma c'è ancora un'altra distinzione e si ha quando si è nobili per generosità e magnanimità ἐὰν ... τις ἢ γεννάδας τὴν ψυχὴν καὶ μεγαλόψυχος, perché, anche in tal caso si è nobili, ché anzi questa è la nobiltà suprema. La nobiltà, dunque, deriva dagli antenati o onorati o potenti o gloriosi oppure dalla propria individuale probità e onestà, ἀπὸ τῆς αὐτοῦ καλοκάγαθίας (tr. Gigante)». Si nota nel brano un preciso esame della realtà, come appare dalla distinzione tra antenati onorati, ἐπιεικεῖς, potenti, δυνάσται, gloriosi, ἔνδοξοι, e dall'attenzione all'attività personale di ciascuno in rapporto a un agire moralmente nobile<sup>8</sup>.

I filosofi ricordati sono portavoce di posizioni ampiamente diffuse in Grecia, che si incontrano, più o meno eguali, in poeti, storici, politici, oratori. Di contro a essi, che esaltavano la nobiltà, c'erano quelli che la riprovavano in assoluto e, dunque, non la consideravano tra i «beni» dell'uomo, e quelli che, con sfumature diverse, volevano correggerne certe definizioni troppo decise e proporre con ciò stesso una concezione mitigata e più conveniente ai tempi. Tra i primi si ricordano sofisti come Licofrone: tra gli altri, poeti come Simonide e Euripide e filosofi, retori, sofisti alle cui opere attinge Stobeo nel capitolo già citato. Essi difendono idee che percorrono la Grecia e che rispecchiano il mutamento dei rapporti tra i differenti strati sociali. I loro argomenti sono vari, ma tornano di continuo su un punto, e cioè l'inutilità di una discendenza ricevuta a caso<sup>9</sup>: con più forza, pertanto, mettevano in luce la necessità di una partecipazione attuosa dell'uomo alla creazione di una «nobiltà» che fosse veramente sua, qualcosa costruito da sé<sup>10</sup>, in modo che l'apporto personale fosse pari alla superiorità della nascita, e la grandezza delle opere della mente o del braccio ricevesse ma, insieme, desse lustro alla grandezza dei natali.

## 2.

## LA POSIZIONE DI ARISTOTELE

Aristotele conobbe tali posizioni e ne tenne conto nel *περὶ εὐγενείας*. Anche questo scritto si collocava nella stessa dimensione degli altri «dialoghi» ed era frutto delle stesse esigenze. La nobiltà era un tema che offriva la possibilità di costruire un discorso ben articolato, le cui fondamentali possiamo vedere facendo appello ad altre opere del *Corpus*<sup>11</sup>. Lui, Aristotele, non era ateniese come il Maestro né numerava nella sua famiglia antenati altrettanto illustri: la sua appartenenza agli asclepiadi, però, (cfr. testo nota 7) non gli impediva di affrontare il problema con la massima serenità e imparzialità. Nelle note s'è cercato di evidenziare il carattere aristotelico dei fr. 1, 2, 3. Tipica è la veste dialogica in cui sono calati. Tale andamento ricorda quello dell'ultimo Platone, spezzandosi il discorso tra uno che interroga e l'altro che risponde, la forma che più d'ogni altra dava ad Aristotele la possibilità di guidare il dialogo e di evidenziare il punto di vista da lui sostenuto. Tipico l'impianto linguistico e certe forme lessicali, le quali, pur nella loro esiguità, trovano riscontro in altri passi di lui. Tutto ciò rende assai improbabile la posizione di chi ha voluto negare la paternità aristotelica del *περὶ εὐγενείας*<sup>12</sup>.

*Εὐγένεια* va vista in rapporto a *γένος* e *γένος*<sup>13</sup> è un complesso di persone collegate tra loro e col capostipite dal quale discendono. Sul rapporto tra discendenti e capostipite si fonda per Aristotele tutto il problema della nobiltà<sup>14</sup>: alla luce della definizione che ne trae, si spiega la differenza ch'egli mette bene in risalto in *Rhet.* II, 15, 1390b 14-31 tra *εὐγενές* e *γενναῖον*. «Nobile, *εὐγενές*, è in rapporto all'eccellenza della stirpe (*κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετήν*, la definizione, si noti, trovata nel dialogo): generoso, *γενναῖον*, è in rapporto al non degenerare dalla propria natura (*κατὰ τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως*)». *Γενναῖον* non è *εὐγενές*: *γενναῖον* può essere detto l'uomo e l'animale, addirittura la cosa — e in effetti si parla di cavalli generosi (PLATO, *Apol.* 30e), di amore generoso (*Lys.* 204e), di affare generoso (*Gorg.* 485d) etc. Anzi, continua Aristotele, «questo carattere, di essere cioè generoso,

il più sovente non càpita ai nobili, τοῖς εὐγενέσιν, ma sono per la maggior parte senza merito, ἀλλ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ εὐτελεῖς». Non ch'egli ignori un tipo di eccellenza al quale, come voleva Euripide, l'uomo arriva con lo sforzo personale<sup>15</sup>, ma è certo che in tal caso non si potrà parlare a rigore di εὐγένεια, perché manca quel rapporto tra uomo e ghenos, messo così chiaramente in luce dai frammenti e dalla *Retorica*.

Il rapporto semantico εὐγένεια-γένος dava ad Aristotele la possibilità di sviluppare la sua trattazione soprattutto su due fronti, su quello politico<sup>16</sup>, in quanto quel rapporto era in certo senso al centro del pensiero aristocratico, e su quello più strettamente filosofico, in quanto la relazione «uomo: ghenos», ovvero «discendente: capostipite» proponeva un caso particolare della legge generale sulle relazioni «causa: effetto».

Nel I libro della *Politica* il concetto di εὐγένεια viene studiato in concomitanza con quello di schiavitù<sup>17</sup>. C'è una schiavitù naturale, c'è una schiavitù legale. Lunghe discussioni si facevano a proposito di questa seconda forma di schiavitù, tanto che alcuni non la riconoscevano neppure, quando ad es. veniva fatto schiavo uno ch'era nobile per natura. Ma discussioni si avevano anche riguardo al primo tipo di schiavitù: come fare ad es. per riconoscere chi è schiavo per natura? Basta il criterio esteriore del corpo? E come si può esaminare l'anima? E poi, tale criterio è al di là di ogni incertezza, se Aristotele stesso ne riconosce la precarietà? Coerentemente, quindi, con quanto dice sulla relatività dell'agire della natura, egli deve fare appello a una prova più rigorosa e forse proprio a tale prova allude l'*Economico* attribuito a Aristotele, ove, a V, 1344b 15-18, si legge: «bisogna pure stabilire un fine a tutti (*scil.* gli schiavi): è giusto e utile che sia proposta come premio la libertà — e lavorano con maggiore interesse quando ci sia un premio e sia definito il tempo»<sup>18</sup>. Proponendo a tutti gli schiavi come fine la libertà, che cos'altro faceva se non dare ad essi, e cioè a taluni di essi, la possibilità di riacquistare una posizione che la loro natura esigeva e che circostanze disgraziate avevano ad essi strappata? Non era forse quella la prova decisiva per conoscerne la natura? Ma se questo è vero, s'intende facilmente come il motivo addotto dall'*Economico* per giustificare l'offerta della libertà agli schiavi, non corrisponda

alla realtà: non è per farli lavorare di più e meglio che viene promessa la libertà, bensì per riconoscerne la natura. Infatti, se pure a tutti offerta, la libertà non poteva essere da tutti conquistata: lo schiavo per natura sarebbe rimasto tale, mentre lo schiavo per legge si sarebbe riscattato. Vivere nella libertà è come vivere in pace. È più difficile vivere in pace che in guerra<sup>19</sup>, è più difficile vivere da libero che da schiavo, ché quello comporta un'autodisciplina che manca in questo: il libero guida, lo schiavo è guidato<sup>20</sup>. Pertanto il solo vero libero avrebbe superato la prova.

Qualcosa di simile s'ha da dire della nobiltà: «i Greci<sup>21</sup> credono che sono nobili non soltanto in patria, ma dappertutto, che i barbari lo sono soltanto in patria, nella supposizione che esista una nobiltà e una libertà assoluta e un'altra non assoluta, come pure dice l'*Elena* di Teodette<sup>22</sup>... quando dicono ciò, non distinguono altro che con buono e cattivo (ἀρετῆ καὶ κακίᾳ) schiavitù e libertà, perché ritengono che, come da uomo nasce uomo e da bestia bestia, così pure da buoni il buono. Ora, la natura vuole spesso far ciò, ma non ci riesce»<sup>23</sup>. C'è, dunque, secondo tale modo di vedere, una nobiltà naturale, strettamente dipendente dalla φύσις, un'altra non naturale, condizionata da particolari circostanze. La prima forma di nobiltà poggiava sulla φύσις e, quindi, si presentava estremamente suggestiva per Aristotele che sulla φύσις aveva impostato il suo pensiero. Il fondamento che la sorreggeva era essenzialmente aristocratico. Gli aristocratici, s'è visto, credevano nel dogma della superiorità della φύσις su ogni altra qualità, in qualsiasi modo acquisibile, ad es. mediante l'insegnamento. «Chi ha congenita virtù assai prevale, συγγενεῖ δέ τις εὐδοξία μέγα βρίθει, ma chi soltanto possiede qualità acquisite, διδακτά, nella sua oscurità ora ad una mèta, ora ad un'altra aspirando, non cammina mai con piede sicuro». Così canta Pindaro (*Nem.* III, 40 sgg. tr. CERRATO)<sup>24</sup>. Lo stesso si può cogliere in *Olimp.* II, 94 sgg. a proposito del sapere (ma le osservazioni si possono estendere anche ad altri campi) e in non pochi brani della poesia di Teognide. Aristotele condivide in generale tale posizione ma si propone:

1. di studiare più da presso il rapporto capostipite-discendenti;



## 2. di cogliere il senso vero dell'agire della natura.

Le due questioni sono collegate tra loro, giacché le riserve sull'agire della natura, che non sempre ripropone nei discendenti le virtù degli avi, esigono un approfondimento del nesso capostipite-discendenti. Sull'agire della natura Aristotele s'era fermato più volte: nel *Protrettico*, ad es. fr. 11 Ross, parla di «dimenticanze», di «trascuratezze» della natura, παραλείπόμενα, alle quali l'arte deve sopperire: così pure in *de gen. anim.* IV, 3, 767b 5 sgg. 4, 770b 3 sgg. etc. Ugualmente in *Rhet.* II, 15, 1390b 24 sgg. «c'è un raccolto nelle stirpi degli uomini, φορὰ<sup>25</sup> γὰρ τις ἔστιν ἐν τοῖς γένεσιν ἀνδρῶν, come nei prodotti della terra e talora, se la stirpe è buona, nascono per un certo tempo uomini eccellenti, poi c'è la decadenza...». Anche tale analogia era stata vista dagli aristocratici: «ed ora Alcimida fornisce una prova manifesta che la sua prosapia è simile ai frugiferi campi, i quali, alternando, ora l'annuo vitto dal suolo danno, ora, per converso riposando, riprendono il loro vigore»<sup>26</sup> (*Nem.* VI, 8 sgg. tr. CERRATO). Il riposarsi dei campi serviva a giustificare in qualche modo l'inferiorità d'una generazione rispetto all'eccellenza della precedente. Le conclusioni teoretiche del *Protrettico*, della *Retorica*, di altre opere, trovavano conferma nell'esperienza: c'era un tralignare di stirpi che andava spiegato, come c'era un degenerare di costituzioni, come c'era un continuo crollare del bene nel male. Interessante in proposito l'osservazione di *Rhet.* II, 15, 1390b 27-30: «le stirpi ben dotate degenerano in caratteri maniaci, come furono i discendenti di Alcibiade e di Dionigi il vecchio, quelle equilibrate degenerano in stupidità e torpore, come ad es. i discendenti di Cimone, di Pericle, di Socrate»<sup>27</sup>.

Se le stirpi εὐφυνᾶ diventano folli, se quelle στάσιμα stupide e torpide, è necessario che nei loro membri si sia infiltrato qualcosa che, depauperandone la genuina consistenza, li abbia sconvolti e, insieme, abbia sconvolto l'ordine della generazione, per cui, non riuscendo l'antica areté a pervenire integra nei discendenti, i figli siano nati dissimili dai padri. Individuare l'elemento perturbatore è possibile solo studiando la complessa azione che è l'accoppiamento dei due genitori, una questione che Aristotele affronta più volte e in

modo esaustivo nel *de gener. anim.*<sup>28</sup>. A noi basta ricordare come una giusta realizzazione dell'accoppiamento esige il concorso di non pochi fattori — età, stagione, modo, costituzione del corpo dei coniugi<sup>29</sup> etc. Se tali elementi non cospireranno tra loro nel modo migliore, se ne avvertiranno le conseguenze più o meno pesanti nella prole. Di recente un tentativo di spiegare l'asserto aristotelico della *Retorica* a proposito della stirpe di Dionigi è stato compiuto da R. D. Crome<sup>30</sup>. Egli, messa in luce l'importanza del «calore» nella generazione, indica nell'alcoolismo al quale erano dediti i discendenti di Dionigi, la causa della follia, *μανία*, da cui furono colti: fu proprio l'alcoolismo cronico a impedire che al momento della concezione l'areté del fondatore della famiglia, la sua *euphyia*, fosse trasmessa nei discendenti<sup>31</sup>. Altre cause potrebbero essere addotte per spiegare la degenerazione delle stirpi equilibrate, ma certo il vino rimane tra gli elementi perturbatori più rilevanti, come dimostra pure la supposizione avanzata dal Victorius a proposito del brano della *Retorica* sopra citato<sup>32</sup>.

La spiegazione del tralignare dei *γένη* a livello fisiologico giustificava l'agire della natura e insieme riportava in primo piano la questione dei rapporti capostipite-discendenti. Dunque, dalla questione posta sotto il num. 2 torniamo a quella del num. 1. La connessione avo-discendenti era sentita dai Greci in maniera molto più forte che da noi, dato l'aggancio delle diverse stirpi a un progenitore divino: si sono già visti in Platone gli esempi dei re lacedemoni e persiani risalenti a Perseo, figlio di Zeus<sup>33</sup>. Ecateo si fa bello coi sacerdoti egiziani di derivare da un dio (*Herod.* II, 143). Ciò era legato alla circostanza che i Greci stessi conoscevano poco della loro preistoria. «O Greci, voi siete sempre fanciulli» osserva uno dei sacerdoti egiziani a Solone, il quale per provarli aveva favoleggiato di coloro che dalla sua gente erano considerati i personaggi più antichi, Foroneo, Niobe, Deucalione, Pirra (PLATO, *Tim.* 22b sgg.). E in realtà sia da Omero, sia da Esiodo, i due fondatori della teologia greca, essi apprendevano che non era passato molto tempo da quando gli dèi erano stati sulla terra ed erano vissuti cogli uomini.

Aristotele sottolinea nel fr. 3: «Un fatto del genere (e cioè la nascita di persone eccellenti) avviene quando l'origine della

stirpe è eccellente: in effetti l'origine ha tale capacità di produrre molti della sua qualità. È questa la funzione dell'origine, di fare molti altri della sua qualità...». Come si vede, il padre, in tale visione, non scompare, ma certo è ridimensionato nelle sue funzioni, o, per dir meglio, tutto quello che del padre si dice vale anche per il nobile, solo che al figlio del nobile l'areté non proviene dal padre, immediatamente, bensì mediamente, in quanto il padre è solo tramite tra il capostipite (e la sua areté) e il figlio. Sul rapporto padre-figlio Aristotele ha scritto molto. Così in *Met.* V, 2, 1013a 26 sgg. il padre è visto come la causa efficiente, quella che è principio primo del movimento e del riposo. *De gen. anim.* IV, 1-3 affronta il problema della nascita dei maschi e delle femmine e lo spiega osservando come, allorché il principio dell'uomo domina e realizza la cottura (πέττειν) dell'elemento offerto dalla femmina, si ha un maschio, in caso contrario, una femmina (*de gen. anim.* IV, 1, 765b 6 sgg.). Allo stesso modo spiega la somiglianza o non somiglianza tra genitori e figli, tra nonni e nipoti e così via. In effetti, dice Aristotele, *de gen. anim.* IV, 3, 767b 32 sgg. nella generazione interviene l'individuale e il genere, ma soprattutto l'individuale. Di qui l'importanza del seme, il quale contiene molte virtualità, ciascuno ovviamente quelle della stirpe a cui appartiene — e da queste è messo in movimento<sup>34</sup>. La potenza del seme è qualcosa di meraviglioso e non era semplice darne una descrizione esauriente, viste anche le non poche divergenze esistenti tra gli studiosi. In esso si ritrova tutto, e questo «tutto» è impegnato ogni qualvolta una nuova creatura viene alla luce — si ricordi però la significativa eccezione per il pensiero<sup>35</sup>. Si vede di qui ancora meglio la distinzione già toccata tra εὐγενές e γενναῖον e si coglie più a fondo il senso della definizione dell'εὐγένεια come ἀρετὴ γένους, che è un senso dinamico, non statico, in quanto esige da chi riceve quella potenza eccezionale un'adeguata risposta. Tanto più per i nobili. Così il nuovo nobile si riportava all'antico, e proprio in forza di quel che il ghenos gli aveva dato tramite il genitore.

Non è errato dire che non c'è un'unica nobiltà, ma più nobiltà, nel senso che si danno più gradi di nobiltà in rapporto a quel che si riceve dal ghenos. Non senza motivo il fr. 3 del

nostro dialogo è addotto dallo ps. Plutarco come chiarimento e risposta alla seguente obiezione: «at nulla, ait, ratio reddi potest cur nobiliorem alio alium iudicemus». L'autore oppone al suo interlocutore d'aver esaminato già la domanda, «a meno che, continua, tu non preferisca Aristotele nel libro *sulla nobiltà*»<sup>36</sup>. Segue il frammento. Ciò significa che l'argomento era stato svolto nel dialogo. E alla luce di quel che sappiamo, una risposta alla domanda poteva essere formulata solo in rapporto alla diversa consistenza del seme che aveva costituito i diversi nobili al momento della nascita. Si badi soprattutto al periodo conclusivo in cui si sottolinea che non il padre, in quanto è nobile, produce figli nobili, ma in quanto appartiene a «una determinata stirpe». Sicché si deve pensare che il nobile, in forza del ghenos al quale appartiene, avesse una struttura fisio-psichica tutta particolare, allo stesso modo che il libero era tale in forza del βουλευτικόν, ch'egli possedeva di contro alla donna, allo schiavo e al ragazzo, i quali o non lo hanno o lo hanno ma non in tutta la sua pienezza<sup>37</sup>.

Nel *pro nobilitate* dello ps. Plutarco cap. 1 si legge: quanti non apprezzano la nobiltà ritengono che non c'è differenza «utrum barbaris an Graecis parentibus vitam debeas: neque censent arcana quaedam primordia virtutis et igniculos in ortu cuiusque spargi, ut Telemacho virtus impressa fuit Ulyssis, quod insigni admodum verbo poeta designavit

infusum nobile patris robur (*Od.* II, 271)

nempe indicans una cum vitae seminariis, quorum quasi stillae non ita multae influxerint, virtutis emolumenta et incitamenta delabi».

Il brano esprime il pensiero genuino di Plutarco, giacché trova riscontro in un capitoletto tramandatoci da Stobeo IV, 29, 51 (HENSE V, p. 722) e da Stobeo tolto dal περὶ εὐγενείας di Plutarco<sup>38</sup>, di cui riferisco la parte conclusiva:

... ἀλλὰ ταῦτὸ πείθονται βάρβαρον εἶναι καὶ Ἑλληνικὸν σπέρμα καὶ οὐκ οἴονται λεληθῆναι τινὰς ἀρχὰς καὶ σπέρματ' ἀρετῆς συγκαταβάλλεσθαι τοῖς γεννωμένοις, ὥσπερ τῷ Τηλεμάχῳ τοῦ Ὀδυσσεύς, ἐφ' οὗ καὶ πάνυ ἴ τῷ ὀνόματι ὁ ποιητὴς εἴρηκεν ἑνέστακται μένος ἤν', ὡς ἂν

ἐν ταῖς σπερμάτων ὀλίγαις σταγόσι καὶ τῶν ἀρετῆς συρ-  
ρεόντων ἀγαθῶν.

Si badi ai due raffronti:

1. «arcana quaedam primordia virtutis» corrisponde a  
λεληθυίας τινὰς ἀρχάς;

2. «igniculi» a σπέρματ' ἀρετῆς.

Le due espressioni hanno apparenza stoica<sup>39</sup> e del resto, a proposito della nobiltà, il pensiero di Aristotele non collima in pieno con quello di Plutarco. L'espressione plutarchea, però, aiuta a capire il pensiero di Aristotele. In effetti, la presenza di quel determinato seme in un ghenos, e, cioè, di quella determinata areté o, per dirla con Plutarco, di quei «primordia virtutis» o «igniculi» spiega la nobiltà del ghenos stesso: la diversa qualità di tali semi o «igniculi» o come altro si vogliono chiamare, ne dimostra la maggiore o minore nobiltà.

Così Aristotele interiorizza il concetto di nobiltà, riportandolo a un elemento che sfugge al controllo dell'uomo. La nobiltà riguarda essenzialmente l'anima e nell'anima si nasconde come l'εὐδαιμονία, di cui il fr. 3 Ross del *Protrettico*. Ma non basta. Gli «igniculi» per la loro stessa natura esigevano determinate condizioni perché fruttificassero nel modo migliore. E con ciò si toccava il problema delle ricchezze, ch'erano l'altro elemento al quale si guardava da tante parti e a cui non era agevole trovare la collocazione giusta nei riguardi della nobiltà. Lo dimostra la definizione di Simonide e il senso comune. Da quanto s'è detto nel περὶ πλούτου e qui s'è già ripetuto, il problema per Aristotele non era insolubile: le ricchezze non costituiscono la nobiltà, ma solo la condizione perché il nobile sia tale effettivamente, adempia cioè i doveri che gli competono: sono τὸν ἄνευ, non il τι<sup>40</sup>: in effetti il nobile non può non essere liberale e magnanimo. Ma come lo può senza le ricchezze? E tuttavia le ricchezze non danno la nobiltà. Solo, deve sussistere, tra i due elementi, un equilibrio sempre attuo e preciso, per cui l'uno non può stare senza l'altro<sup>41</sup> e la mancanza di uno dei due infirma il concetto stesso di nobiltà e si porta dietro problemi non poco complessi. Un Socrate che era povero, un Aristide ch'era egual-

mente povero, potevano essere detti nobili? Certamente no, secondo la visione più piena della nobiltà. Ma Aristotele sapeva bene, e ne abbiamo più esempi<sup>42</sup>, che il significato d'un vocabolo va visto in più d'una dimensione. Dei due elementi che costituiscono il concetto di nobiltà, nascita e ricchezza, non si poteva in taluni determinati casi privilegiare l'uno e smussare la rilevanza dell'altro? Con la conseguenza che, vicino al significato primo e più pieno di εὐγένεια, se ne recensisse un altro più ristretto e specifico, ma non meno pertinente. La restrizione, d'altronde, non era cervellotica, ma richiesta da determinate condizioni che si verificavano nel divenire concreto dell'uomo. Era, quindi, ancora una volta la φύσις a guidare la ricerca del complesso significato di εὐγένεια e le risultanze che da tale esame derivano avevano ciascuna la sua giustificazione in rapporto a determinate condizioni e a determinate persone, e pertanto non potevano essere scambiate tra loro.

Tutto ciò dimostra la ricchezza d'una ricerca su un concetto quale quello di εὐγένεια, e Aristotele la percorse affrontando le discussioni e le distinzioni ch'essa comportava. Plutarco ce ne ha tramandata un'eco nel suo περὶ εὐγενείας<sup>43</sup>. Pertanto si pongono su un'errata prospettiva storica quanti, senza rendersi conto che le due definizioni di nobiltà, in rapporto al ghenos e alla ricchezza, coesistono e non si escludono tra loro, separatele e assolutizzatele, le ritengono momenti successivi del pensiero aristotelico, il quale, quindi, da una visione più spirituale e rigida sarebbe passato a una successiva più comprensiva della realtà e delle cose. L'osservazione è stata sostenuta dall'analisi di taluni testi, soprattutto della *Politica*, la cui composizione, s'è già detto, è problema assai discusso. A *Pol.* III, 13, 1283a 37-38 si definisce nobiltà «l'eccellenza della stirpe» come nel fr. 2 del περὶ εὐγενείας. A *Pol.* IV, 8, 1294a 21 sgg. parlando degli elementi che esigono eguale partecipazione al governo, si ricordano «libertà, ricchezza, virtù (il quarto, che chiamano nobiltà, accompagna gli ultimi due: la nobiltà indica ricchezza d'antica data e virtù)». A *Pol.* V, 1, 1301b 3-4, nobili sono definiti «quanti hanno eccellenza di antenati e ricchezza». Di qui si è passati facilmente alla conclusione che il libro III, in quanto ignora la

presenza della ricchezza come costituente la nobiltà e presenta di εὐγένεια la stessa definizione data nel dialogo, faccia parte del blocco II, III, VII, VIII anteriore al secondo blocco IV, V, VI, nel quale la definizione sembra più completa. Scrive il Weil<sup>44</sup>: «La définition de la noblesse comme 'une vertu de la race' ἀρετὴ γένους, trouve un écho au troisième livre de la *Politique*, où Aristote la reproduit textuellement: il indique aussi, aux livres IV et V, que la noblesse est un mélange de richesse et de vertu héréditaires, et ainsi, en introduisant dans sa définition cet élément supplémentaire qu'est la richesse, il se rapproche davantage de l'opinion commune sur la noblesse. Le troisième livre apparaît donc, comme le veut Jaeger, beaucoup plus voisin de l'époque des dialogues». Il confronto tra *Pol.* III e περὶ εὐγενείας può avere un suo valore, in quanto nei due brani si ritrova la stessa definizione di nobiltà — e si potrebbe affiancare anche un altro libro, *Rhet.* II, 15, 1390b 21 sgg. ove, s'è visto, ricorre la stessa definizione — e la *Retorica* I, II è ritenuta tra le composizioni antiche di Aristotele. Quel che lascia perplessi è supporre che la presunta prima definizione non abbracci le ricchezze, che invece sono esplicitamente indicate negli altri due luoghi della *Politica*. A che si riduceva, in tal caso, l'areté del ghenos? E come poteva, ripeto, il nobile essere veramente nobile, senza una qualche scorta di ricchezze?

L'esplicitazione che si ha a *Pol.* IV-V non significa che da *Pol.* III a *Pol.* IV-V il pensiero di Aristotele abbia subito uno svolgimento. Anche perché non è facile raccogliere tutte le definizioni in un'unica linea. A *Pol.* IV nobiltà è ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετὴ, che sembra dia la preminenza al πλοῦτος di contro ad ἀρετὴ. Invece, a *Pol.* V nobiltà è προγόνων ἀρετὴ καὶ πλοῦτος, che sembra privilegiare l'ἀρετὴ γένους del frammento e di *Pol.* III. Tale ricorrere a formule diverse significa solo che Aristotele, come Platone, come Euripide, affrontò lo stesso concetto da diversi punti di vista e che ciò che implicitamente era racchiuso nelle prime definizioni egli tentò di chiarirlo nelle successive<sup>45</sup>. D'altronde non bisogna dimenticare che i frr. 2 e 3 sono parti di un dialogo e che pertanto hanno il loro vero significato solo nel contesto generale che noi purtroppo non conosciamo. Che poi anche la

prima definizione si richiamasse in qualche modo alle ricchezze è dimostrato dalla dottrina generale di Aristotele riguardante l'atteggiamento dell'uomo saggio verso le ricchezze (e il *περὶ πλοῦτος* dev'essere contemporaneo al *περὶ εὐγενείας*) e, più particolarmente, da *Rhet.* I, 5, 1360b 30-38: «...per un privato la nobiltà è quella che deriva da parte del padre e della madre, la legittimità di entrambi e, come per una città, la notorietà dei primi antenati o per virtù o per ricchezza o per altra qualità apprezzata, l'illustrazione di numerosi membri della famiglia, uomini, donne, giovani e vecchi». Il brano indica senza alcun dubbio che Aristotele, quando torna sul concetto di nobiltà, non si sente schiavo di nessuna formula definitoria e che quella che presenta, va vista alla luce del pensiero completo di lui in proposito. Per cui le varie formule dovranno essere prese con una certa intelligenza, senza esigere da esse quel che da esse non si può esigere, ma, nello stesso tempo, vedendo ciascuna nel più vasto campo del pensiero aristotelico<sup>46</sup>, soprattutto perché, ripeto, sono tutt'e tre definizioni generali, non casi particolari che giustificerebbero speciali restrizioni di senso, come probabilmente si faceva nel dialogo.

Insomma la posizione di Aristotele di fronte al problema è chiara. Egli non accetta la posizione di Licofrone: la nobiltà non è un nome vuoto, senza consistenza: ha un suo valore perché si fonda sull'areté, e l'areté derivante esclusivamente dal capostipite la colloca tra le cose di pregio. Non accetta la visione di Simonide, che fa scaturire la nobiltà dalla ricchezza: la nobiltà ha bisogno delle ricchezze come condizione indispensabile, ma non è ricchezza. Non accetta la posizione di Socrate, perché il rapporto padre-figlio non è tale da fondare la nobiltà. Per lo stesso motivo non poteva giustificare certe posizioni platoniche riferite da Diogene Laerzio che non esplicitavano a sufficienza il nesso fondamentale progenitore-discendenti.

Aristotele vuole strappare la nobiltà alle cose esterne, alla *τύχη*, ai cosiddetti beni e, insieme, darle una consistenza e una sostanza che molti le riconoscevano senza scorgerla con esattezza. Tale sostanza consiste per lui nel fatto che la nobiltà è in rapporto al *ghenos*, il quale largisce a tutti i suoi appartenenti spinte particolari che li mettono in grado di riportarsi all'ec-



cellenza che dal ghenos proviene. I due aspetti, oggettivo e soggettivo, sono così intimamente collegati e incatenati a una delle realtà più possenti della società greca, il ghenos, e il nesso che è, in primo piano, sociale, Aristotele lo illumina anche sul piano fisiologico e politico. Platone cercava di legare le «rette opinioni» con la conoscenza della causa<sup>47</sup>: Aristotele cercherà di legare la nobiltà con qualcosa di simile, riportandola all'ἀρχηγός, che è capo e, insieme, causa. Questo in generale: niente vieta che ci fossero delle eccezioni, come ad es. il caso di Socrate: ma si dovevano provare una per una.

Si può dire pertanto che Aristotele fu un esaltatore della nobiltà, da questo punto di vista. E lo conferma lo ps. Plutarco, *pro nobilit.* 7, che, rivolgendosi ai denigratori della nobiltà, i quali per vilipenderla citano poeti e filosofi, e tra questi anche Aristotele, osserva: «quid autem prodest corrogata ex Aristotele testimonia in nobilitatem proferre, quem libro edito de nobilitate nobilitatem laudasse ornasseque aperte videamus bonisque adnumerasse?»

## 3.

## IL FRAMMENTO 4

Mentre i frammenti 1, 2, 3 trattano questioni strettamente filosofiche, il fr. 4 riporta una notizia riguardante la vita di Socrate, tratta, cioè, della moglie o delle mogli di Socrate. La notizia poteva essere inquadrata nel περὶ εὐγενείας, se si pensa che nel fr. 2 Socrate è citato a proposito della definizione di nobiltà e tale definizione è tolta dalla condizione di Mirto, figlia di Aristide, la quale, secondo Socrate, era nobile per la virtù del padre: proprio codesta figlia di Aristide, a detta di alcuni, sarebbe stata la moglie di Socrate. Il carattere della notizia doveva eccitare gli antichi e spingerli a manipolarla diversamente a seconda dei propri gusti e delle proprie inclinazioni. Questo spiega la difficoltà o, meglio, l'impossibilità di accordare i dati che ci sono stati tramandati. Il fr. 4 (= 93 Rose<sup>3</sup>) enumera tre brani, di Diogene Laerzio, di Plutarco e di Ateneo, ma è chiaro che non a questi soli si può limitare chi

voglia avere una visione esaustiva del problema. Così il Luzac<sup>48</sup> in uno studio sulla «bigamia» di Socrate, cita scritti di Seneca, di Luciano, una lettera apocrifa, articoli di lessici, senza contare gli autori cristiani che tornano sulla questione. Tutti costoro dipendono dalle stesse fonti che hanno ispirato il fr. 4: quindi, ai fini della nostra ricerca, potrebbero aggiungere ben poco alle conclusioni alle quali arriviamo escludendoli dal nostro esame.

Cominciamo con la prima parte del frammento, 4a, tratta da Diogene Laerzio, che riporta tre versioni sul matrimonio di Socrate:

A. secondo Aristotele il filosofo sposò (ἀγαγέσθαι) prima (πρωτέραν) Santippe, che gli dette Lamprocle, poi (δευτέραν) Mirto, figlia di Aristide il giusto, che gli dette Sofronisco e Menesseno;

B. altri (οἱ δέ) non nominati, rovesciano l'ordine dei matrimoni: Socrate sposò prima Mirto, poi Santippe;

C. alcuni, infine, (ἔνιοι), tra cui Satiro e Ieronimo di Rodi, dicono che ebbe le due donne contemporaneamente (ἀμφοτέρως ἔχειν ὁμοῦ): ciò facendo egli si sarebbe conformato a un decreto dello Stato (Ἀθηναίους . . . ψηφίσασθαι) che, per sopperire alla scarsezza di uomini, permise di sposare una cittadina (γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν) e di avere figli anche da un'altra donna (παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἕξ ἑτέρας).

Il primo problema che ci si pone riguardo ad A è questo: è ammissibile che Socrate abbia sposato prima Santippe e poi Mirto? Ed è possibile che, come vuole Diogene Laerzio, tale notizia risalga ad Aristotele?

Il *Fedone* 60a presenta Santippe che siede presso il marito con un παιδίον e cioè con uno dei due bambini che, insieme all'altro più grande, Lamprocle, Socrate dice di avere («io ho parenti e tre figli, o Ateniesi, uno oramai ragazzo e due bambini: εἷς μὲν μειράκιον ἤδη, δύο δὲ παιδία:» *Apol.* 34d)<sup>49</sup>. Quello già cresciuto, Lamprocle, ebbe per madre Santippe, come attesta Senofonte in *Mem.* II, 2, 1 sgg.: nel brano non ricorre il nome di Santippe, ma la rappresentazione della donna, bisbetica, collerica, violenta, secondo un certo cliché

caro all'ambiente cinico (cfr. soprattutto par. 7 «nessuno potrebbe sopportare l'asprezza del suo carattere»)<sup>50</sup> non indica se non Santippe. Degli altri due, ancora piccini alla morte del padre, niente dicono le fonti più fededegne: Platone accenna alla loro esistenza. Se Lamprocle era figlio di Santippe, gli altri due di chi erano figli? Di Mirto? Una tale supposizione urta violentemente col testo del *Fedone*, che non parla mai di Mirto, ma solo di Santippe. «Entrati, dice il *Fedone* 60a sgg., troviamo Socrate sciolto proprio allora dalle catene e Santippe, tu la conosci naturalmente, γιγνώσκεις γάρ, che aveva il figlio di lui e gli sedeva accanto». Si obietta<sup>51</sup>: «non dice che Santippe fosse la moglie». Ma perché doveva dirlo? Proprio perché la cosa era tranquilla, Fedone tralascia di ricordarla, in quanto del tutto inutile: γιγνώσκεις γάρ è un inciso ben posto in bocca a Fedone che si rivolge a Echecrate, un pitagorico di Fliunte, il quale poteva pure non conoscere Santippe. Codesta supposizione, però, è subito fugata da Fedone stesso, il quale lascia intendere che i rapporti tra Socrate e gli amici erano molto aperti: di qui la conoscenza da parte loro di Santippe e dei figli, del grande e dei piccini. L'inciso fa parte del parlare familiare «e non ci autorizza, da solo, ad attribuire alla sposa di Socrate difetti che il *Fedone* non le dà»<sup>52</sup>. Si obietta ancora: «il figlio di lui» non è per sé il figlio di lei, e, dunque, Socrate avrebbe potuto averlo da Mirto<sup>53</sup>. Ammessa l'ipotesi, ci si chiede: «quando l'avrebbe avuto»? Senza dubbio dopo Lamprocle, che è il più grande. Ciò comporterebbe che Socrate abbia sposato Mirto dopo Santippe, madre di Lamprocle, ma, ripeto, è contro il resoconto del *Fedone*: il *Fedone* conosce solo Santippe. Si potrebbe pensare che Mirto fosse morta, lasciando a Socrate i due piccoli figli. Ma tale accidente doloroso in se stesso e soprattutto per le persone che aveva colpito, poteva mai essere del tutto ignorato? Al genio di Platone che evocava le ultime ore del Maestro, quel παιδίον, già senza madre e ora senza padre, non diceva niente? L'espressione παιδίον αὐτοῦ tradisce solo la mentalità greca che riporta il figlio al padre, considerato causa prima della generazione<sup>54</sup>. Si aggiunga che neppure Senofonte ha una parola in proposito. Si fa presto a dire che l'opera di Platone vuol essere una specie di idealizzazione di Socrate, che

L'opera di Senofonte è un «lifeless panegyric»<sup>55</sup>. Pur ammesso questo, talune verità non potevano essere eluse. D'altronde Senofonte in *Mem.* I, 2 recensisce varie accuse che un non nominato «accusatore» ha formulato contro Socrate: nell'accusatore si suole vedere Policrate, il quale avrebbe composto la sua κατηγορία Σωκράτους intorno agli anni 393-92 a.C. e cioè nel primo decennio dopo la morte di Socrate<sup>56</sup>. Mi chiedo: la circostanza della bigamia di Socrate non era un'arma notevole in mano a chi l'accusava di essere intemperante nei piaceri della gola e dell'amore, di indurre gli altri al disprezzo delle leggi costituite, di essere amico di Critia e di Alcibiade, e via dicendo? E perché Senofonte non ne fa parola<sup>57</sup>?

Insomma dall'esame del *Fedone* si deve concludere che la notizia contenuta in *A* è inverisimile<sup>58</sup>, e tale inverisimiglianza inficia l'altra domanda che ci siamo posti, e cioè se l'asserzione possa derivare da Aristotele nei termini in cui è posta da Diogene Laerzio. Se Platone nella rievocazione delle ultime ore del Maestro fu sempre coerente con quel che aveva scritto nel *Fedone* — e non c'è motivo di dubitare di tale coerenza — non si vede come Aristotele abbia potuto sostenere che, al momento della morte, Socrate fosse sposato con Mirto. La sua fonte principale, Platone, aveva scritto il contrario<sup>59</sup> e non aveva neppure accennato all'altra. Questo in generale. Se si studiano poi le varie relazioni riportate nel fr. 4, si noteranno non poche sfasature: la più eclatante è che, mentre secondo Diogene Laerzio nel περι εὐγενείας Aristotele avrebbe detto che Socrate sposò prima Santippe, poi Mirto, secondo Plutarco, invece (4b) lo stesso Aristotele avrebbe parlato di una coabitazione (συνοικῆσαι) — e «coabitare» non è «sposare»: alla versione che accenna a due mogli torna Ateneo, il quale, non convinto, parla di due matrimoni (δύο γαμετὰς γυναῖκας) e, dunque, successivi. Il tentativo di spiegazione che Ateneo stesso aggiunge «a meno che etc.» indica proprio l'enormità della cosa ch'egli non era disposto a condividere.

Si vede bene, pertanto, come già nella stessa cerchia aristotelica non fosse chiaro quel che Aristotele aveva scritto a proposito delle cosiddette mogli di Socrate: ragion per cui si deve cercare di rintracciarlo con estrema cura. Per ora, ripeto,

alla luce del resoconto di Platone è del tutto inverisimile la notizia delle due successive mogli di Socrate, Santippe e Mirto, qual è data da Diogene Laerzio e da Ateneo: su questo punto Aristotele non poteva discordare dal Maestro, qualunque fossero in proposito eventuali opinioni di altri.

E veniamo al punto B. Nessun ostacolo viene da considerazioni cronologiche. Se il figlio Lamprocle nel 399 a.C. è *μειράκιον*, Socrate dovette sposare Santippe intorno agli anni venti, quando aveva 45-50 anni: in precedenza poteva pure essersi sposato con un'altra donna, grosso modo dal 445 al 425. Ma è un fatto che le *Nuvole* di Aristofane, andate in scena nel 423 a.C.<sup>60</sup>, non dicano nulla al riguardo<sup>61</sup> — e sì che avrebbero trovato argomento di riso nel matrimonio di Socrate con Mirto, che riproponeva su altra scala quello tanto evidenziato tra Strepsiade e la nipote di Megacle, figlio di Megacle<sup>62</sup>. Non solo: ma come si spiega in tal caso che nel racconto fededegno dell'*Apologia* 34d citato alla morte di Socrate i due supposti figli di Mirto sono *παιδιά* e l'altro *μειράκιον*? Il rapporto dolev'essere rovesciato.

E poi, qual era il vero rapporto di parentela tra Mirto e Aristide? A quanto attesta Diogene Laerzio, Mirto era la figlia di Aristide il giusto. Costui muore probabilmente intorno al 467 a.C.<sup>63</sup> quando Socrate aveva soltanto due anni. Alla morte del padre, che aveva superato la settantina, Mirto non era certo in età adatta alle nozze con uno che in quegli stessi giorni cominciava a vivere — e lo scarto d'età tra i due, che non può non essere consistente, rende molto poco probabile anche in seguito tale matrimonio<sup>64</sup>. Alla stessa conclusione relativamente all'età di Mirto ci porta il *Lachete* di Platone. Il dialogo ha luogo poco dopo la rotta di Delio (424 a.C.) ricordata da Lachete, 181b, e prima della morte di Lachete stesso, avvenuta nel 418 a.C. a Mantinea<sup>65</sup>, più o meno nella stessa epoca in cui apparvero le *Nuvole* di Aristofane: ripropone quindi la stessa situazione della commedia aristofanea. Se Mirto fosse stata la moglie di Socrate, Mirto, la figlia di Aristide il giusto e sorella di Lisimaco, poteva mancare un cenno ad essa in un dialogo come il *Lachete*, che si diffonde con insistenza su Socrate e sulla sua famiglia? Ma veniamo a qualche particolare più interessante.

Dal *Lachete* 180e appare in primo luogo che Lisimaco, figlio di Aristide il giusto e, quindi, fratello di Mirto, era amico e compagno di Sofronisco, padre di Socrate, e quindi suo coetaneo: qualcosa di simile si deve pensare, rispetto all'età, della sorella. In secondo luogo che Lisimaco mostra di conoscere poco Socrate (181b-c) e di non interessarsi a lui, se, parlandogli i figli di un certo Socrate, non aveva neppure chiesto se fosse il figlio di Sofronisco (180e): questo particolare è assai strano in uno che gli sarebbe stato cognato<sup>66</sup>. Conclusione diversa non si può trarre dal *Teeteto* 150b-151a, un brano in cui i rapporti tra Socrate e la famiglia di Aristide sono inseriti nella rievocazione del mestiere della madre di Socrate, mestiere tanto simile a quello del figlio<sup>67</sup>. Adesso Socrate è familiare di Aristide il giovane, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide il giusto. Ma Aristide il giovane non ha capito la potenza della maieutica socratica e ha creduto di poter raggiungere da solo la verità: in realtà è abortito. Lo stesso si desume dal *Teage* 130a sgg. Quindi non si può negare che in Platone ci sia un certo interesse per la famiglia di Aristide il giusto, forse proprio per l'eccellenza dell'uomo: perché, allora, non avrebbe aggiunto la notizia su Mirto, se Mirto fosse stata la moglie di Socrate? In effetti non c'era nessun male se, mortagli Mirto, Socrate si fosse risposato: né c'era male se la contemporanea coabitazione di lui con Mirto e con Santippe fosse stata obbedienza a un decreto dello Stato. E, invece, ripeto, niente si dice di tutto questo<sup>68</sup>. Tali difficoltà furono già intuite dagli antichi se nello stesso frammento Plutarco rileva che la Mirto in questione non sarebbe la figlia di Aristide il giusto bensì la nipote, θυγατρίδῃν, e Ateneo, andando oltre, afferma addirittura che ne sarebbe stata la pronipote, in quanto figlia del terzo dopo Aristide il giusto (τοῦ τρίτου ἀπ' ἐκείνου). Nipote o pronipote? Se nipote, sarebbe stata la figlia di Lisimaco, quel Lisimaco amico di Sofronisco e del quale nel *Lachete* platonico si ricorda soltanto il figlio — e giustamente, dato che l'educazione riguardava la prole di sesso maschile, mentre l'altra era regolarmente messa da parte. Niente vieta, quindi, che Lisimaco abbia avuto delle figlie. Mirto sarebbe stata allora coetanea di Socrate e questo rende possibile il matrimonio. Ma, anche in

tal caso, come si spiega che le *Nuvole*, s'è visto, non dicano niente in proposito? e che nel *Lachete* Lisimaco, padre di Mirto, ostenti per il supposto genero una quasi totale disattenzione?

Quest'ultima obiezione vale *a fortiori* se si supponga che Mirto sia la pronipote di Aristide il giusto, e, dunque, la figlia di Aristide il giovane, figlio a sua volta di Lisimaco. In tal caso Socrate avrebbe sposato la figlia di uno che era suo discepolo — e non pensiamo alle difficoltà di accordare l'età degli sposi, difficoltà insormontabili, in quanto Mirto, pronipote di Aristide il giusto, non poté nascere se non nei primi anni della guerra del Peloponneso, quando Socrate aveva già vissuto gran parte della vita e si accingeva a sposare Santippe. Si aggiunga che si sa poco di nipoti e di pronipoti di Aristide il giusto<sup>69</sup>.

Da ciò si vede come anche il punto B sia problematico al pari di A: d'altronde i contorcimenti a cui il rapporto Mirto-Aristide è stato sottoposto dimostrano come nell'opera in cui la donna era per la prima volta accostata a Socrate, e cioè nell'opera di Aristotele (che, a sua volta, derivava da altra fonte) si parlasse di Mirto, figlia di Aristide il giusto: solo questo è in linea con quanto afferma il fr. 2. A quelli che per ragioni cronologiche tentarono di rendere quel rapporto altrimenti verisimile, sfuggì il vero senso della notizia che leggevano e che, quindi, inquadravano in maniera diversa.

Proprio la problematicità cui si è accennato spiega la terza posizione, C, di quelli che pensarono a una convivenza simultanea di Socrate con le due donne. Sono, costoro, i filosofi del peripato, la cui posizione, però, c'è tramandata non in modo univoco. Secondo Plutarco, infatti, Demetrio Falereo, Ieronimo di Rodi, Aristosseno il musico e Aristotele sostenevano che Socrate coabitò con le due donne, *συνοικῆσαι*, e l'una era la moglie, l'altra se l'era portata a casa, data l'estrema povertà in cui viveva. Secondo Diogene Laerzio, invece, Ieronimo di Rodi e Satiro (ma ce n'erano altri, giacché Diogene ne cita solo alcuni) dicevano che Socrate avrebbe avuto le due donne contemporaneamente, *ἀμφοτέρως ἔχειν ὁμοῦ*, e giustificavano tale comportamento non in forza della povertà di Mirto, ma di un decreto votato dagli Ateniesi al fine di incrementare

la popolazione così paurosamente decimata dalla guerra del Peloponneso<sup>70</sup>. Secondo Ateneo, infine, Demetrio Falereo, Satiro, Aristosseno, Callistene parlavano di due matrimoni.

La notizia del doppio matrimonio di Socrate parte, dunque, dalla cerchia aristotelica ed esige, perché la si interpreti a dovere, che si approfondisca l'atteggiamento dei peripatetici nei confronti di Socrate. Le ricerche biografiche trovarono ampio spazio nel peripato<sup>71</sup> e non c'è quasi membro della scuola che non abbia affrontato temi del genere. Socrate, poi, per molte ragioni era tra i personaggi più in vista e il coro di esaltazione e di disprezzo che l'accompagnò per molto tempo dopo la morte era motivo più che valido perché si continuasse a studiarne la personalità e l'opera che risultava sempre più piena di lati oscuri e di zone d'ombra, un personaggio davvero inquietante, come appare da quanti ne hanno detto qualcosa. Del resto la notizia che stiamo esaminando poteva essere inserita non soltanto in una biografia: se ne poteva parlare in molte altre opere.

Dell'atteggiamento di Callistene nei riguardi di Socrate non sappiamo molto: non sappiamo neppure se scrisse di Socrate e il fatto che le fonti non rechino titoli sull'argomento non è determinante, giacché di molte opere di lui non possediamo neppure il titolo<sup>72</sup>. Plutarco, *vita Arist.* 27 riporta a lui la notizia che Policrite, la figlia di Lisimaco, sarebbe stata mantenuta nel pritaneo alle stesse condizioni dei vincitori di Olimpia. Tale notizia, tanto precisa, poco s'accorda, secondo Jacoby<sup>73</sup>, con quella tramandataci da Ateneo che Callistene avrebbe parlato delle doppie nozze di Socrate: per questo egli nutre seri dubbi in proposito. Diversa è invece la posizione degli altri peripatetici.

Ieronimo di Rodi<sup>74</sup> visse nel III secolo a.C.: è comunemente chiamato il peripatetico, pur se a un certo punto si staccò dal peripato. Le notizie sulle vite dei filosofi erano contenute negli *ὑπομνήματα*. Le sue biografie evidenziavano molto spesso gli aspetti curiosi e piccanti dei suoi eroi, mettendone in rilievo soprattutto le avventure sentimentali. Fu in questo il modello di Satiro<sup>75</sup>, vissuto anch'egli intorno alla fine del III secolo a.C. e chiamato anch'egli il peripatetico, un soprannome che indica non tanto l'appartenenza a una scuola,



quanto a un indirizzo di ricerca ormai accettato, e condiviso in epoca alessandrina, e risalente ad Aristotele. Della vita di Socrate abbiamo solo il frammento che stiamo studiando. A Ieronimo e a Satiro Diogene Laerzio riporta la notizia del «decreto»; a Ieronimo soltanto, Ateneo.

Demetrio Falereo scrisse secondo Diogene Laerzio V, 81 un Σωκράτης α', di cui si discute se sia o no lo stesso che l'*Apologia di Socrate* ricordata sempre da Diogene IX, 15, 37, 57. Comunque si voglia risolvere il problema (Wehrli<sup>76</sup> contro Jacoby ritiene che si tratti del medesimo scritto), l'opera dovev'essere una difesa di Socrate contro le deformazioni che della sua figura e del suo insegnamento erano state fatte dai discepoli, e, più particolarmente, contro le accuse che gli erano state mosse nell'ambito del peripato da Aristosseno. Aveva un'apertura abbastanza vasta, in quanto ricordava le tante ingiustizie commesse dagli Ateniesi contro illustri personaggi del passato: ciò spiega la menzione di Diogene d'Apollonia (fr. 91 Wehrli), di Eraclito (fr. 92 W.) di Democrito (fr. 93 W.) di Aristide (fr. 95 W.). Di quest'ultimo veniva ricordata l'agiatezza, come del resto di Socrate, che non possedeva solo la casa, ma anche settanta mine avute in prestito da Critone. Con ciò Demetrio voleva liberare i suoi personaggi dalla pesante infamia della povertà (*ibid.*). Il motivo della povertà di Socrate ricorre spesso negli scritti dei socratici. È certo, comunque, che, se nel 424 a.C. egli prende parte alla battaglia di Delio come oplita, ciò significa che le sue condizioni economiche non fossero disagiate, dato che l'oplita doveva procurarsi personalmente l'armatura<sup>77</sup>. Questo rende verisimile, almeno in parte, la notizia di Demetrio Falereo. Che poi, e in seguito all'obbedienza al dio, e, ciò che più conta, alla crisi economica scoppiata negli ultimi anni della guerra del Peloponneso, le sue condizioni peggiorassero, è più che accettabile, ed è attestato dall'*Apologia*<sup>78</sup>. Ne risulta dunque una situazione, frutto dell'azione combinata di due componenti, la componente divina e la componente storico-economica: errore sarebbe voler assolutizzare la prima e additare di continuo la povertà fino a farne il simbolo della dottrina di Socrate. Questa è una deformazione che si avrà col cinismo e probabilmente al Socrate cinico guardava Demetrio quando volle ristabilire la verità sulla povertà di lui.

La presenza nell'*Apologia* demetrianiana di personaggi quali Socrate e Aristide il giusto, giustificava un confronto tra loro e i rispettivi figli, un luogo non raro nei dialoghi di Platone e che offriva la possibilità di toccare vari problemi. Com'erano i figli di Socrate rispetto al padre? La questione era stata suggerita in qualche modo da Socrate stesso nell'*Apologia* 41e, e che fosse oggetto di discussioni appare da Arist. *Rhet.* II, 15, 1390b 30. Com'erano i figli di Aristide? Il padre, s'è visto, era sufficientemente agiato, i figli, almeno secondo alcuni, poveri al punto che dovettero essere soccorsi dallo Stato. E Demetrio (fr. 96 W.) ricorda un nipote di Aristide, di nome Lisimaco, che si guadagnava la vita interpretando i sogni: egli provvide a lui, come pure alla madre e alla sorella, facendo votare una legge espressamente per loro. Ciò significa che un eventuale accenno a Mirto, figlia di Aristide il giusto, non stonava in Demetrio, come non stonava un eventuale incontro o raffronto tra la donna e Socrate.

Del tutto diverso è il Socrate che ci presenta Aristosseno<sup>79</sup>. Per lui, peripatetico come Demetrio, Socrate era l'amasio di Archelao (fr. 52a Wehrli), dedito agli affari e al commercio, in cui usava una formula particolare, in quanto spendeva solo le rendite e investiva di nuovo la somma guadagnata<sup>80</sup>: era inoltre «ineducato, ignorante, sfrontato» (fr. 55 W.). Ricorrendo al padre, o maestro, Spintaro, ch'era stato amico di Socrate, Aristosseno ricordava, tra i molti pregi di lui, non pochi difetti, soprattutto l'iracondia e la propensione alla passione amorosa, tanto che se la faceva «o con le donne sposate o solo con le prostitute» ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναις<sup>81</sup>. E continua: «ebbe due mogli insieme, Santippe, cittadina e in qualche modo anche donna pubblica, καὶ κοινοτέραν πῶς, e Mirto, nipote di Aristide figlio di Lisimaco. Santippe la prese dopo averla sedotta<sup>82</sup> e da lei ebbe Lamprocle: Mirto, invece, la sposò, e da lei ebbe Sofronisco e Menesseno» (fr. 54a W.). Nessuno si illude che il Socrate reale fosse al di là di ogni difetto: che quindi taluni tratti fissati da Aristosseno possano corrispondere alla verità o, per lo meno, accostarsi ad essa, non si nega — e già il von Mess<sup>83</sup> mise in luce l'importanza dell'opera di Aristosseno nell'ambito della biografia antica. Ma di qui a fondarsi esclusivamente su lui per

ricostruire la figura di Socrate ci corre. Non si può certo negare in lui, ammiratore di Archita e del pitagorismo, un atteggiamento ostile verso Platone e Socrate e, forse, proprio l'esaltazione dell'uno giustifica il parallelo disprezzo degli altri due<sup>84</sup>. Di qui il rilievo di notizie tendenziosamente interpretate e manipolate, come quelle dei rapporti di Socrate con Archelao<sup>85</sup> e delle due mogli.

Insomma, l'*humus* particolare da cui sorgono le varie vite di Socrate nella cerchia peripatetica giustifica i pettegolezzi che si trovano nei pochi frammenti che ne abbiamo e, dunque, anche lo spunto delle doppie nozze di Socrate, che pur potrebbe essere accettato in determinate condizioni, si rivela nel suo intrinseco fortemente tendenzioso, soprattutto per le sfumature esistenti nelle diverse tradizioni le quali, s'è già accennato, non bene distinguono tra coabitazione, bigamia, e matrimoni successivi<sup>86</sup>.

Che dire poi del decreto con cui tale bigamia voleva essere giustificata? Ci fu davvero un decreto oppure tutto si riduce a un'invenzione di Ieronimo? Accenno a un decreto del genere si ha solo in GELLIO N.A. XV, 20, 6 il quale, parlando di Euripide, dice che l'odio del poeta per le donne si spiega «sive quod natura abhorruiat a mulierum coetu sive quod duas simul uxores habuerat, cum id decreto ab Atheniensibus factum ius esset...». Si tratta anche qui d'un atteggiamento che si prestava allo scandalo e alle chiacchiere. Da quale fonte avrà attinto Gellio la sua notizia? Si potrebbe supporre, e non senza motivo, che la fonte sia Satiro, il quale, a sua volta, si sarebbe servito di Ieronimo o di qualche altro peripatetico<sup>87</sup>. Ammesso ciò, il passo di Gellio non è tale da aiutare la comprensione del nostro, in quanto proverrebbe dalla stessa cerchia peripatetica, tendenziosamente atteggiata nei confronti di Socrate. D'altronde il modo stesso con cui Ateneo ricorda il decreto è ambiguo: riporta sì il decreto a Ieronimo di Rodi, il quale lo citerebbe in un libro, ma lui, Ateneo, non ha visto tale libro e rivolgendosi al dedicatario della sua opera, osserva: «te lo manderò, quando troverò il libro». La frase è più che trasparente. Tutta la notizia, poi, s'è visto, è data come correzione di quella anteriore dei vari peripatetici e vuole giustificare l'agire di Socrate. Se Ateneo fosse stato convinto dell'as-

serzione di Ieronimo, non avrebbe esposto in quel modo il suo pensiero: avrebbe piuttosto impugnato la posizione dei peripatetici e l'avrebbe rettificata alla luce del decreto. Né maggiore fede merita la stessa notizia, come viene riferita da Diogene Laerzio. Diogene non si richiama a documenti di valore probante, ma a Satiro e a Ieronimo, e cioè a due personaggi sulla cui veracità si possono ragionevolmente nutrire non pochi dubbi.

Data tale incertezza, dato l'assoluto silenzio di altri autori al riguardo, data la fondamentale tendenza greca alla monogamia, la notizia riguardante lo ψήφισμα appare molto dubbia. Forse lo ψήφισμα fu aggiunto, per motivi ben precisi, da qualcuno che aveva interesse, alla leggenda che si era già formata intorno a Socrate. La tradizione l'attribuisce a Ieronimo<sup>88</sup>. Alcuni studiosi dubitano in proposito: così il Wehrli<sup>89</sup>, dato il considerevole numero di autori che contribuirono ad arricchire e a rendere più credibile quella leggenda. L'aggiunta, in ogni caso, fu fatta per presentare Socrate amante della patria e delle leggi, ligio ad esse in ogni momento. Ma fu, ripeto, un'aggiunta: il nucleo della leggenda doveva già esistere.

Supponiamo però che il decreto ci sia stato: quale dovette essere in tale ipotesi, l'atteggiamento di Socrate al riguardo? Poteva cioè accettare la distinzione fissata nel decreto stesso tra donna che l'uomo sposa (γαμείν) e donna dalla quale ha figli? (παιδοποιεῖσθαι . . . ἐξ ἑτέρας). Si tratta di precisare il pensiero di Socrate sul matrimonio. E lo possiamo fare con una certa sicurezza, giacché abbiamo due brani, uno di Platone, l'altro di Senofonte, che, pur partendo da premesse diverse, arrivano alla stessa esaltazione incondizionata delle nozze.

Nel *Simposio* 206b Diotima afferma che eros è la procreazione nel bello. Chiosa il Taylor<sup>90</sup>: «ciò significa semplicemente che il desiderio fisico per il 'possesso' di una bella donna è, in fondo, un desiderio 'mascherato' di avere una progenie da una madre fisicamente bella: l'appetito sessuale in sé non è in realtà brama dei piaceri derivanti dal rapporto coll'altro sesso, è una passione per la paternità». È vero che qui parla Diotima: è pure vero che il suo discorso esprime

posizioni di Platone, non di Socrate, ma questo non significa che, per quanto riguarda il rapporto padre-figlio, il pensiero dei due non s'incontrasse, anzi, data la materia particolare nella quale Socrate aveva senza dubbio più esperienza di Platone, si può affermare che la concezione platonica rispecchiava quella del Maestro. Lo conferma XEN. *Mem.* II, 2, soprattutto 4: «in realtà tu supponi (è Socrate che parla col figlio Lamprocle) che gli uomini non mettono al mondo i figli per il piacere dei sensi: sono piene le vie, sono pieni i bordelli per soddisfare le loro voglie. Si sa, invece, che noi osserviamo da quali donne possiamo avere i figli migliori e le sposiamo per formarci una famiglia». Raramente il concetto di paternità e, per converso, di maternità ha raggiunto tra gli antichi una esaltazione così sentita<sup>91</sup>. Se Socrate aveva compreso l'importanza della famiglia, poteva disconoscere l'importanza del matrimonio, che fonda la famiglia ed è l'unico mezzo per perpetuare la stirpe<sup>92</sup>? E come avrebbe potuto accettare un uomo della sua altezza un decreto che, sia pure per fini sociali, superava una distinzione che per lui era insuperabile in quanto tracciata da natura? La madre, per lui, era solo e unicamente madre, mentre la concubina-madre era una contraddizione in termini: riconoscere i figli della concubina comportava un analogo riconoscimento di chi li aveva messi al mondo: e questo si rivelava impossibile<sup>93</sup>.

In conclusione l'analisi dei tre brani del fr. 4, l'analisi del pensiero di Socrate riguardo al matrimonio rivelano il vero motivo per cui si dette vita al famoso «decreto». Lo ψήφισμα è solo un mezzo per spiegare un caso della vita di Socrate, presentato come modello di cittadino e di uomo: tale caso non può essere che il doppio matrimonio di cui, a torto o a ragione, parlavano alcune fonti. Per strappare Socrate all'invidia che da tale circostanza gli veniva, si pensò al decreto che sistemava in qualche modo anche le due donne. Fu, dunque, un ripiego e ciò induce a pensare che l'inventore può essere stato Ieronimo, il quale trovava nei predecessori la leggenda dei due matrimoni non bene articolati l'uno con l'altro.

Ridimensionate le notizie del doppio matrimonio e del decreto, cerchiamo di capire quale dovette essere la parte di Aristotele in tutta la faccenda. Si sono già colte delle incoe-

renze nei resoconti di Diogene, di Plutarco e di Ateneo: rimane comunque certo che tutt'e tre risalgono ad Aristotele: Ateneo precisa che Aristotele τὸ ἐνδόσιμον . . . ἔδωκεν agli altri: egli, dunque, va considerato in qualche modo la fonte<sup>94</sup> dalla quale si può spiegare la posizione di coloro che lo ripresero e lo seguirono.

Τὸ ἐνδόσιμον è, per quanto riguarda la musica e l'oratoria, un preludio<sup>95</sup>: per ciò la frase indica «dette il tono, dette l'impulso, la spinta». Quindi logicamente si dovrebbe supporre che Aristotele non avesse parlato *tout court* dei matrimoni di Socrate: aveva detto solo qualcosa da cui, per illazione, s'era costituita la notizia di quei matrimoni. Ché se non si accetta tale spiegazione di τὸ ἐνδόσιμον, e si pensa che Aristotele abbia esplicitamente parlato dei matrimoni di Socrate — questo sarebbe stato allora τὸ ἐνδόσιμον a quanti ripresero l'argomento — resta il problema di cogliere il senso vero di tale «parlare». Li aveva prospettati come ipotesi per illustrare un concetto, ad es. quello della nobiltà, che era l'oggetto del dialogo? li aveva presentati per chiarire una dimostrazione? li aveva opposti idealmente per trarne conclusioni che non si riesce a definire con sicurezza<sup>96</sup>?

A mio parere τὸ ἐνδόσιμον va inteso nel primo significato: esso fu solo un preludio, un cenno che prese poi consistenza, tanto che alcuni trovano difficoltà ad accettare l'espressione che tien dietro a τὸ ἐνδόσιμον, e cioè ἱστορῶν τοῦτο ἐν τῷ περὶ εὐγενείας, in quanto vedono quasi una contraddizione tra lo spunto, che di per sé dev'essere allusivo e vago, e la netta precisazione contenuta nell'espressione che segue subito dopo. Ma si è notato<sup>97</sup> che sull'espressione in esame non si deve fare soverchio affidamento perché, siano o no di Ateneo, quelle parole non hanno tanto valore dal momento che Ateneo non ebbe in mano il π. εὐγενείας. E poi «riportando il fatto» delle mogli, può essere pure considerato uno spunto, giacché bisogna vedere come tale fatto veniva prospettato. Per cui, se vogliamo ricostruire il senso della notizia che stiamo studiando, possiamo soltanto richiamarci a quanto dice il fr. 2 che, cioè, secondo Socrate, la virtù del padre rende nobile il figlio e, dunque, nel nostro caso, la virtù di Aristide rendeva nobile Mirto; che nel περὶ εὐγενείας si trattava di Mirto,

figlia di Aristide il giusto; che, scartata l'ipotesi del «decreto», la notizia del matrimonio o della convivenza Socrate-Mirto si celebrava sotto il segno della povertà: infatti Aristotele in Diogene Laerzio dice che Socrate la prese senza dote e in Plutarco ch'era vedova e mancava del necessario. Solo questo risale ad Aristotele<sup>98</sup>.

Nel dialogo si ponevano molte questioni. Aristotele, che probabilmente lo dirigeva, citava Socrate come difensore della nobiltà di Mirto: Mirto era nobile secondo Socrate perché figlia di Aristide. Era strano se, sempre nel corso della discussione su Mirto, si parlasse della sua povertà e si ponesse la domanda se si poteva chiamare nobile una donna tanto povera? In fondo, studiando le diverse concezioni della nobiltà, la domanda era d'obbligo: quanto più lo era di fronte a un personaggio come Mirto! E sempre il Socrate che aveva difeso la nobiltà di lei, in quanto figlia di Aristide, continuava a difenderne la nobiltà, nonostante la sua povertà. Per Socrate, come non avevano grande importanza i progenitori illustri, così non l'avevano le grandi ricchezze. Al pari della donna, anche lui, Socrate, era povero e nobile.

In che modo, poi, lo spunto della nobiltà e quello del matrimonio fossero congiunti non sappiamo. Possiamo solo congetturarlo. Possiamo pensare che, ampliando la narrazione, Aristotele trovasse modo di inserire un fatterello del genere, capitato al suo eroe: mentre, cioè, egli difendeva la sua concezione di nobiltà (nobiltà fondata sulla virtù del padre e prescindente di per sé dalle ricchezze) qualcuno, facendo appello a una situazione di fatto, la povertà di Mirto e la inclinazione di lui verso l'amore, apostrofandolo, come fa Antistene in *XEN. Symp.* II, 10, gli chiedeva se avrebbe mai accettato lui, povero, di sposare Mirto, ugualmente povera e sola, quella Mirto che, magari proprio per la sua condizione, Socrate si era portata a casa, e, comunque, aveva cercato di aiutare. Era soltanto una richiesta che valeva come esemplificazione di un determinato modo di concepire la nobiltà e non richiedeva che fosse tradotta nella realtà. Socrate, dati i precedenti, non poteva non rispondere affermativamente e, dunque, prospettava, sempre come mera possibilità, s'intende, il suo matrimonio con Mirto.

Tutto ciò resta, naturalmente, un'ipotesi che conviene al dialogo in generale, risponde a uno spunto registrato nel dialogo stesso, riecheggia un'analoga situazione in Senofonte e si accorda ai versi di Euripide che a un certo momento erano citati e che, a proposito del matrimonio, esaltavano la nobiltà, ma preferivano le ricchezze. L'affermazione di Euripide spiegherebbe la domanda rivolta a Socrate: sarebbe questo τὸ ἐνδόσιμον l'accento, la provocazione, il motivo, ch'ebbe poi lo sviluppo che conosciamo.

Ma adesso il problema si trasforma e ci si pone dinanzi la domanda: da chi attinse Aristotele quel che inserì nel dialogo, e cioè la notizia di un possibile rapporto Socrate-Mirto? Senofonte nelle sue opere non accenna mai alla famiglia di Aristide. Platone, al contrario, nei suoi dialoghi torna più volte sull'argomento e ogni volta il quadro si allarga in relazione alle circostanze. E tuttavia tace di Mirto. Tale silenzio, però, non diminuisce l'importanza delle affermazioni, le quali lasciano intendere come quel rapporto potesse essere configurato in altre dimensioni. Pertanto la ricerca dovrà indirizzarsi verso i dialoghi degli altri socratici, Eschine soprattutto e Antistene, in quanto niente lascia pensare a una invenzione di Aristotele, che sarebbe stata ingiustificata e illogica.

Eschine in un brano citato da Plut. *vita Arist.* 25 presenta Aristide povero: egli avrebbe quindi dato inizio a tale leggenda, mettendolo a contrasto con personaggi estremamente facoltosi, quali Callia, che gli era cugino. In effetti il brano plutarco è riportato dal Dittmar<sup>99</sup> al dialogo intitolato *Callia*, in cui, come si desume dai pochi frammenti che ne abbiamo, partendo da una διαφορά tra Callia e Ipponico, padre e figlio, si doveva trattare il problema della ricchezza e cioè quale fosse il vero significato della ricchezza in rapporto a quella che per i socratici era la norma fondamentale, l'uso retto che di ogni cosa si deve fare. Socrate doveva esaltare la grandezza della povertà in rapporto alla conquista dell'εὖ φρονεῖν e inserire nel suo discorso l'esempio di Aristide il giusto.

Per quanto ne sappiamo, però, in nessun socratico lo studio della povertà e della nobiltà fu così appassionato e profondo come in Antistene. Della nobiltà egli aveva vissuto il dramma, se, essendo di madre tracia, non lo si riteneva citta-



dino di sangue puro<sup>100</sup>. Non per niente in Diogene Laerzio VI, 1-19 torna continuamente su questo punto. Attaccava gli Ateniesi che si ritenevano autoctoni e diceva che non valevano più delle chiocciole e delle cavallette: ammetteva di essere nato da genitori non liberi, eppure sosteneva di essere libero. Rilevava che una carica dovesse essere coperta da chi sapesse quel che doveva fare e non da uno eletto per alzata di mano. Lo stesso suo insegnamento era fondato sull'areté: «dimostrava che la virtù si può insegnare, che solo i nobili sono virtuosi, che la virtù è sufficiente per la felicità e di nulla ha bisogno se non della forza socratica» etc. (*ibid.* 11). Vicino all'esaltazione della virtù che procura la nobiltà, c'è in Antistene l'esaltazione della povertà: basta leggere il famosissimo brano di XEN. *Symp.* IV, 34-44, che si è avuto modo di ricordare e che termina così: «e Socrate non ammira chi conta molto denaro, ma passa il tempo insieme a quelli che gli piacciono». Insomma alla base del pensiero etico di Antistene c'erano quei concetti di nobiltà-virtù e di povertà-ricchezza che vengono esaltati in Eracle<sup>101</sup>, una concezione della nobiltà estremamente antiaristocratica. Perché non avrebbe potuto esaltarli in altri o farli esaltare da altri, ad es. da Socrate, che era, anche lui, povero, e tuttavia virtuoso e nobile e incline all'amore?

Tutto ciò spiega come in qualche dialogo Antistene affrontasse il problema della nobiltà, come d'altra parte spiega l'atteggiamento di violenta antipatia ch'egli nutrì nei riguardi di un «signore» quale Platone. Di conseguenza il Socrate povero di Eschine non ha, mi pare, la stessa carica del Socrate povero di Antistene. Il Pépin<sup>102</sup> è tanto preso dall'argomento che, vicino all'influsso di Eschine, ammette in Aristotele anche quello di Antistene. Se dovessimo scegliere tra i due, il secondo offre molto più probabilità che non l'altro di essere stato la vera fonte di Aristotele.

Riassumiamo quanto s'è detto. In una delle sue opere Antistene induceva Socrate a discutere della nobiltà e a difendere la sua teoria in proposito: non era impensabile che accennasse a Mirto, anzi l'accenno a Mirto era logico. Mirto era figlia di Aristide, l'uomo chiamato giusto dagli Ateniesi, il politico, cioè, che più degli altri poteva accostarsi al tipo di

politico che Socrate stesso cercava<sup>103</sup>. Mirto apparteneva a una famiglia che Socrate in qualche modo conosceva. Mirto era donna: Socrate poteva, puntando su di lei, continuare il suo tentativo di emancipazione della donna, quale esigea il movimento promosso da Aspasia e di cui s'è già parlato<sup>104</sup>. Mirto era povera: se si pensa ai continui attacchi mossi da Socrate contro gli Ateniesi perché badavano troppo alle ricchezze e troppo poco a se stessi e cioè alla loro anima, si comprende come, anche da quest'angolo, l'esempio di lei fosse utile alla sua predicazione. E forse, come s'è già accennato, Socrate aveva pensato alla donna, aiutandola in modo concreto, ciò che lo Stato non aveva fatto. Mirto poteva essere contrapposta a Santippe. In proposito si deve ricordare che più d'un'opera di Antistene è fondata sul contrasto: il *περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης* era un confronto tra Elena e Penelope, il *περὶ Ὀδυσσεύως καὶ Πηνελόπης* un confronto tra moglie e marito<sup>105</sup>. Forse anche nell'opera di Antistene a cui Aristotele guarda, c'erano, ben contrapposte, nobiltà e ignobiltà, dolcezza e asprezza, comprensione e incomprensione. Ché Santippe, al di là di quel che era la sua vera natura, di cui parleremo tra breve, è sempre rappresentata da Antistene collerica e bisbetica.

In tale contesto la ricordata eventualità d'un matrimonio tra Socrate e Mirto trovava il suo luogo ideale — ed era questa forse la notizia che Aristotele leggeva in Antistene<sup>106</sup> e che discuteva ed ampliava nel suo dialogo. Anche nel *περὶ εὐγενείας* si trattava di nobiltà e, come spesso fa, Aristotele, prima di dimostrare la sua posizione, presentava le soluzioni che sull'argomento erano state avanzate dagli altri. Ora, la parte di discussione relativa a Socrate fu ripresa dai peripatetici e, in maniera del tutto tendenziosa, da Aristosseno, ed essi la manipolarono a loro piacimento: la teoria sulla nobiltà impersonata in Mirto, il supposto accenno a un eventuale matrimonio tra Socrate povero e nobile con Mirto, ugualmente povera e nobile, si trasformarono per loro in un vero matrimonio tra i due e tale matrimonio si trascinò dietro non pochi problemi, ad es. il rapporto col primo matrimonio e, dunque, i rapporti tra Mirto e Santippe, il problema dei figli, e via dicendo. Sono queste le questioni alle quali vogliono rispondere, in modo diverso, le opinioni riportate nel fr. 4.

Resta da esaminare la posizione di Panezio nei confronti di quelli che avevano ammesso i due matrimoni di Socrate, e, in secondo luogo, la critica riportata da Plutarco sull'autenticità o non autenticità del  $\pi.$  εὐγενείας. Riguardo alla prima notizia, Plutarco, precedendo in questo Ateneo, attesta ch'era stata respinta da Panezio, e, aggiunge precisando, «in maniera adeguata», ἱκανῶς. Panezio volle probabilmente opporsi a certi toni scandalistici e che ricorrevano in non poche biografie di Socrate, sorte in ambiente peripatetico. Quale via seguisse in tale ricostruzione della verità non sappiamo. Certo, poteva adire direttamente le fonti principali, ad esempio Platone e Aristotele che, per testimonianza di Cicerone<sup>107</sup>, conosceva assai bene, oppure fare appello a un metodo al quale non di rado ricorre, all'omonimia, per dimostrare come il personaggio cui si accennava non fosse quello che si riteneva comunemente, ma un altro, dello stesso nome, ma meno conosciuto e pertanto scambiato col primo. Lo si trova, tale metodo, nella vita plutarchea di Aristide cap. 1 il quale, s'è visto, secondo Demetrio falereo, era sufficientemente ricco — e Demetrio recava prove di tale agiatezza. Una di queste, riguardante la «coreghia» che Aristide aveva sostenuto, secondo Panezio era falsa, giacché Demetrio aveva scambiato Aristide il giusto con un altro Aristide, il vero sostenitore della «coreghia» in parola. È sintomatico in proposito uno scoliaste ad Aristoph. *Ran.* 1491 «è bello non ciarlare assisi presso Socrate etc. Panezio afferma<sup>108</sup> che tutto questo si dice di un altro Socrate, περὶ ἑτέρου Σωκράτους». È precisamente lo stesso metodo visto nei riguardi di Aristide. S'intende come, fondandosi sull'omonimia, Panezio potesse facilmente distruggere ogni accusa: l'essenziale era dimostrare la verità dell'omonimia in quel determinato caso, in altre parole come il Socrate delle *Rane* non fosse il Socrate maestro di Platone, filosofo ateniese etc. Purtroppo lo scoliaste ci ha lasciato solo l'affermazione dell'omonimia, non l'ha corredata di alcuna prova. D'altronde non sappiamo se, a proposito delle due mogli, Panezio ricorresse a tale metodo. Forse no, perché aveva in mano prove più solide. Per questo (e passiamo alla seconda notizia) non fu Panezio a decretare la non autenticità del  $\pi.$  εὐγενείας — e lo dimostra, tra l'altro, l'andamento

stesso del brano plutarco, che tra le due notizie — non autenticità del  $\pi$ .  $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  e confutazione dei fautori della «bigamia» socratica — non pone rapporto alcuno, anzi le tiene accuratamente distinte. Ciò vuol dire, mi pare, che Panezio si opponeva a tali fautori distruggendone le ragioni, senza preoccuparsi di altro. Quindi, eliminato Panezio, la non autenticità del libretto aristotelico risalirà ad altra fonte. Possiamo individuarla? Se si legge attentamente il brano che contiene la riserva, si avverte che fu redatto da qualcuno che, non potendo o non sapendo o non volendo affrontare il problema delle doppie nozze di Socrate, che per lui era già risolto in partenza, preferì prospettare il dubbio sulla paternità dell'opera che conteneva la notizia (proprio il contrario di quel che fece Panezio). Il suo agire era quanto mai accorto, giacché, in forza del rapporto «nozze:  $\pi$ .  $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ », il ventilato dubbio sull'autore dello scritto infirmava *eo ipso* la posizione che in esso si difendeva, posizione che non poteva più contare su un'autorità come quella di Aristotele. Di conseguenza, il dubbio sembra più un atto di volontà che il risultato di un esame accurato del dialogo, per cui quel dubbio non ha valore e non attenda affatto alla paternità dello scritto.

Pertanto il brano di Plutarco illustra le due vie che erano state imboccate per «recuperare» la verità su un presunto atto di Socrate, e cioè il «doppio matrimonio»: o negare, ripeto, l'autenticità delle opere che lo registravano o confutarlo. Due vie che arrivavano allo stesso scopo, giacché la confutazione dei motivi che sorreggevano la notizia della «bigamia» di Socrate poteva comportare, di rimbalzo, l'affermazione della non autenticità dell'opera che la conteneva, pur non esigendola per sé, in quanto poteva limitarsi alla mera distruzione di quelle ragioni, prescindendo dal resto (cfr. testo nota 96). E poi non si trattava di problema che compromettesse l'autorità di Aristotele in sede filosofica e l'asserzione della non autenticità del  $\pi$ .  $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  non era troppo diversa dal ridimensionamento che Ateneo avrebbe dato più tardi alla notizia stessa, riducendola a un molto sfumato «dette la spinta agli altri». Panezio aveva scelto la seconda strada: in tal modo egli, già nel II secolo a.C. (vive infatti dal 185 al 109 c. a.C., un cento, centocinquant'anni dopo Aristotele) con la sua confutazione

aveva restituito credibilità a quelle fonti, quali Platone, Senofonte, Eschine, Antistene ed altri, che, parlando di un unico matrimonio di Socrate, non avrebbero potuto ammetterne un secondo. Come quelli che avevano imboccato l'altra strada e, cioè, avevano negato l'autenticità dell'opera aristotelica. Si può infatti pensare che uno degli scrittori citati all'inizio del brano di Plutarco, d'indole moderata (sarà forse Demetrio?) introducendo il tema delle doppie nozze di Socrate, abbia cercato di ridurle a una particolare forma di vita comune (e parlò di «coabitazione») dovuta a particolarissime circostanze (la povertà di Mirto etc.) e, trovando che tra i difensori delle doppie nozze di Socrate (veri o ritenuti tali) c'era Aristotele, preferì sbarazzarsi, s'è detto, di un autore tanto pericoloso, negando o, per lo meno, mettendo in dubbio, l'autenticità del π. εὐγενείας.

Si vede quindi come, da quando apparve, la notizia riguardante la famosa «bigamia» di Socrate sia stata avversata, anche se in forme differenti. Panezio, se è giusta l'interpretazione che s'è data del brano, fu colui che per primo affrontò il problema in maniera pienamente scientifica — e niente dice che poco o nulla sappiamo del metodo col quale cercò di risolverlo. Di qui la sua importanza: e lo prova, in primo luogo, il fatto che proprio da lui la notizia, sia pure in forma estremamente ridotta, sia passata in Plutarco e da Plutarco in altri, ad es. in Ateneo.

Tale forma può forse stupire. Plutarco aveva studiato il problema della nobiltà, se l'aveva trattato in uno scritto, del quale, però, s'è detto, possediamo solo qualche frammento, insufficiente a darci un'idea dell'opera. D'altronde il brano, di cui stiamo discutendo, sembra tratto da un'epitome, forse di Panezio<sup>109</sup>, che, però, dava del problema una visione generale, sia pure per sommi capi. Sarà logico allora pensare che l'argomento delle doppie nozze di Socrate non fosse agli occhi di Plutarco tale da doversi affrontare *ex professo* o perché troppo complicato o perché di poco interesse. Troppo complicato, perché era difficile districarsi nel ginepraio delle affermazioni avanzate in proposito: di poco interesse, perché il problema non riguardava direttamente la trattazione che aveva nelle mani: si badi che l'asserto sta alla fine della vita di Aristide —

e ciò poteva influire anche psicologicamente sull'autore. E allora, e per l'un motivo e per l'altro, o per l'uno solo dei due, si limitò a riportare la posizione di Panezio, lasciando capire, però, che la ragione l'aveva lui, Panezio: non per niente dice che l'opposizione di Panezio è condotta in maniera adeguata, ἱκανῶς — la forza dell'avverbio è indiscutibile, e quel che più conta, è con l'affermazione di Panezio ch'egli conclude la discussione sulla doppie nozze di Socrate. Questo dimostra ciò che Plutarco pensava davvero in proposito e può essere avvalorato dal fatto che, pur avendo più volte esaminato talune posizioni socratiche, non ha mai tentato di ricostruirne nella sua totalità il pensiero o la vita. L'atterrivano forse le tante versioni che venivano date di un fatto? O era consapevole dell'estrema parzialità che dominava ogni punto della dottrina e della vita di lui? Qualunque risposta si voglia dare alla domanda, è comunque vero che in tutt'e tre i brani addotti la posizione che difende le doppie nozze di Socrate non è presentata mai in forma definitiva. Se si pensa alla varietà degli interessi che si ritrovano nel peripato, alle inclinazioni così disparate dei suoi membri, alla faziosità di coloro che si suppone «fabbricarono» la notizia, ci si convince facilmente della verità della posizione contraria.

Dunque, l'unica moglie di Socrate resta Santippe. Tale la soluzione logica e semplice di tutta l'aggrovigliata vicenda. I tentativi fatti dagli studiosi per cercare di «accomodare» le varie notizie tramandate sull'argomento, non tengono conto delle fonti principali e, in più, complicano tremendamente il tutto. In effetti, non vedo perché nessuno dei due autori più fededegni, Platone e Senofonte, accenni al doppio matrimonio, né al decreto degli Ateniesi, né alle urla delle due donne in mezzo alle quali Socrate si crogiolava e si divertiva, né alla morte di Mirto, antecedente a quella di Santippe, né a Santippe che, quando Socrate sta per morire, diventa sua moglie vera e si prende cura degli altri due figli di Mirto. Di tutto questo né Platone né Senofonte fa parola, e sì che non mancava l'occasione per darne un cenno. Unica moglie, dunque, Santippe, e unica madre dei tre figli: il modesto scarto d'età esistente tra Lamprocle e i due più piccoli non costituisce ostacolo alcuno. L'aveva sposata, s'è visto, intorno agli

anni venti: egli era sui 45-50 anni, un'età forse già avanti per le nozze, ma non si deve dimenticare la personalità eccezionale di Socrate<sup>110</sup>, che non va misurata coi canoni comuni. D'altra parte, l'averla sposata a quell'età lascia intendere che non fu, il suo, un passo sprovveduto o dettato dal capriccio, ma ben ponderato — e basterebbe quest'osservazione a ridimensionare tante di quelle storielle fiorite sul suo matrimonio. Ella dovette superare l'esame a cui la sottopose Socrate e di cui si legge nei *Mem.* II, 2, 4 sgg.: era pertanto la donna adatta ad essere la madre dei suoi figli.

Compare solo nel *Fedone* 60a, e 116b<sup>111</sup>: in quest'ultimo passo non è neppure nominata, ma s'intravede tra le donne di casa<sup>112</sup>. In entrambi i luoghi Platone è quanto mai parco: intorno alla donna e al figlioletto di Socrate, prima, intorno al gruppo di donne, poi, non imbastisce un «pezzo» di bravura, come forse sarebbe piaciuto ai retori: sorveglia la sua narrazione e la guida con sobrietà estrema<sup>113</sup>. Sulla donna, sulla sua sofferta presenza in carcere, sui suoi sentimenti niente o poco dice. È perché non vuole o perché lascia che il lettore intuisca da sé il dramma, al quale accenna appena?

Di recente il Dörrie<sup>114</sup> ha scritto che Platone non ha inteso dare una caratterizzazione di Santippe e che la breve scena dell'incontro con Socrate tende a rilevare la tranquillità del filosofo di contro alla donna e a preparare quindi il terreno per la discussione sull'immortalità dell'anima. I due punti, penso, soprattutto il primo, devono essere intesi. Che nel *Fedone* non ci sia caratterizzazione diretta di Santippe è giusto, ma il fatto che gli amici di Socrate la trovino già accanto al marito, quando si recano a visitarlo l'ultima volta (ciò suppone che abbia trascorso la notte con lui o che si sia portata da lui prima dell'alba), che si sia trascinato dietro il più piccolo dei figli, forse perché era il prediletto del padre, forse perché più bisognoso d'affetto, che le uniche parole da lei proferite elevino un monumento all'uomo che aveva una vita tanto diversa da quella degli altri uomini e viveva per gli altri più che per lei e per i figli<sup>115</sup>, una vita la cui stranezza essa aveva intravisto ma non compreso, tutto ciò non dice nulla<sup>116</sup>? E non si obietti che siamo di fronte a una ricostruzione poetica. La poesia degli ultimi momenti di Socrate stava nelle

cose e difficilmente certi tratti sono creazione di Platone. Egli li registra perché furono così. Uno di questi è l'atteggiamento di Santippe. E le tanto poche parole da lui spese per lei, che pure aveva un ruolo di primo piano in tutta la vicenda, confermano che non sono invenzione. Questo dovrebbe, per lo meno, rendere il critico attento nel dare un giudizio su Santippe. Così il Loriaux sostiene che «nel *Fedone* ella appare semplicemente come una donna incapace di dominare la sua sensibilità»<sup>117</sup>. Per il Guthrie<sup>118</sup> il *Fedone* si allinea alla rappresentazione che altre fonti ci hanno lasciato di Santippe: per questo tenta di spiegarne l'agire con motivi più concreti: «il pensiero di restare senza marito con tre figli non era certo simpatico, e, in ogni caso, tale condotta si poteva aspettare da una moglie greca». Con più acuta coscienza critica il Valgimigli scrive che, se leggeremo con semplicità la descrizione del *Fedone*, «non vi troveremo accento che non sia più che profondamente umano»<sup>119</sup>. Leggere con semplicità, però, vuole anche dire leggere quel che Platone non ha scritto ma lascia intendere, e allora si scorderà in Santippe una donna non indegna di Socrate, che arriva addirittura a dimenticare se stessa per l'uomo verso il quale una certa tradizione l'ha rappresentata sempre collerica e aggressiva. Tradizione che si giustifica nel suo costituirsi, ma di cui quasi nessun punto riesce a sostenere la prova seria di una critica coscienziosa<sup>120</sup>.



## NOTE

<sup>1</sup> Per quanto riguarda il problema della nobiltà, un elenco dei brani più interessanti sull'argomento, anche se poco articolato, in D. LOENEN, *de nobilitate apud Athenienses*, in «Mnemosyne» LIV (1926), pp. 206-23. Dal suo esame il Loenen conclude che già gli antichi autori trovavano difficoltà nel fissare chiaramente il significato di εὐγένεια. Il che può essere accettato, ma va insieme spiegato, rilevando la complessità del vocabolo stesso e, inoltre, la diversità dei punti di vista da cui si conduceva l'esame. Tra gli scrittori che si occuparono di proposito del tema vanno ricordati Metrodoro, l'epicureo, che redasse un περὶ εὐγενείας (D.L. X, 1), Plutarco e Filone. Anche Plutarco scrisse un περὶ εὐγενείας: lo ricorda al n. 203 il catalogo di Lampria (*Plutarchi Moralia* rec. F. H. SANDBACH cit. VII, p. 9). Ne abbiamo tre frammenti, fr. 139-141, *ibid.*, pp. 86-87, tramandatici da Stobeo e riferiti, i primi due a un κατὰ εὐγενείας, il terzo a un ὑπὲρ εὐγενείας. Stobeo, però, non cita il titolo del libro: mette soltanto in rilievo la parte nella quale si attaccava o si esaltava la nobiltà. C'è arrivato inoltre, attribuito a Plutarco, un ὑπὲρ εὐγενείας, in doppio testo, latino e greco. Secondo un'opinione comunemente accettata, il testo greco è la retrotraduzione che un umanista, conoscitore, ma non a fondo, del greco, ha fatto dell'omonimo trattatello redatto in latino e che voleva essere, a sua volta, la traduzione di un originale greco, andato perduto. Il testo latino fu pubblicato nel 1556 da Arnoldus Ferronus Burdigalensis, come appendice alla prima traduzione latina completa degli scritti plutarchei: il testo greco, invece, fu reso pubblico da J. Ch. Wolf nei suoi *Anecdota Graeca*, IV Hamburg 1724, pp. 173-271. Tale testo era stato trovato da I. L. Mosheim in un manoscritto di Copenhagen e inviato al Wolf da J. Grammius. Lunghe discussioni si sono avute in proposito. K. ZIEGLER in *P. W. RE.* XXI, 812-14 ritiene un falso il testo greco e il latino. Opinione simile condivide BERNARDAKIS, *Plut. Cher. Moralia* VII, p. VI: il libello è «spurius et minime Plutarchi nobili nomine dignus... res ita se habere et meo et aliorum iudicio videtur.» Difficile è pure stabilire qualcosa di preciso riguardo al rapporto tra originale e traduzione: lo dimostra fr. nota 24, dalla quale si evincono facilmente talune sfasature tra i due testi. In ogni caso il libello *pro nobilitate* può restituirci qualcosa dell'originale aristotelico, e con ciò aiutarci a capir meglio il suo pensiero. Alla luce dell'insegnamento dell'*Antico Testamento* è condotto, invece, il

trattatello di Filone, *de virtutibus* 187 sgg.: quindi, egli impugna la definizione della nobiltà in senso aristotelico: per lui nobili sono i padroni di se stessi, i giusti, anche se nati da schiavi, coloro, insomma, che possiedono la virtù: ἐν ἀρετῆς κτήσει τίθεται τὸ εὐγενές (198).

<sup>2</sup> DK. II, p. 352 e *Sofisti*, a cura di A. BATTEGAZZORE e M. UNTERSTEINER, Firenze 1962 IV, pp. 92-93.

<sup>3</sup> DK. 88B 15 (= II, p. 381).

<sup>4</sup> L'esaltazione della nobiltà dei caduti in guerra era uno dei temi comuni dell'encomio. Cfr. PLATON, *Ion, Ménexène, Euthydème* par MERIDIÈRE, Paris 1964, p. 57 sgg. Sulla «morte gloriosa» dei soldati greci si sofferma spesso Isocrate: cfr. ad es. *Pan.* 95 sgg. Cfr. anche THUC. II, 36 sgg. Riferendosi a *Menex.* 247b lo Ps. PLUT. *pro nobil.* 2 scrive: «quin et Plato gloriam parentum cum magnum thesaurum ait esse, non se contemnere docet nobilitatem». Cfr. pure le osservazioni che in proposito fa N. LORAUX, *Socrate contrepoison de l'oraison funèbre* in «L'Antiquité Classique» XLIII (1974), p. 172 sgg.

<sup>5</sup> *Alcibiad.* I 120 e sgg. Lo stesso tema della nobiltà doveva tornare nell'*Alcibiade* di Eschine, comunque si vogliano supporre i rapporti tra l'opera attribuita a Platone e quella di Eschine. Cfr. H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912, p. 97 sgg.

<sup>6</sup> *Alcibiad.* I, 124b sgg.

<sup>7</sup> U. VON WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin 1920<sup>2</sup>, I, 52 sgg. «Un ateniese nel cui albero genealogico compariva il nome di Solone, anche alla fine del V secolo non voleva diventare altro che uomo di Stato.» P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 8. Né si deve dimenticare che Aristotele stesso, in quanto appartenente a una famiglia di medici, si riteneva un asclepiade. Cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.* 9g, p. 266, A. H. CHROUST, *Aristotle I*, 73 sgg.

<sup>8</sup> Per un riscontro puntuale dei vari termini cfr. PLATON, *Lexique*, soprattutto I, 195 per ἐπιεικῆς, I, 277-78 per καλός e καλὸς κάγαθός.

<sup>9</sup> Il punto è pienamente sottolineato nel fr. 1 del περὶ εὐγενείας di Plutarco già citato cfr. fr. nota 14.

<sup>10</sup> Cfr. PLUT. περὶ εὐγενείας fr. 2 in PLUT. *Mor.* ed. SANDBACH cit., p. 86 «e dunque la ricchezza di Mida era più nobile della povertà di Aristide? Eppure questi morì e non lasciò neppure i mezzi per il funerale, al Frigio ogni cosa poteva essere tomba. Ma la nobiltà non consiste nella ricchezza. La malvagità, in ogni forma, si comporta come il fuoco: senza nutrimento entrambi si spengono e scompaiono. La bassezza dei natali di Socrate

(ἄδοξία), figlio d'una levatrice e d'uno scalpellino, non era più nobile della grandezza dei natali (δόξης) di Sardanapalo? Credi forse che Serse fu più nobile di Cinegiro? Eppure l'uno ebbe una mano tronca combattendo per la patria, l'altro fuggì per salvare la vita, dimostrandosi grande vigliacco invece che grande monarca.»

<sup>11</sup> Sull'aristotelicità del περὶ εὐγενείας BERNAYS, *dialoge*, p. 141; HEITZ, *verl. Schrift.*, pp. 202-03; AUBONNET in ARISTOTE, *Schubl*, p. 107 a proposito del framm. 3 Lau, ma le conclusioni valgono anche per i fr. 1, 2, 3; I. DÜRING in P. W. RE. Suppl. XI, 300; MORAUX, *Listes*, pp. 35-36; R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, Paris 1960, pp. 148-49 osserva che «la concordanza generale tra la *Politica* e il dialogo costituisce un argomento solido in favore dell'autenticità». Analoga deduzione potrebbe trarsi da BARKER, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1961, p. 385, che mette anch'egli in relazione il nostro dialogo con la *Politica*. GIGON, *die Dialoge des Aristoteles*, p. 199 nota come il περὶ εὐγενείας sia l'unica opera aristotelica dalla quale possiamo trarre un'idea di quel che dovesse essere un dialogo; in ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, Zürich 1951, pp. 30-33 illustra la posizione di Aristotele che, a proposito della nobiltà, accetta il *consensus gentium* senza rinunciare all'apporto personale dell'individuo. Lo cita soltanto DIRLMEIER, *NE.*, p. 285.

<sup>12</sup> V. ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 97-98 e già in *Arist. Libr.*, pp. 108-10. La posizione della Rose è ripresa in *Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, a c. di G. GIANNANTONI, Bari 1971, p. 285, nota 5. Cfr. pure H. MAIER, *Socrate*, tr. it. I, p. 84 nota 1. Tra le ragioni addotte dal Rose a sostegno della sua tesi c'è un brano di Porfirio, *de abstin.* III, 25 Nauck, pp. 220-21, nel quale si cita Teofrasto che vuole fissare il vero significato di οἰκειότης e di συγγένεια: «diciamo, dunque, che tutti gli uomini sono tra loro familiari e congeneri, οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς, per uno di questi due motivi, o perché hanno gli stessi antenati, ἢ τῶ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, o perché condividono cibo, costumi e lo stesso genere.» Tale brano, nota il Rose, è molto simile al fr. 3 Lau. del nostro περὶ εὐγενείας. Di qui la conclusione che anche il περὶ εὐγενείας risalgia a Teofrasto. In proposito vale quel che s'è detto altre volte, e cioè che non si vede perché Teofrasto non potesse trattare un tema già trattato dal Maestro. Non fa meraviglia, allora, se, partendo dagli stessi principi, arrivassero l'uno e l'altro alle stesse conclusioni, o a conclusioni molto simili, e tali conclusioni, come pure i relativi argomenti, calassero in forma pressoché uguale.

<sup>13</sup> Per il ghenos cfr. *The Oxford Classical Dictionary* 1970<sup>2</sup>, pp. 461-2; N.G. L. HAMMOND, *Land Tenure in Attica and Solon's Seisachtheia* in «*The Journal of Hell. Stud.*» LXXXI (1961), p. 76 sgg.; W. G. FORREST, *Le origini della democrazia greca*, tr. it., Milano 1966, p. 50 sgg. L'importanza del ghenos, e cioè del gruppo, per il primitivo è scontata. Si cfr. ad es. L. LÉVY-BRUHL, *L'anima primitiva*, tr. it., Torino 1962 in cui più volte si

evidenzia l'antenato mitico che è «un serbatoio per eccellenza e una sorgente di mana» (p. 65).

<sup>14</sup> Riecheggia il pensiero di Aristotele, Isocrate, *Nic.* 42, ove, a proposito dei figli, Nicole afferma di non aver voluto che alcuni fossero legittimi, altri spuri, ma che avessero tutti la stessa natura e facessero risalire la loro origine, sia per parte di padre che di madre, a suo padre Evagora tra i mortali, agli Eacidi tra i semidei, a Zeus tra gli dèi e che nessuno dei discendenti fosse privato di questa nobiltà di origine.

<sup>15</sup> Lo riconosce nel fr. 3 ricordando quelli che sono personalmente buoni. È chiaro, comunque, che tale eccellenza non andava confusa assolutamente con lo stretto concetto di nobiltà. Per la posizione di Euripide cfr. fr. nota 16 e si ricordi che le differenti soluzioni ch'egli dà del problema di volta in volta, e che sembrano contraddittorie, si spiegano alla luce della complessità in cui ai suoi occhi, come a quelli di Platone, appariva la «nobiltà», per cui, a seconda delle diverse situazioni, evidenziava l'una o l'altra accezione. Si tratta, quindi, di inverare le varie soluzioni in una visione più vasta e non di sceglierne una con l'esclusione dell'altra. Del resto un tal modo di fare non doveva dispiacere a lui, acuto sofista e disinvolto discettatore sul pro e sul contro d'ogni cosa. Cfr. in proposito le osservazioni di V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1975, pp. 193 sgg. e il già cit. L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, I, 324.

<sup>16</sup> Questo spiega come il *pro nobilitate* dello ps. Plutarco cap. 8 si riporti a *Pol.* III, 12, 1282b 23 sgg.

<sup>17</sup> *Pol.* I, 6, 1255a 3 sgg. e *The Politics of Aristotle* by W. L. NEWMAN, Oxford 1887 II, p. 150 sgg.

<sup>18</sup> Per tutta la questione rimando al mio ARISTOTELE, *Il trattato sull'economia*, Bari 1967, p. 108 sgg.

<sup>19</sup> *ARIST. Pol.* VII, 14, 1333a 41 sgg.

<sup>20</sup> Sul rapporto comandare-essere comandato cfr. *ARIST. Pol.* I, 5, 1254a 17 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. *Pol.* I, 6, 1255a 33 sgg. Anche a *Pol.* III, 13, 1283a 34: «in realtà chi ha maggiore nobiltà d'origine è più cittadino di chi è ignobile e la nobiltà di natali è apprezzata in patria presso ogni popolo».

<sup>22</sup> Sul rapporto tra nobiltà e libertà nell'ambito d'un popolo cfr. LOE-NEN *art. cit.*, p. 215 sgg. e ARISTOTELE, *Politique*, par AUBONNET, Paris 1968 I, p. 116 sgg. Anche l'*Elena* di Teodette è citata nel *pro nobilitate* dello ps. Plut. cap. 6.

<sup>23</sup> Per la pregnanza dell'espressione cfr. *The Politics of Aristotle* by W. L. Newman, cit. II, 160. Cfr. pure *Protr.* fr. 11 Ross e K. VON FRITZ and E. KAPP in «Articles on Aristotle» II, 116 sgg.

<sup>24</sup> Sulla III nemea cfr. G. MÉAUTIS, *Pindare le Dorien*, Neuchatel 1962, p. 320 sgg. L'ode è basata «sur l'idée de la puissance d'une hérédité favorable. Tout d'abord l'ancêtre, celui qui par ses exploits a formé les vertus de la race». Sull'esaltazione di determinate razze in riferimento soprattutto all'antenato cfr. J. DUCHEMIN, *Pindare, poète et prophète*, Paris 1955, p. 166 sgg.

<sup>25</sup> φορά è «proventus». Cfr. *The Rhetoric of Aristotle* by COPE-SANDYS cit. II, 1877 p. 164.

<sup>26</sup> Cfr. A. ΒΟΕΣΚΗΙUS, *Pindari Epinicionum interpretatio latina*, Hildesheim 1821, (= 1963), p. 408 sgg. e PIND. *Nem.* XI, 33 sgg.

<sup>27</sup> ἐξίσταται δὲ τὰ μὲν εὐφυᾶ γένη εἰς μανικώτερα ἤθη... τὰ δὲ στάσιμα εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα. Per εὐφυής cfr. *Poet.* XVII, 4, 1455a 32: στάσιμος è proprietà del carattere di quanti *Thuc.* II, 36 dice che stanno ἐν τῇ καθεστηκυίᾳ ἡλικίᾳ. DUFOUR *Aristote, Rhétorique* cit. II, p. 96 traduce: «celles qui sont d'un caractère posé».

<sup>28</sup> Cfr. ARISTOTE, *de la génération des animaux*, par P. LOUIS, Paris 1961, p. XII sgg.

<sup>29</sup> È appena il caso di ricordare che tutto ciò è oggetto di legislazione: cfr. ad es. *Pol.* VII, 16, 1334b 29 sgg.

<sup>30</sup> R.D. CROMEX, *Aristotle on the destruction of Dionysios I's family*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» LVII (1979), pp. 5-17.

<sup>31</sup> «...Aristotle probably thought that the heat created by what we should term chronic alcoholism produced an environment during conception wherein the *arete* of the family's founder Dionysios (specifically, his *euphyia*) could not be transmitted to his descendants» CROMEX, *art. cit.*, p. 13.

<sup>32</sup> Il Victorious accosta all'espressione della *Retorica* il brano dei *Probl.* III, 16, in cui è affrontato il problema perché il vino rende sia stupidi, τετυφωμένους, sia folli, μανικούς: τετυφωμένους dovrebbe rispondere all'espressione di *Rhet.* εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα. τετυφῶσθαι è spiegato dai lessici (cfr. ad es. *Sud.* sub v.) un uscire di senno in seguito a un colpo di fulmine o a fenomeni simili, un rimanere estatico, inebetito, stupito. Cfr. ARIST. *Rhet.* by COPE-SANDYS II, p. 165 e qui *Symp.* par. 3.

<sup>33</sup> Questo tanto più valeva per gli aristocratici che, come cantava PINDARO, *Nem.* VI, 1-7, credevano all'unicità della stirpe degli uomini e degli dèi. Cfr. C. M. BOWRA, *Pindar*, Oxford, 1964, pp. 96-97.

<sup>34</sup> «e perciò è a partire dalle potenze di tutti questi fattori che esistono i movimenti nei semi e, anche, in potenza a partire da quelle degli antenati» *de gen. anim.* IV, 3, 767b 35 sgg.

<sup>35</sup> ARIST. *de gen. anim.* II, 3, 736b 27-29.

<sup>36</sup> «nisi mavis Aristotelem illo ipso libro *de Nobilitate* conscripto audire» Ps. PLUT. *pro nobilitate* c. 14.

<sup>37</sup> ARIST. *Pol.* I, 13, 1260a 9 sgg. e gli articoli di G. THOMSON e di M.I. FINLEY, in *Marxismo e società antica*, a c. di M. VEGETTI, Milano 1977.

<sup>38</sup> Il brano costituisce precisamente il fr. 3 del περὶ εὐγενείας di Plutarco: cfr. *Plutarchi Moralia*, ed. SANDBACH cit., p. 87.

<sup>39</sup> E per questo non si possono trovare *iisdem verbis* in Aristotele, anche se certi spunti del *de gen. anim.* ad es. là dove parla del seme II, 3, 736b 30 sgg. giustificano in prospettiva l'una e l'altra formula.

<sup>40</sup> La differenza tra ὄν ἄνεν e sostanza si trova già in Platone, ad es. in *Phaedo* 99a sgg. Per Aristotele cfr. BONITZ, *I.A.* 56A 52 sgg.

<sup>41</sup> È interessante *Protr.* fr. 1 Ross, in cui Aristotele si rivolge a Temisone, principe di Cipro, dicendogli che nessuno aveva più beni di lui, πλείω ἀγαθὰ, per filosofare: «aveva infatti moltissima ricchezza da spendere in questo, πλοῦτόν τε γὰρ πλείστον, e inoltre fama, ἔτι δὲ δόξαν.» Un problema non del tutto differente da quello costituito dal rapporto nobiltà-ricchezza si ha, penso, a proposito dell'εὐδαιμονία dell'uomo in rapporto alle circostanze buone o cattive. Cfr. *EN.* I, 11, 1100a 10 sgg.

<sup>42</sup> Cfr. *de phil.* fr. 8 Ross per σοφία; *EE.* VII, 1236a 15 per φιλία.

<sup>43</sup> PLUT. περὶ εὐγενείας fr. 2 citato a testo nota 10.

<sup>44</sup> *Aristote et l'Histoire* cit., pp. 148-49. Con ciò non si vuole impugnare la conclusione alla quale il Weil perviene, a proposito dei due blocchi che costituiscono la *Politica*, l'uno formato dai libri 2, 3, 7, 8 e l'altro dai libri 4, 5, 6, la cui esistenza è sufficientemente accertata.

<sup>45</sup> La forza dell'argomentazione è proprio nella diversità delle formule, le quali affrontano il tema da punti di vista differenti e arrivano a esiti differenti, ma non contrari. Si veda ad es. la definizione di εὐγένεια in

᾽Οροι 413b: «eccellenza d'un carattere nobile, disponibilità dell'anima ai discorsi o alle azioni». Comunque si pensi della paternità degli ᾽Οροι, le due definizioni si limitano a un determinato campo, nel quale interviene l'εὐγένεια. Del resto non solo l'εὐγένεια è soggetta a tali decurtazioni: basta pensare all'altro tanto discusso concetto di ἡδονή, per il quale cfr. cap. XII, testo nota 20.

<sup>46</sup> V. ROSE, *de Arist. libr.*, p. 108 osserva che nella *Politica* e nella *Retorica* la definizione di εὐγένεια è fatta in modo tale «ut neque antea iam de hac re dixisse neque haec omnino accuratius executurus fuisse putandus sit (*scil.* Aristoteles)». L'asserzione, nonostante l'eccessiva categoricità con cui è avanzata, potrebbe essere accettata nel senso che Aristotele tenne sempre fede all'unica definizione che della nobiltà aveva fissato nel περὶ εὐγενείας. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 451-52 mi sembra condivida la posizione illustrata in quanto sottolinea come Aristotele «si attenga da un lato al tradizionale apprezzamento della nobiltà, mentre dall'altro esiga da essa un requisito di eticità».

<sup>47</sup> PLATO, *Meno* 97d sgg. Quanto alla conoscenza della causa, τ'αίτίας λογισμός, che lega le rette opinioni cfr. *Plato's Meno* by R. S. BLUCK, Cambridge 1961, pp. 412-13.

<sup>48</sup> J. LUZAC, *Lectiones Atticae de digamia Socratis dissertatio*, Leyden 1809. Per quanto riguarda le testimonianze su Socrate cfr. *Socrate, tutte le testimonianze* a c. di G. GIANNANTONI cit. a testo nota 12.

<sup>49</sup> Così pure PLATO, *Phaedo* 116b dice a proposito dei figli: δύο γὰρ αὐτῷ ὕεις μικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας. Quanto a μειράκιον, diminutivo di μείραξ, adolescente, cfr. FRISK, *GEW.* II, 195.

<sup>50</sup> Cfr. pure XEN. *Symp.* II, 10 sgg.

<sup>51</sup> J. W. FITTON, *That was no Lady, that was...* in «The Classical Quarterly» NS. XX (1970), p. 64 sgg. Il Fitton cerca di giustificare il resoconto di Aristosseno e, quindi, di rivalorizzare in qualche modo la notizia di Aristotele: Santippe non sarebbe stata la vera moglie di Socrate, ma la concubina, e a tal fine legge CYRILL. *contr. Jul.* VI, 186 (WEHRLI, *Sch. Arist.* II, fr. 54a) καὶ τὴν μὲν Ξανθίππην πρὸς παλλακειαν λαβεῖν (al posto di περιπλακεισαν λαβεῖν) ... τὴν δὲ Μυρτώ γάμῳ. Da lei Socrate ebbe Lamprocle intorno al 414 a.C.: sposò poi intorno al 410-05 Mirto, la vera moglie, da cui ebbe gli altri due figli. La posizione di Fitton è ripresa da Bicknell (cfr. nota 81) e da A. H. CHROUST, *A Comment on Aristotle's On Noble Birth* in «Wiener Studien» 85 (1972), pp. 19-32. Contro tali ricostruzioni valgono le obiezioni generali (silenzio di Platone, di Senofonte, tendenziosità di Aristosseno, difficoltà di cronologia etc.) messe in luce anche da J. PÉPIN in ARISTOTE, *Schubl.* p. 125 e altre, più particolari, che si

rileveranno nel corso della trattazione. Un preciso ridimensionamento ha tentato L. WOODBURY, *Socrates and the Daughter of Aristides* in «The Phoenix» 27 (1973), pp. 7-25.

<sup>52</sup> R. LORIAUX, *Le Phédon de Platon*, Namur 1966 I, p. 26.

<sup>53</sup> R. LORIAUX, *op. cit.*, p. 27 spiega αὐτοῦ «l'enfant est désigné comme fils de Socrate sans plus».

<sup>54</sup> Per cui la donna riceve e porta il germe e lo nutre. Cfr. XEN. *Mem.* II, 2, 5 «e la donna, accolto il germe, porta il peso gravata e col pericolo della vita...» Cfr. ARIST. *de gen. anim.* IV, 1, 763b 30 sgg. e AESCH. *Eum.* 657 sgg. Sulla derivazione pitagorica della dottrina cfr. *The Oresteia of Aeschylus* by G. THOMSON, Prague 1966<sup>2</sup> II, 217.

<sup>55</sup> Il FITTON, *art. cit.*, p. 63 sgg. insiste sull'idealizzazione di Socrate da parte di Platone. Ma che valore avrebbe avuto tale idealizzazione per i contemporanei, i quali erano ben consapevoli delle condizioni familiari di Socrate? Non sarebbe stata controproducente? Per ciò, se l'apporto platonico ha un senso per quanto riguarda la dottrina di Socrate, non lo ha invece per quanto riguarda le notizie della vita quotidiana di lui, le quali erano quel che erano e potevano sì essere collocate in un determinato orizzonte, ma non certo mutate o addirittura falsate.

<sup>56</sup> A. H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, London 1957, p. 44 sgg. Cfr. pure P. TREVES in P.W. RE XXI, 1736-40.

<sup>57</sup> L'argomento ha tanto più valore se si pensa che uno dei punti, sui quali la κατηγορία Σωκράτους si articolava, era precisamente che Socrate minava i legami della famiglia e il vincolo dell'amicizia (CHROUST, *Socrates* cit., p. 84 sgg. e V. LONGO, ANHP ΩΦΕΛΙΜΟΣ, Istituto di Filologia Classica, Genova 1959, p. 53 sgg.). Non era proprio questo il luogo adatto a presentare l'accusa di bigamia? A sua volta lo ZELLER, *Philos. der Gr.* II, 1<sup>4</sup>, p. 55 nota che difficilmente Senofonte avrebbe potuto eludere l'argomento delle doppie nozze nel già cit. XEN. *Symp.* II, 10.

<sup>58</sup> Cfr. O. GIGON, *Sokrates*, Bern 1947, pp. 114-115 e STENZEL in P.W. RE. 2R. III, 813-14.

<sup>59</sup> È chiaro che la fonte precipua di Aristotele per quanto riguarda Socrate siano stati Platone e gli altri maestri più o meno legati all'Academia, autori, sia pure con diverse tendenze, di σωκρατικοὶ λόγοι: Cfr. A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911, p. 52 sgg. e, più recente DE MAGALHAES-VILHENA, *Le Problème de Socrate*, Paris 1952, p. 278 sgg. È possibile che su taluni punti due testimonianze non concordassero: in tal caso, se uno dei due testimoni era Platone, l'avrebbe mai Aristotele posposto all'altro?



Certo, niente gli vietava di seguire tale strada, ma dovevano esserci motivi seri. E non credo che sia il caso che stiamo discutendo, nel quale niente infirmava la posizione addotta da Platone. Per cui, se Mirto compariva in qualche dialogo — comunque comparisse, personaggio tra i personaggi ovvero nel ricordo di altri — non poteva essere se non quel che era, non moglie di Socrate, ma *magni nominis umbra* (cfr. FITTON, *art. cit.*, p. 66) e proprio per questo figura estremamente significativa.

<sup>60</sup> Sulla data della rappresentazione e sui rifacimenti ai quali le *Nuvole* furono soggette cfr. *Aristofane, Le Commedie* a c. di R. CANTARELLA, Milano 1954 III, pp. 20-22.

<sup>61</sup> GUTHRIE, *History* III, p. 386 osserva, però, che tra i nomi che la moglie di Strepsiade vuole imporre al figlio (ARISTPH. *Nub.* 64) c'è, ed è il primo ad essere ricordato, Santippo: potrebbe essere un'allusione alla più celebre Santippe? Lo stesso scherzo su  $\lambda\pi\omicron\varsigma$  nel già citato XEN. *Symp.* II, 10.

<sup>62</sup> *Nub.* 46-48.

<sup>63</sup> v. SCHOEFFER in P.W. *RE.* II, 883. Da ricordare che Aristide era dello stesso demo di Socrate (*Lach.* 180d-e): ciò può spiegare perché Platone lo ricordi più volte, anche se poi non nutra nessuna stima per il figlio di lui, Lisimaco: cfr. STÄHELIN in P.W. *RE.* XIV, 31, n. 4.

<sup>64</sup> Quindi se la Mirto di cui si parla è la figlia di Aristide il giusto, non è vero che l'unica versione accettabile tra le tre, offerte da Diogene Laerzio, è quella «in base alla quale Mirto fu la prima moglie e Santippe la seconda» *Socrate* a c. di A. CAPIZZI, Firenze 1973, p. 14.

<sup>65</sup> A. E. TAYLOR, *Platone* tr. it. cit., p. 96 e SWOBODA in P.W. *RE.* XII, 336-38.

<sup>66</sup> Giustamente nota il WOODBURY, *art. cit.*, p. 13 «it is impossible to suppose that Plato believed, or expected to find readers who believed that Lysimachus (or his sister) belonged to Socrates' generation, was in financial need, or was connected with him by marriage».

<sup>67</sup> Non sfugga la circostanza interessante che, come nel *Teeteto* si esalta la madre di Socrate, in *Lachete* 181a si elogia il padre, quale «ottimo tra gli uomini».

<sup>68</sup> Non vedo perché coloro che non prestano fede ai due matrimoni di Socrate dovrebbero essere guidati da una preconcepita visione di lui, come uomo di virtù e di coerenza (cfr. A. H. CHROUST, *A Comment on Aristotle's On Noble Birth* in «Wiener Studien» cit., pp. 28-30 e FITTON, *art. cit.*, p. 56

«it [*scil.* la circostanza delle due mogli di Socrate] impugns the character of Socrates, who has been established by Plato's martyrology as the unimpeachable patron saint of Western philosophy») e non, invece, da un'analisi spassionata dei dati trasmessi al riguardo.

<sup>69</sup> La tradizione conosce due figlie di Aristide e un figlio: PLUT., *Arist.* 2, e 27, DEMOSTH. 21, 115 e AESCH. 3, 258; HANSLICK in P.W. RE. XVI, 1168.

<sup>70</sup> Come si vede, sui supposti matrimoni di Socrate sono state avanzate tutte le possibili combinazioni. Il problema è complesso e non senza motivo il Rose, che, s'è visto, rifiuta l'aristotelicità del *περὶ εὐγενείας*, evidenza con vigore la difficoltà di cogliere il vero pensiero dello Stagirita in proposito: «de qua (*scil.* della storiella delle nozze) quomodo dixerit Aristoteles propter scriptorum aliena sibi negligenter arrogantium discordiam ignoramus...» *Arist. Ps.* p. 97.

<sup>71</sup> G. L. HUXLEY, *Aristotle's Interest in Biography* in «Greek, Roman and Byzantine Studies» 15 (1974), p. 203 sgg. A. MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia greca*, tr. it., Torino 1974, p. 70 sgg. Cfr. pure M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, pp. 67 sgg.

<sup>72</sup> F. JACOBY in P.W. RE. X, 1684 sgg. Ciò dimostra che la sua attività non ebbe adeguato riconoscimento: si pensi, ad es. che, pur essendo Callistene legato ad Aristotele e alla sua scuola, Diogene Laerzio non si occupa espressamente né di lui né delle sue opere. Si deve tener pure presente che la sua prima produzione fu condizionata dal soggiorno presso Filippo: cfr. S. FUSCAGNI, *Callistene e la vita di Pelopida di Plutarco* in «Storiografia e Propaganda: Contributi dell'Istituto di Storia antica» Milano 1975, vol. III, pp. 31-55. Un breve esame dell'atteggiamento degli accademici e dei peripatetici nei confronti di Socrate in *Exemplum Socratis*, von K. DÖRING, «Hermes» Heft 42 (1979) einleitung.

<sup>73</sup> *Fr. Gr. Hist.* II D, Komm., p. 431.

<sup>74</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.*, X, pp. 41-42.

<sup>75</sup> M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica* cit., p. 145 sgg. Su Satiro e su altri biografi della scuola peripatetica cfr. *Satiro, Vita di Euripide* a c. di GR. ARRIGHETTI, in «Studi Classici e Orientali» vol. XIII Pisa 1964.

<sup>76</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* IV, pp. 63-64.

<sup>77</sup> Era, questa, in realtà, la regola. Cfr. F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970, p. 153 e *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, von KROMAYER-VEITH, München 1928, p. 48. Più recente R.T.

RIDLEY, *The Oplite as Citizen: Athenian Military Institutions in their social Context* in «L'Antiquité Classique» XLVIII (1979) pp. 508-548.

<sup>78</sup> *Apol.* 31c. ZELLER, *Die Philos. der Gr.* II, 1<sup>a</sup>, p. 57 e V. DI BENEDETTO, *Eurpide, teatro e società* cit., p. 105 sgg.

<sup>79</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* II, frt. 51-60.

<sup>80</sup> D.L. II, 20 (fr. 59W). Per il brano, discusso, cfr. GIGANTE, *Diogene Laerzio*, p. 67.

<sup>81</sup> P. J. BICKNELL, *Sokrates' Mistress Xanthippe* in «Apeiron» 8 (1974), pp. 1-5 vede nelle γαμεταὶ «legal wives, of reputedly orthodox sexual mores», nelle κοιναὶ «ambisexual whose habits removed them from the marriage market» e ne deduce che Mirto era la moglie, Santippe «the non-conformist partner».

<sup>82</sup> S'è già detto come Fitton consideri περιπλακείσαν λαβεῖν una corruzione di πρὸς παλλακείαν λαβεῖν; cfr. nota 51. La sua congettura trova il favore di Bicknell, *art. cit.* Invece WEHRLI, *Sch. Arist.* II, 54a insiste su περιπλακείσαν e, penso, a ragione. περιπλέκειν nel senso di «abbracciare» si incontra già in HOM. *Od.* XXIII, 33; in Aristotele il verbo torna più volte (BONITZ, *I.A.* 583A 57-61) e significa un «intrecciarsi» che dà luogo alla generazione: cfr. soprattutto *de gen. anim.* I, 7, 718a 27, *de gen. et corr.* I, 8, 325a 34. Se si ammette ciò, si potrebbe vedere nel brano un voluto contrasto tra περιπλακείσαν λαβεῖν e γάμφ λαβεῖν, il contrasto tra due forme di unione, irregolare e regolare, come quelle ricordate in XEN. *Mem.* II, 2, 4 sgg. rilevata, quest'ultima, dalla citazione di Γάμος che, nonostante la difficoltà di stabilirne l'etimologia (cfr. FRISK, *GEW.* I, 287-88) era il dio invocato nelle nozze (WASER in P.W. *RE.* VII, 693-4). Nello stesso senso *Socrate, tutte le testimonianze* cit., p. 285.

<sup>83</sup> A. v. MESS, *Die Anfänge der Biographie*, II Aristoxenos in «Rhein. Mus.» 71 (1916) p. 79 sgg. Rispetto alla biografia di Socrate redatta da Aristosseno, il von Mess tenta di giustificarla, prospettandola come l'altra faccia della presentazione del filosofo, in opposizione a quella tradizionale. E non si può negare che taluni spunti riescano sufficientemente convincenti, ad es. quello riguardante la collera di Socrate.

<sup>84</sup> Dice di lui Arrighetti in SATIRO, *Vita di Euripide* cit., p. 12 «un dato di fatto è che Aristosseno fece delle sue biografie un mezzo per esprimere meglio le sue simpatie e antipatie, i suoi odi e i suoi amori...» E MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia* cit., p. 80 vede in Aristosseno l'uomo adatto a produrre una nuova miscela di biografia e aneddoto: era «dotto e tuttavia mondano, attento alle idee e tuttavia pettegolo». Cfr. pure v. JAN in P.W. *RE.* II, 1058 e J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962, pp.

265-66. Per i frammenti del Πλάτωνος βίος cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* II, frr. 61-68. Per il carattere antiplatonico di tali frammenti cfr. pure M. TIMPANARO CARDINI, *I Pitagorici, Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1962 II, pp. 84 sgg. e III, pp. 272-78.

<sup>85</sup> Cfr. L. WOODBURY, *Socrates and Archelaus* in «The Phoenix» XXV (1971), pp. 299-309.

<sup>86</sup> Tale è pure la conclusione di ZELLER, *op. cit.*, p. 56 «Die angebliche Bigamie des Sokrates ist daher für eine jeder tatsächlichen Grundlage entbehrende Erfindung zu halten, welche in dieser Gestalt aller Wahrscheinlichkeit nach von Aristoxenos herrührt», di J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967, p. 41, di TH. DEMAN, *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942, pp. 39-40, di SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. d. Gr. Lit.*, München 1961, I<sup>3</sup> p. 239 «dass er (*scil.* Sokrates) neben oder vor oder nach dieser (*scil.* Xanthippe) noch Myrto, eine Tochter oder Enkelin des gerechten Aristeidés, zur Frau gehabt habe, ist wohl eine aus einer Stelle in Aristoteles' περί εὐγενείας gesponnene Fabel oder Missdeutung etwa der Tatsache, dass er eine verarmte Nachkommnin seines grossen Gaugenossen Aristeidés in seinem Haus wohnen liess», di G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Firenze 1958, p. 69, nota 4. E già A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, cit., p. 62 sgg., pur dubitando dell'autenticità del περί εὐγενείας, suppone che «Socrates may well have in some way charged himself with the protection of a daughter of Lysimachus... and it was probably the mischievous genius of Aristoxenus which turned the incident, whatever it was, into a case of bigamy».

<sup>87</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* X, p. 42. Sul decreto cfr. L. WOODBURY, *Socrates and the Daughter of Aristides* cit., pp. 24-25. J. BRUN, *Socrate*, Paris 1973, p. 24 pensa che il decreto riconoscesse in certe condizioni la qualifica di uomini liberi ai figli naturali. VON MESSE, *art. cit.*, p. 92 sgg., pur ammettendo che una tale legge non c'è mai stata in Atene, ne riconosce in qualche modo la ragionevolezza, per cui non la si può scambiare *tout court* per una «gemeine Klatschsucht». Più o meno simile la posizione di DOUGLAS M. DOWELL, *The Law in Classical Athens*, London 1978, p. 90 sgg.

<sup>88</sup> DAEBRITZ in P.W. RE. VIII, 1563 riporta a Ieronimo la notizia delle doppie nozze di Socrate e non fa parola del decreto.

<sup>89</sup> WEHRLI, *Sch. Arist.* X, p. 42.

<sup>90</sup> A. E. TAYLOR, *Platone* cit., p. 355.

<sup>91</sup> Cfr. pure XEN. *Oec.* VII, 10 sgg. Il GIGON, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956, pp. 96-97, che non è molto tenero nei riguardi di Santippe, nota che l'espressione di *Mem.* II, 2, 9 ἀλλὰ

καὶ βουλομένη σοι ἀγαθὰ εἶναι ὅσα οὐδενὶ ἄλλῳ «treibt die Stilisierung Xanthippe zur vorbildlichen Mutter so weit, dass der Leser nicht mehr weiss wie er eine auch nur 'gespielte' χαλεπότης begreifen soll.» Ma c'è da chiedersi se per caso quell'atteggiamento di Santippe verso il figlio non corrispondesse alla realtà, per cui non c'era nella rappresentazione della donna troppa stilizzazione. L'atteggiamento di Socrate nei confronti delle donne tenta di cogliere H. ERBSE, *Sokrates und die Frauen* in «Gymnasium» 73 (1966), pp. 201-22, dal confronto dei due *Simposi*, tra i quali evidenzia quello di Senofonte, in cui, a suo parere, la posizione senofontea verso la donna proverrebbe direttamente da Socrate. Che la cosa stia in tali termini è problematico, anche se è giusta la conclusione alla quale l'Erbse arriva di un Socrate più attento degli altri ateniesi alle donne e ai problemi femminili. Si aggiunga che la testimonianza senofontea va presa con molta cautela, non meno che quella platonica. Così, ad es. la scena finale del *Simposio* senofonteo, alla quale l'Erbse dà non poco rilievo, s'adatta all'atmosfera che percorre il libretto e lo conclude in modo armonico. Ma anche qui, è difficile trarre conclusioni sicure sul problema Socrate, giacché, oltre tutto, mentre alcuni convitati, gli scapoli, si ripromettono di sposare, altri, gli sposati, corrono a casa «per godere» come l'Arianna e il Dioniso del dramma rappresentato, egli rimane al di fuori della mischia e più semplicemente accompagna Licone e il figlio a «fare due passi».

<sup>92</sup> Cfr. PLATO, *Symp.* 207d, *Leg.* 721c e ARIST. *de anima* II, 4, 415a 26 sgg. Antistene scrisse un περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἔρωτικός: cfr. *Antisthenis Fragmenta* collegit F. DECLEVA CAIZZU cit., p. 79, e cap. VII, testo nota 15. Non sappiamo niente dello scritto, ma non è illogico pensare che in esso, sia pure come posizione antagonista, potesse essere recensita e studiata quella di provenienza socratica, che distingueva tra παιδοποιία e γάμος.

<sup>93</sup> A proposito del decreto quale è riferito da Diogene Laerzio, scrive A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, Oxford 1968 I, pp. 16-17 nota 3 «if Diogenes is following at all closely the wording of the decree, the second partner is expressly not a γυνή γαμετή». Il che conferma ancora una volta la stranezza della distinzione tra Mirto e Santippe.

<sup>94</sup> Pertanto è difficile ammettere quel che scrive BICKNELL *art. cit.*, p. 1 «Aristotle, Demetrios, Kallisthenes and Satyros in fact all shared the view of Sokrates's ménage that we find in Aristoxenos». Non si può attribuire ad Aristotele una tale mancanza di critica. Cfr. WOODBURY, *art. cit.*, p. 14.

<sup>95</sup> Cfr. ARIST. *Rhet.* III, 14, 1414b 24; 1415a 7; *Pol.* VIII, 5, 1339a 13; *de mundo* 6, 399a 19. La frase di Ateneo è tradotta da SCHWEIGHAEUSER, *Athen. Deipn.*, Argentorati 1805, vol. V, p. 6 «quibus praecivit Aristoteles», ma nelle ANTIMADVERSIONES vol. VII, p. 6 sempre a proposito della stessa frase: «Dalecampius vertit, quos ad id scribendum provocavit Aristoteles:

haud ita male». In linea con questo il ROSE, *Arist. Ps.* p. 97 «non quod eandem plane fabulam ille (*scil.* Aristoteles) narravisset... sed quia de Aristidis etiam filia Socratis uxore... mentionem fecerat».

<sup>96</sup> Si vede di qui quanto sia azzardato voler concludere all'inautenticità del *περὶ εὐγενείας* dalla dimostrata falsità della bigamia di Socrate come fa DEMAN, *op. cit.*, p. 40 «et le *περὶ εὐγενείας* perd encore de ses faibles chances d'authenticité du fait d'avoir été mêlé à cette affaire» (e cioè alla storiella della bigamia). Il che, in ogni caso, non gli impedisce di prospettare la possibilità di un *περὶ εὐγενείας* autentico, al quale apparterebbe, per lo meno, il fr. 2 Lau (relativo a Socrate) con l'esclusione del fr. 4 Lau: cfr. DEMAN, *op. cit.*, p. 41.

<sup>97</sup> R. HANSLIK in P.W. *RE.* XVI, 1168 cit. a nota 69.

<sup>98</sup> Sul punto di partenza e di arrivo sono d'accordo quasi tutti i critici: cfr. A. E. TAYLOR, *Varia Socratica* cit., pp. 61-62; R. HANSLIK in P.W. *RE.* cit. 1169; WEHRLI, *Sch. Arist.* II, 66; WOODBURY, *art. cit.*; SCHMID-STÄHLIN *op. cit.* etc.

<sup>99</sup> H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos* cit., p. 186 sgg.

<sup>100</sup> Ma Socrate pensava il contrario: cfr. D.L. II, 31 cit. Cfr. pure *Antisthenis Fragmenta*, coll. F. DECLEVA CAZZI, cit. fr. 122a sgg. e note.

<sup>101</sup> F. CAZZI, *Antistene* in «Studi Urbinati» NS. 1 (1964), p. 38 sgg.

<sup>102</sup> PÉPIN, in ARISTOTE, *Schubl.*, p. 132. Ma anche K. JOEL, *Der echte und xenophontische Sokrates*, Berlin 1901, II, 1, pp. 356-59. Al contrario O. GIGON, *Sokrates* cit., p. 115 propende a ritenere Eschine l'inventore delle nozze di Socrate con Mirto. Sull'atteggiamento di Antistene nei confronti di Platone cfr. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques* cit., p. 234 e *Socraticorum Reliquiae*, collegit GIANNANTONI cit., II, 328-330.

<sup>103</sup> Non per niente Socrate dice di Aristide che, nonostante la sua potenza, fu buono: «uno solo fu molto rinomato anche presso gli altri Greci, Aristide, figlio di Lisimaco, ma i più dei potenti, amico mio, sono malvagi». PLATO, *Gorg.* 526b. Per quanto riguarda la sua condanna PLATO, *Gorgias* by E. R. DODDS, Oxford 1959, p. 382.

<sup>104</sup> Cfr. cap. V, testo nota 21.

<sup>105</sup> *Antisthenis Fragm.* cit., pp. 84-85.

<sup>106</sup> Penso che è già molto fissare questa posizione. Cercare ulteriormente in quale degli scritti di Antistene potesse trovarsi la notizia è del tutto

impossibile e per la natura della notizia stessa, che poteva aver luogo in molte opere, e per la estrema scarsità dei frammenti di Antistene che ci sono arrivati.

<sup>107</sup> *Panaetii Rhodii Fragmenta* collegit M. VAN STRAATEN, Leiden 1952<sup>2</sup> fr. 55, p. 16.

<sup>108</sup> *Panaetii* cit. fr. 134, p. 50.

<sup>109</sup> Sui rapporti Panezio-Plutarco cfr. R.D. CROMEY, *Aristotle on the destruction of Dionysios I's family* cit., p. 16 nota 33.

<sup>110</sup> Lo dimostrano l'ἀτοπία del suo agire (cfr. PLATO, *Gorg.* 494d, *Symp.* 221d, etc.), la sua natura fuori dell'ordinario, se era capace di concentrarsi in maniera tanto profonda da non accorgersi più del mondo ambiente (*Symp.* 219e-220d), il bisogno di provare la verità dell'oracolo anche a prezzo di perdere il favore di quelli ch'erano ritenuti i personaggi più importanti della polis, la difficoltà dell'impresa a cui pose mano e che, in sostanza, cercò di fondare negli uomini la vera consapevolezza di essere uomini: cfr. in proposito *The Socratic self as it is parodied in Aristophanes's Clouds* by E. A. HAVELOCK in «Yale Classical Studies» Cambridge XXII (1972), pp. 1-18. Cfr. pure F. ADORNO, *Introduzione a Socrate* cit., p. 154; J. MARITAIN, *La filosofia morale* tr. it., Brescia 1973<sup>2</sup>, p. 20 sgg. e in forma più particolareggiata *Socrate et la philosophie morale* in «Mélanges offerts a É. Gilson», Paris 1959, pp. 389-402; E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it., Firenze 1973<sup>2</sup>, pp. 219-221; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1975, pp. 65-73. S'intende come un uomo così ἀτοπος possa essere diventato per i posteri un «fenomeno»: cfr. P. HADOT, *La figure de Socrate* in «Eranos Jahrbuch» 1974, vol. 43 (1977), pp. 51-90.

<sup>111</sup> C'è chi ha voluto vedere un cenno a Santippe anche in PLATO, *Resp.* VIII, 549c sgg. Cfr. *The Republic of Plato* by J. ADAM, Cambridge II, 217: si tratta in ogni caso d'un cenno molto sfumato da cui non è lecito trarre troppe congetture. Cfr. pure J. W. FITTON, *art. cit.*, p. 64 nota 4.

<sup>112</sup> καὶ αἱ οἰκείαι γυναῖκες ἀφίκοντο ἔκειναι: sono ovviamente non solo le parenti, ma le donne di casa, le vicine, le schiave, ben note a chi parla e a chi ascolta. Di qui l'ἔκειναι. Nello stesso senso cfr. PLATO, *Euthyphr.* 4d ὃ τε πατήρ καὶ οἱ ἄλλοι οἰκείοι. Naturalmente FITTON, *art. cit.*, p. 64 vede nel passaggio un accenno a Mirto e a Santippe.

<sup>113</sup> Lo stesso si dice della morte di Socrate: cfr. C. GILL, *The Death of Socrates* in «The Classical Quarterly» NS. XXIII (1973), pp. 25-29.

<sup>114</sup> H. DÖRRIE in P.W. RE. 2R. IX, 1336. Non dissimile la posizione di O. GIGON, *Sokrates* cit., p. 113.

<sup>115</sup> «Come ci vide, si legge in PLATO, *Phaedo* 60a, Santippe rompe in lamenti e disse cose quali di solito dicono le donne: 'o Socrate, è l'ultima volta, questa, che gli amici parleranno con te e tu con loro'. Si possono ritenere davvero senza senso (gedankenlosen Klagen) tali parole, come vuole GIGON, *op. cit.*, p. 113? Un tal cenno così sobrio può essere messo a confronto con *Apologia* 34c, per il quale cfr. *Plato's Apology of Socrates*, by THOMAS G. WEST, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1979, pp. 201-07.

<sup>116</sup> J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques* cit., p. 41 vede un tratto di delicatezza nella cura che Socrate ha di prendere un bagno prima di morire (*Phaedo* 115a, 116a) «per non lasciare alle donne l'incombenza di lavare un cadavere», un tratto che s'adatta alla «bonaria ironia» di Socrate (PLATONE, *Fedone* a c. di M. VALGIMIGLI, Firenze 1955, p. 244) o alla sua «feine Selbstverspottung», ben messa in luce da (R. GUARDINI, *Der Tod des Socrates*, Roma 1943, p. 329.

<sup>117</sup> LORIAUX, *op. cit.*, p. 26.

<sup>118</sup> GUTHRIE, *History* cit. III, 385. Lo stesso, e forse in forma più pesante, in *Socrates* by W. K. C. GUTHRIE, Cambridge 1971, pp. 65-66.

<sup>119</sup> Platone, *Fedone* a c. di M. VALGIMIGLI, cit., p. 12. Gli stessi rilievi sono fissati in *Plato's Phaedo* by J. BURNET, Oxford 1911, pp. 59-60, il quale trova «kindly and considerate» le parole di Socrate a Critone: «e Socrate, con uno sguardo a Critone, disse: 'Critone, qualcuno la riconduca a casa'». Stranamente FITTON, *art. cit.*, p. 63 commenta «Socrates' brusque dismissal of Xanthippe shortly before his death is also revealing... one has to wear special blinkers in order to view this treatment as 'considerate'». E tuttavia la stessa interpretazione del Burnet seguono l'Hackforth (*Plato's Phaedo* by R. H. Cambridge 1955, p. 33 nota 1), Robin (PLATON, *Phédon* par L.R. Paris 1926, p. 5 nota «ce n'est pas la mégère de Xénophon ou de la *Chreia* cynique, mais une femme incapable de modérer l'expression de ses sentiments»). Cfr. pure A. BANFI, *Socrate*, Milano 1944, pp. 55-56. STENZEL in P.W. RE. 2R. III, 814 la definisce «eine zärtliche, von ihrem Manne unfreundlich und gefühlos behandelte Frau». Dimentica la grande umanità di Socrate chi vuole dare all'incontro estremo tra l'uomo e la donna un valore simbolico: cfr. R. SCHAEERER, *La Composition du Phédon* in «Revue des Et. Gr.» LIII (1940), pp. 15 sgg. il quale, nonostante non poche osservazioni, vede poi in Santippe la causa dello sconvolgimento, paragonabile, pertanto, al cavallo nero del cocchio alato descritto nel *Fedro*. Elementi cinici trova nella scena, sia pure con una certa esitazione, A.H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth* cit., p. 151 «in the hour of death Socrates apparently prefers the company of 'good men' to that of his wife and the mother of his children. Only good men, Antisthenes insists, can be true friends, while 'parents and children lacking wisdom, are mutual enemies'». Critico verso la tradizione comune è J. BRUN, *Socrate* cit., p. 26: «il n'est pas impossible, non



plus, que la légende ait fait de Xanthippe un caractère caricatural n'ayant qu'assez peu de rapports avec la vérité».

<sup>120</sup> Aggiungo in nota, senza ovviamente sottolinearne troppo il valore, le seguenti osservazioni tolte dalle lettere di Socrate e dei socratici. Come ho già detto, cfr. cap. IV, testo, nota 76, al di là di quel che è la questione della loro autenticità, non si vede perché il compilatore non possa essere preso sul serio in taluni particolari. Così, in nessuna delle lettere si accenna al doppio matrimonio di Socrate. Nella lettera IV (*Epist. Gr.* p. 612 HERCHER) Socrate scrive al suo ignoto destinatario (forse Critone?): «per quanto mi riguarda, Santippe e i figlioli stanno bene  $\Xi\alpha\nu\theta\iota\lambda\pi\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\rho\iota\alpha\ \epsilon\acute{\rho}\rho\omega\tau\alpha\iota$ : io sto come quando c'eri tu». Quindi, chi ha redatto la lettera, conosce una sola moglie di Socrate, Santippe. L'epistola, inoltre, nella parte iniziale allude a Critobulo, il figlio di Critone, e Critobulo è rappresentato sui venti/trent'anni, giacché aveva manifestato la volontà di dedicarsi alla politica. Socrate, pur lasciandolo libero nella scelta, gli prospetta la bellezza della filosofia. La lettera risalirebbe, quindi, ai due ultimi decenni del V sec. a.C., se si ammette che Critone è più o meno coetaneo di Socrate (cfr. STENZEL in P.W. RE. XI, 1932-33 e introd. § 2): a quell'epoca Socrate era sposato e poteva avere dei «figlioli». Un'esaltazione di Santippe, moglie, si legge nella lettera XXI di Senofonte a Santippe, scritta dopo la morte di Socrate. Potrebbe essere apposta come commento a talune parti del *Fedone*: «basta, o cara, con le tue molte lacrime: non ne trarrai giovamento, ma forse danno. Ricorda quel che diceva Socrate e cerca di adattarti ai suoi costumi e alle sue parole, perché, continuando a piangere, farai male a te e, soprattutto, ai tuoi figli». Santippe ritorna nella lett. XXIX, scritta probabilmente da Aristippo alla figlia, e vicino a Santippe, e sullo stesso piano, compare Mirto. «Se quando sarò morto, cercherai di eseguire la mia volontà, dice Aristippo, dopo avere educato nel modo migliore il tuo Aristippo (*scil.* il nipote di chi scriveva e che portava il nome stesso del nonno) vattene ad Atene e coltiva più di tutti Santippe e Mirto, che mi supplicavano spesso di condurti ai misteri... cerca di vivere con Santippe e con Mirto, come a me piaceva vivere con Socrate, seguendo, per la loro amicizia, un tenore di vita più modesto, ché lo sfarzo non si trova a casa loro». Qui, a proposito delle due donne, non si dice in quali rapporti di parentela stessero con Socrate, ma il fatto che convivano in pace e d'accordo, in un tenore di vita non fastoso, potrebbe giustificare quanto s'è detto, che cioè Socrate per un certo tempo abbia aiutato Mirto povera, magari accogliendola in casa — ed ella forse c'era rimasta, anche dopo la morte del suo benefattore. Si potrebbero pure aggiungere non pochi brani che più ragionevolmente presentano Santippe infinitamente inferiore a Socrate, ma non certo la «megeira» dei cinici: cfr. AEL. *var. hist.* IX, 7; IX, 29; GELL. *noct. att.* VIII, 11; D.L. II, 35 etc. Di recente W. KLASSEN, 'A Child of Peace' (Luke 10,6) in *first Century context*, «New Testament Studies» 27 (1980) pp. 488-506, dopo avere confessato che ben poco sappiamo della condizione familiare di Socrate, conclude con questa osservazione molto sensata: «Our sympathies must lie with Xanthippe since lack of evidence would tend to favour the voiceless».

## CAPITOLO XII

### SUL PIACERE

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. Il tema del piacere nell'Academia e nel Peripato. 2. Il περὶ ἡδονῆς di Aristotele. 3. Filosseno.

## ΠΕΡΙ ΗΔΟΝΗΣ

### FRAGMENTA

1 a

(= fr. 2 Heitz)

ATHEN. VIII, 335 e. Τί γὰρ τῶν ἐπιτρίψαι δυναμένων παρέλιπεν ὁ καλὸς οὗτος ἔποποιὸς καὶ μόνος ζηλώσας τὸν Σαρδαναπάλλου τοῦ Ἀνακυνδαράξω βίον, ὃν ἀδιανοητότερον εἶναι κατὰ τὴν προσηγορίαν τοῦ πατρὸς Ἀριστοτέλης ἔφη, ἔφ' οὗ τοῦ τάφου ἐπιγεγράφθαι φησὶ Χρῦσιππος τάδε·

1 b CIC. *Tusc.* 5. 35. 101. Quo modo igitur iucunda vita potest esse, a qua absit prudentia, absit moderatio? ex quo Sardana-palli opulentissimi Syriae regis error agnoscitur, qui incidi iussit in busto:

haec habeo quae edi quaeque exsaturata libido  
hausit, at illa iacent multa et praeclara relicta.

quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis non in regis sepulcro inscriberes? haec habere se mortuum dicit, quae ne vivus quidem diutius habebat quam fruebatur.

1 c STRABO 14. 5. 9 p. C. 672. Ἐνταῦθα δ' εἶναι μνήμα τοῦ Σαρδαναπάλλου καὶ τύπον λίθινον συμβάλλοντα τοὺς τῆς δεξιᾶς χειρὸς δακτύλους ὡς ἂν ἀποκροτοῦντα, καὶ ἐπιγραφὴν εἶναι Ἀσσυρίοις γράμμασιν . . . μέμνηται δὲ καὶ Χοιρίλος τούτων· καὶ δὴ καὶ περιφέρεται τὰ ἔπη ταυτί·

## SUL PIACERE

### FRAMMENTI

(= fr. 2 Heitz)

1 a

ATHEN. VIII, 335 e. Che cosa ha mai trascurato questo splendido poeta<sup>1</sup> di ciò che può eccitare l'uomo, egli che solo ha imitato la vita di Sardanapalo, figlio di Anacindarasse, alla cui identificazione Aristotele dice che il nome del padre non concorre quasi per niente<sup>2</sup>? Sulla sua tomba Crisippo dice che stava scritto<sup>3</sup>: ...

CIC. *Tusc.* V, 35, 101. Quindi, come può essere piacevole la vita, se manca di saggezza, se manca di misura? Di qui si vede lo sbaglio di Sardanapalo, il più fastoso re di Siria, che fece scolpire sulla sua tomba: 1 b

questo possiedo che ho mangiato e che la passione sa-  
[ziata ha consumato,  
ma le altre cose, tante e belle, m'hanno abbandonato<sup>4</sup>.

Che cos'altro avresti potuto scrivere, nota Aristotele, sul sepolcro d'un bove, non di un re? Dice di avere da morto quel che da vivo non possedette se non per il tempo che ne godeva.

STRABO XIV, 5, 9. p. C. 672. E qui<sup>5</sup> c'è il sepolcro di Sardana- 1 c  
palo e la sua statua di pietra: egli intreccia le dita della mano destra, quasi per farle crepitare, e c'è la seguente scritta in lettere assire... la ricorda anche Corilo<sup>6</sup> e i versi sono riportati in questa forma:

ταῦτ' ἔχω, ὅσος ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος  
τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

- 1d Cic. *de fin.* 2. 32. 106. Corporis autem voluptas si etiam praeterita delectat, non intellego cur Aristoteles Sardanapalli epigramma tanto opere derideat, in quo ille rex Syriae gloriatur omnes se secum libidinum voluptates abstulisse. Quod enim ne vivus quidem, inquit, diutius sentire poterat quam dum fruebatur, quo modo id potuit mortuo permanere?

FRAGMENTUM DUBIAE SEDIS

1

(R<sup>2</sup> 72, R<sup>3</sup> 83)

ΑΤΗ. *Epit.* 6d. Ἄλλοι δὲ φίλιχθιν τὸν Φιλόξενόν φασιν. Ἀριστοτέλης δὲ φιλόδειπνον ἀπλῶς, ὃς καὶ γράφει πού ταῦτα· ὀδηγοροῦντες ἐν τοῖς ὄχλοις κατατρίβουσιν ὄλην τὴν ἡμέραν ἐν τοῖς θαύμασι, καὶ πρὸς τοὺς ἐκ τοῦ Φάσιδος ἢ Βορυσθένους καταπλέοντας, ἀνεγνωκότες οὐδὲν πλὴν εἰ τὸ Φιλόξενου Δείπνον οὐδ' ὄλον'.

questo possiedo che ho mangiato e che sfrenato<sup>7</sup> ho  
 [compiuto e le gioie d'amore  
 godute, ma le molte e felici cose tutte m'hanno abbandono-  
 [nato.

Cic. *de fin.* II, 32, 106. Se poi ci diletmano i piaceri del corpo, 1 d  
 anche passati, non capisco perché Aristotele schernisca tanto  
 l'epitafio di Sardanapalo, nel quale quel re di Siria si vanta  
 d'aver portato con sé tutte le brame dei piaceri. Quel che da  
 vivo, dice, non poteva avvertire più a lungo di quanto ne  
 godeva, come sarebbe potuto restargli da morto?

FRAMMENTO DI SEDE INCERTA

(= fr. 1 Heitz, fr. 1 Ross, R<sup>3</sup> 83).

1

ATHEN. *Epit.* 6 d. Altri dicono che Filosseno era amante di  
 pesci, Aristotele, invece, ch'era semplicemente 'amante del  
 banchetto'. Egli scrive pure in un punto così: «discutendo tra  
 la gente<sup>8</sup>, perdono la giornata intera in mezzo ai giocolieri<sup>9</sup> e  
 vicino a quelli che navigano dal Fasi e dal Boristene, non  
 avendo letto altro che il *Banchetto* di Filosseno, e neppure  
 tutto».

## NOTE

<sup>1</sup> Il riferimento è ad Archestrato, poeta satirico di Gela, contemporaneo di Aristotele e autore tra l'altro di un Ἡδυπάθεια, ripreso da Ennio. Cfr. M. WELLMANN in P.W. RE. II, 459-60. Nel brano di Ateneo è ricordato insieme a Filenide: cfr. MAAS in P.W. RE. XIX, 2122.

<sup>2</sup> La lezione dei manoscritti è ὄν ἀδιανοητότερον εἶναι κατὰ τὴν προσηγορίαν, che dà un senso ben preciso e che, quindi, dev'essere mantenuta. Generalmente si suole premettere, col Madvig, un ἢ a κατὰ, che sembra richiesto dal comparativo. Così traducono, condividendo la interpretazione che dell'aggettivo dà il Liddell Scott, il Ross «whom Aristotle described as even sillier than the name of his father would suggest», il Gulick (*Athenaei Deipnosophists* IV, p. 25, London 1930: «was sillier even than you would expect from his father's name»), GIANNANTONI, *Aristotele* IV, p. 758 e altri. Ma che significa che Sardanapalo era più sconsiderato di quanto fosse suggerito dal nome del padre? Anakyndaraxes, in realtà, non è il nome proprio del padre di Sardanapalo, ma solo trasposizione in lettere greche dell'espressione Anaka nadu sar Assur (= io, il sublime re di Assur) che suole accompagnare il nome del sovrano nelle iscrizioni cuneiformi (CAUER in P.W. RE. I, 2052). Nessun autore greco ne dà un'interpretazione. Altre correzioni, talune inutili, in WEISSBACH, P.W. RE. 2R. I, 2441-42. Come s'è detto, la frase ha senso pieno nella forma tràdita nei manoscritti. ἀδιανότητος è vocabolo non comune: Aristotele l'usa solo in questo luogo (BONITZ, I.A. 8B 61). S'incontra in PLATO, *Soph.* 238c, e più volte in Epicuro (*Epist. ad Herod.* 47; *ad Pyt.* 97 etc.): significa «non pensabile, non conoscibile, non comprensibile, e dunque, sconosciuto, oscuro etc.». Si badi però alla sfumatura che dà al vocabolo la forma comparativa e al rapporto col nome del padre. Lo Schweighaeuser (*ATHEN. Deipnosoph.* cur. I. Schweighaeuser, Argenterati 1803, III, 238) traduce: «quem obscuriorem reddi adiecto patris nomine Aristoteles dixit» e così pure l'Heitz. Il BERNAYS, *Dialogue* p. 85 traduce: «Aristoteles sage, Sardanapal, der Sohn des Anakyndaraxes, werde durch seinen Vaternamen nur unkenntlicher» e spiega che la menzione del padre nel caso di Sardanapalo non diceva gran che, perché era, il suo, un nome ben noto a orecchie greche, diversamente da quello del padre. Penso si debba riprendere tale interpretazione e rifinirla in quel che

riguarda la conclusione. Si tenga presente l'importanza del nome paterno nel mondo greco. Socrate, capitato in una palestra, sente parlare di un giovinetto, Liside, ch'egli non conosce. «Dev'essere però un giovane, codesto Liside, come sembra, dissi io (*scil.* Socrate): lo desumo dal fatto che, udendo il suo nome, mi è riuscito nuovo». «Già, osservò, (*scil.* il suo interlocutore, Ctesippo) perché non dicono il suo nome, ma lo chiamano ancora con quello del padre — e il padre è molto conosciuto...» «Mi si dica, dunque, di chi è figlio, diss'io». «È il figlio maggiore di Democrate, del demo di Aissone» (PLATO, *Lys* 204e) Cfr. pure *Euthyd.* 278e, in cui Clinia è chiamato «figlio di Assioco» e EURIP. *El.* 930-35. Questi brani, e altri simili, rendono comprensibile il nostro. Sardanapalo è reso più sconosciuto, più oscuro in rapporto al nome del padre, perché in altri casi suole indicare un individuo, nel caso di Sardanapalo non lo fa, giacché egli, per la irripetibilità dei suoi costumi, conosciuti da tutti, si qualificava da sé e non aveva quindi bisogno di altri. Di conseguenza, non la forma del nome più o meno noto alle orecchie greche, ma ciò che si celava dietro, rendeva del tutto superflua l'aggiunta della menzione del padre. Che è in sostanza la spiegazione del Casaubono riportata in SCHWEIGHAEUSER, *Animadv. in Athen. Deipn* IV, p. 506.

<sup>3</sup> L'iscrizione risalente a Crisippo è più lunga di quella di Strabone e di Cicerone. Dice: «ben sapendo che sei nato mortale, soddisfa i tuoi desideri / godendo dei banchetti: quando sarai morto, niente più ti gioverà. / Anch'io, infatti, sono cenere, che ho pur regnato sulla grande Ninive: / questo possiedo che ho mangiato» etc. secondo la versione di Strabone. Riguardo alle diverse iscrizioni poste sulla tomba di Sardanapalo cfr. HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 59. È ovvio, in ogni caso, che i vari autori citino di preferenza i versi che più li interessano.

<sup>4</sup> τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄβρια πάντα λέλειπται. Cic.: «at illa iacent multa et praecara relicta». Il greco realizza l'opposizione tra le due parti dell'epitafio sfruttando nella seconda il perfetto, che indica il perdurare dell'azione: «stanti, restano abbandonate» (da me) e, dunque, non le ho più. Di qui il contrasto «ho» «non ho». Cicerone ha reso la sfumatura con «iacent... relicta», sacrificando il πάντα. Ho cercato di renderla in italiano ricorrendo all'attivo «mi hanno abbandonato» che indica non solo l'azione del lasciare, ma anche la condizione conseguente al lasciare stesso e, dunque, l'impossibilità di instaurare un rapporto qualsiasi tra cose e Sardanapalo.

<sup>5</sup> In Anchiale, città della Cilicia, tra Tarso e Soli, fondata da Sardanapalo: cfr. HIRSCHFELD in P.W. RE. I, 2103-4.

<sup>6</sup> Poeta del tempo di Alessandro il Grande: di lui esaltò da adulatore vita e gesta. Cfr. CRUSIUS in P.W. RE. III, 2361-63.

<sup>7</sup> ἐφύβρισα: sui preverbi di ὑβρίζω cfr. FRISK, *GEW.* II, 954.



<sup>8</sup> δημηγοροῦντες ἐν τοῖς ὄχλοις: δημηγορεῖν è verbo abbastanza comune in Aristotele, usato soprattutto nella *Retorica*, nel significato, chiaramente evidenziato dalle componenti, di parlare al pubblico: «concionem ad populum habeo, verba ad populum facio» (*Theos. Gr. Ling.* sub. v.) e pertanto opposto al consiglio che si dà in privato: cfr. *Rhet.* I, 3, 1358b 10; II, 6, 1384b 33; 23, 1399a 23 etc. Quanto all'espressione ἐν τοῖς ὄχλοις cfr. *Rhet.* II, 22, 1395b 28.

<sup>9</sup> ἐν τοῖς θαύμασι. Non bene il Ross, *Select Fragm.*, p. 63 «they spend the whole day in relating marvels» seguito da GIANNANTONI, *Aristotele IV*, 773 «essi passano la giornata a raccontar meraviglie». Meglio HADOT, in ARISTOTE, *Schubl.*, p. 137 «parmi les montreurs de curiosités». Cfr. THEOPHR. *Characters* ed. JEBB, XVI, 6; VIII, 9; cfr. pure *Caractères* par NAVARRE, Paris 1924, pp. 39-40. Si tratta di giocolieri, prestigiatori e altre figure del genere, tipiche di ogni fiera e festa e che attiravano la gente coi soliti mezzucci, θαύματα, di vomitar fuoco dalla bocca (ATHEN. IV, 129d), inghiottire coltelli (PLUT. *Lyc.* 19) e simili. Cfr. pure XEN. *Symp.* II, 1; PLATO, *Soph.* 224a accenna a una θαυματοποιική. QUINT. *inst. or.* X, 7, 11 parla di *miracula* nello stesso senso.

1.

IL TEMA DEL PIACERE  
NELL'ACADEMIA E NEL PERIPATO

Fulcro della filosofia platonica, s'è detto più volte, è il bene, al quale tutte le cose sono volte. Per ciò esso sottende l'attività tutta dell'uomo assumendo in ciascun campo una sua fisionomia rigorosamente delimitata e rilevata dal contrario a cui si oppone. Così nel *Gorgia*<sup>1</sup> la ginnastica e la medicina procurano il bene vero del corpo, la legislazione e l'amministrazione del giusto procurano il bene vero dell'anima, opponendosi alla truccatura e alla culinaria che carezzano il corpo, alla sofistica e alla retorica che carezzano l'anima, ma non ne promuovono il vero bene. Il rapporto tra le prime e le seconde, e cioè tra le arti e le sedicenti arti è lo stesso che esiste tra bene e piacevole<sup>2</sup>: di qui la necessità di fissarne con sicurezza l'ambito.

Ἡδύ ο ἡδονή è un concetto molto complesso, dal momento che lo si incontra a diversi livelli e in differenti collocazioni — e anch'esso dovette presentarsi molto presto alla meditazione di Platone<sup>3</sup>. Ne è indizio il *Protagora* 351b-58a, un brano che contiene forse il pensiero genuino di Socrate al riguardo<sup>4</sup> e che si pone oggetto di discussione e di costante riferimento per buona parte dell'ulteriore trattazione platonica. Ché alla recisa separazione dei due concetti ripugnava la natura greca di Platone: di qui il tentativo di penetrare sempre più l'essenza dell'uno e dell'altro, in primo luogo di purificare il piacere, di dargli una sua autonomia sganciandolo dal bisogno, e di porlo come un'entità positiva in sé e per sé, degno quindi di essere accostato al bene. Questo, mi sembra, uno dei

fili che unisce il *Liside* al *Filebo*, che è tra gli ultimi dialoghi di Platone e che, proprio dall'esaltazione dell'intelligenza, prerogativa esclusiva di dio, passa ad esaltare la vita mista che per l'uomo, in quanto creatura intelligente e senziente, non può non essere la più completa. Il *Filebo*, quindi, fa posto al piacere, ma a un piacere ben preciso, soprattutto perché puro e, in quanto tale, più atto, ripeto, a disposarsi all'intelligenza<sup>5</sup>.

Si ammetta o no che nel *Filebo* risuoni l'eco d'una discussione realmente avvenuta nell'Accademia sul piacere, esso, comunque, ci presenta le posizioni più importanti che sul tema dell'ἡδονή si contendevano il campo intorno agli anni 360-355 a.C. Posizioni disparate, come dimostrano una lettura del dialogo e la ricca fioritura di scritti che sorse sull'argomento.

Sul piacere scrissero Speusippo (D.L. IV, 4)<sup>6</sup> e Senocrate (D.L. IV, 12)<sup>7</sup>. Sul piacere disse a lungo Aristotele nei libri dell'*Etica Nicomachea*, riprendendo e approfondendo idee e spunti già esaminati altrove, in *EE*, in *MM* e nella *Retorica*. Aveva toccato l'argomento nel *de iustitia*: il fr. 4 Lau. di questo dialogo, s'è visto, (cfr. cap. I, paragr. 6) stabilisce che se il piacere è posto come fine, è distrutta la giustizia e, insieme alla giustizia, ogni altra virtù. Ma anche nel *Protreptico* il piacere compare, data la funzione che ad esso compete nella concezione generale dell'eudaimonia. L'eudaimonia consiste nel contemplare e il contemplare suppone il sentire e cioè la vita dei sensi: ora, l'uno e l'altro comportano un godimento<sup>8</sup>. Inoltre la contemplazione è l'unica occupazione degna dell'uomo libero e libero è chi, secondo l'etica aristocratica di Aristotele, non ha a che fare con lavori banausici: anche per questo lato, il contemplare comporta un godimento. Il che lascia intendere come Aristotele non fu nemico del piacere, qualora fosse inteso nel modo in cui si doveva e cioè come doveva intenderlo un uomo capace di contemplazione<sup>9</sup>. Quindi ritengo che non si trovino in Aristotele, nemmeno nelle prime opere, certe tendenze pessimistiche che si sono volute vedere, evidenziando unilateralmente talune espressioni e piegandole a un'interpretazione preconcepita. Penso in primo luogo all'*Eudemo*<sup>10</sup>, che è stato appunto presentato come il documento del pessimismo aristotelico. Mi chiedo come potesse disprezzare la vita e ciò che la vita rende degna d'essere

vissuta chi scrive: «è chiaro pertanto che anche il piacere derivante dal pensare e dal contemplare è quello che di necessità o solo o soprattutto proviene dal vivere. Quindi il vivere con piacere e il godere in senso vero spettano o solo o soprattutto ai filosofi. L'attività dei nostri pensieri più veri e che è riempita dalle realtà più vere e conserva per sempre stabilmente la perfezione che riceve, questa è tra tutte le attività la più produttrice di gioia. Di conseguenza, anche al fine di godere i piaceri veri e buoni devono filosofare quanti hanno intelligenza». Tale posizione, fissata nel *Protreptico*<sup>11</sup>, non è isolata. In PLUT. *Mor. (de tranquill. 447c = de philos. fr. 14 Ross)* dopo avere esaltato la magnificenza del cosmo, tempio venerando e divino, dopo avere celebrato la grandezza dell'uomo che entra nel cosmo mediante la nascita, Aristotele puntualizza l'importanza della vita, la quale, in quanto è iniziazione ai misteri divini, dev'essere colma di serenità e di contentezza (εὐθυμίας δεῖ μεστόν εἶναι καὶ γῆθους). Ugualmente in *Eth. Eud. I, 5*: viene evidenziato il lato negativo della vita, che potrebbe far preferire all'esistenza il rifiuto dell'esistenza: le malattie, le offese atmosferiche, i piaceri non belli, le tante cose che si subiscono contro voglia, la volgarità dei piaceri erotici o del nutrimento, che rendono l'uomo simile alle piante e agli animali. E tuttavia ci sono piaceri i quali hanno un'attrattiva irresistibile e una consistenza non sottovalutabile: sono i piaceri che vengono dal conoscere, γινώσκειν, e dal guardare, βλέπειν: (1215b 32). Essi non solo danno un motivo alla vita, ma la dischiudono al bene, e, insieme, giustificano la ricerca sul vero significato del piacere e sul suo difficile ma sicuro rapporto col bene. Questo bene sta nella parte razionale dell'anima, sulla quale deve puntare chi vuole avere una spiegazione di quei mali e una medicina che li curi: proprio quella parte rende l'uomo capace di contemplare e, dunque, fonda la vita e l'accettazione della vita, così com'è, coi mali e i beni. Di qui prende spicco il richiamo di Anassagora che a chi gli chiedeva perché l'essere fosse preferibile al non essere, rispose: «per contemplare il cielo e l'ordine esistente nel mondo tutto»<sup>12</sup>. Tale risposta, che Aristotele fa sua, è sintomatica.

D'altronde nell'*Eth. Eud.* si esalta la virtù<sup>13</sup>, la quale ha a che fare coi piaceri e coi dolori, e la particolare concezione

della virtù che non è innata ma un preciso «stato abituale» diretto a un determinato fine è incompatibile con visioni pessimistiche e fatalistiche<sup>14</sup>. Lo stretto nesso virtù-piacere torna in *Eth. Nic.* II, 3, 1104b 3 sgg. ed è un punto fisso nel pensiero di Aristotele. Di qui, ripeto, la necessità di leggere in maniera attenta e rispettosa dell'insieme certi brani che in apparenza presentano una visione della vita pessimistica e rinunciataria. Aristotele non fu mai né l'uno né l'altro<sup>15</sup>. Non per niente anch'egli si affaticò sul problema dell'ἡδονή. Le due trattazioni più complesse che ne abbiamo sono *EN.* VII, 12-15 e *EN.* X, 1-5. Non entro nelle lunghe discussioni che si sono avute al riguardo<sup>16</sup>, ma è certo che se svolgimento c'è tra le due posizioni, esso non muove da un ripudio del piacere a una sua accettazione. Meglio si può dire che, mentre in *EN.* VII l'attenzione dello scrittore è tutta tesa a discutere e a criticare la posizione di altri, soprattutto di Speusippo, onde la sua appare solo di sfuggita, in *EN.* X chi scrive bada sì a rilevare i limiti delle posizioni avversarie, ma, ben più, a presentarne un'altra, la propria, articolandola sui concetti che stanno a base della sua filosofia. Arriviamo così a comprendere la definizione famosa di *EN.* X, 4, 1174b 31 sgg.: «il piacere perfeziona l'atto, ma non come lo perfezionerebbe una disposizione immanente al soggetto, ma come un fine che sopravviene, al pari che agli uomini nel fiore dell'età sopravviene la bellezza». Una tale definizione non si trova *iisdem verbis* in *EN.* VII, ma non si può negare che qualcosa di simile si ricavi dagli spunti sparsi qua e là<sup>17</sup>.

All'elaborazione d'una sua dottrina sul piacere Aristotele fu spinto da molteplici motivi: la tesi di Eudosso, la lezione di Platone, le discussioni testimoniate dal *Filebo*, le posizioni di Speusippo e di Senocrate, le sue stesse meditazioni, in particolare sui concetti di γένεσις e di ἐνέργεια<sup>18</sup>, strettamente legati a φύσις: soprattutto ἐνέργεια sublima l'uomo in quel che ha di più grande e sublima dio che in *Met.* XII, 7, 1072b 16 è rappresentato in possesso d'una attività ch'è anche piacere<sup>19</sup>.

Dall'Academia l'esame dell'ἡδονή passò nel Peripato. Teofrasto scriverà più opere sul piacere<sup>20</sup>: così pure Stratone di Lampsaco<sup>21</sup>, Eraclide pontico<sup>22</sup>, Aristosseno e Clearco<sup>23</sup>, rendendo in tal modo più vario il concento di voci che sull'argomento s'era levato.

## 2.

## IL ΠΕΡΙ ΗΛΟΝΗΣ DI ARISTOTELE

Il catalogo di Diogene Laerzio n. 66 ricorda un'opera intitolata secondo i codd. Βν περὶ ἡδονῆς, secondo L περὶ ἡδονῶν<sup>24</sup>. Tale lezione è condivisa dal Rose<sup>25</sup>, rifiutata dall'Heitz e dal Moraux<sup>26</sup>. Quest'ultimo<sup>27</sup> spiega con molta acutezza la sequenza dei quattro titoli:

- 66 περὶ ἡδονῆς α΄;  
 67 προτάσεις α΄;  
 68 περὶ ἔκουσίου α΄;  
 69 περὶ καλοῦ α΄;

osservando che 66, 68 e 69, scritti di etica e quindi non ben collocati in un blocco di opere di dialettica, fossero trattati in maniera particolare, come dimostra προτάσεις, che apparentemente è un titolo, mentre in realtà serve a indicare il carattere generico dei tre scritti. Προτάσεις<sup>28</sup> qui non è molto diverso da θέσεις: si tratta, in generale, di opinioni su un determinato argomento, opinioni comuni o opinioni risalenti ai filosofi, le quali costituivano il punto di partenza per una discussione. La presenza di tali προτάσεις si avverte anche nei primi capitoli dell'*Eth. Eud.*, i quali quindi dovettero essere vicini al περὶ ἡδονῆς. Per il suo particolare carattere, però, l'opera del n. 66 non va confusa col περὶ ἡδονῆς del n. 16, che è oggetto della nostra ricerca e corrisponde all'omonima ricordata al n. 15 del catalogo anonimo<sup>29</sup>.

Sotto tale titolo l'Heitz raccoglie due frammenti: il primo è tolto da ATHEN. *Epit.* I, 6, il secondo da ATHEN. VIII, 335f, completato dai brani di CIC. *tusc. disp.* V, 35, 101 e *de fin.* II, 32, 106. L'Heitz<sup>30</sup> giustifica la sua scelta con queste ragioni: «quae sequuntur fragmenta ad nullum aptius referri posse puto librum quam ad dialogum περὶ ἡδονῆς. Philoxeni dictum ipse Aristoteles in *Eth. Nicom.* III, 10, 9 tangit, ubi de voluptate loquitur (cfr. *Eth. Eud.* III, 2; *Probl.* XXVIII, 7). Sardanapali vero mentionem Theophrastus in dialogo περὶ ἡδονῆς fecerat, teste Athenaeo XII, p. 511 C. Cfr. quae e dialogo Heraclidis Pontici περὶ ἡδονῆς apud eumdem leguntur p. 512 A».

Per il Rose<sup>31</sup> i due frammenti non apparterrebbero al *περὶ ἡδονῆς*, bensì al *περὶ δικαιοσύνης*: di conseguenza il Rose non recensisce nelle sue raccolte di frammenti nessun'opera dal titolo *περὶ ἡδονῆς*. In *Arist. Ps.* p. 87 difende la sua posizione appellandosi ai dialoghi che sugli stessi temi della giustizia e del piacere avevano redatto altri peripatetici, in primo luogo Eraclide Pontico che, al pari di Aristotele, scrisse un *περὶ δικαιοσύνης* e un *περὶ ἡδονῆς* e in tali trattazioni non si restringe a studiare il piacere e la giustizia, ma amplia la ricerca e tenta di cogliere rapporti tra l'un tema e l'altro, di guisa che nel primo si trovavano accenni al secondo e vice versa: pertanto nel *περὶ ἡδονῆς* si esaminavano questioni attenenti alla giustizia, nel *περὶ δικαιοσύνης* questioni attenenti al piacere. «Quod igitur de voluptate in hoc quoque libro (*scilicet* nel *περὶ δικαιοσύνης*) disseruit, id mihi causae fuit ut ea quoque fragmenta, quae si ipsa per se spectes, perdito *περὶ ἡδονῆς* libro facile concedas, inter librorum de iustitia reliquias apponere maluerim». D'altronde il *περὶ δικαιοσύνης* fu molto più conosciuto di altri dialoghi e per la mole e per l'importanza dell'argomento.

Quel che s'è detto del rapporto bene-piacere, ossia giustizia-piacere potrebbe giustificare la posizione del Rose, se altri motivi, come vedremo, non la rendessero molto problematica. Potrebbe giustificare pure, ma in senso contrario, la posizione di Zeller, secondo cui *Plut. de stoic. repug.* 1040e apparterrebbe al *περὶ ἡδονῆς*, non al *περὶ δικαιοσύνης*. La supposizione di Zeller è stata criticata dal Bernays<sup>32</sup>, il quale osserva che dal contenuto è bensì difficile stabilire l'esatta appartenenza del frammento, ma se si pensa al modo di lavorare degli antichi, e soprattutto d'un poligrafo come Crisippo, è verisimile supporre che egli in un'opera intitolata *περὶ δικαιοσύνης* abbia riportato e discusso posizioni di altri scrittori, tratte da opere dello stesso titolo. Con ciò il brano plutarcheo era riportato definitivamente al *περὶ δικαιοσύνης*, come del resto abbiamo fatto: cfr. π. δικαιοσύνης fr. 4 Lau.

Per tornare ai due brani elencati dall'Heitz, Ross<sup>33</sup> ritiene il secondo appartenente al *Protrettico*, mentre a proposito del primo scrive<sup>34</sup>: «Rose places this fragment under the work *On Justice*, but it seems to have no connexion with that subject. It

is in connexion with the love of bodily pleasures that Philoxenus is mentioned in *Eth. Eud.* 1231a 5-17 and alluded to in *Eth. Nic.* 1118a 32-b1, so that the description of him as a dinner-lover is more likely to have occurred in the dialogue *On Pleasure*. In what work of Aristotle the words actually quoted by Athenaeus occurred, it is impossible to say». Di qui sembra dedursi che il frammento di Aristotele «discutendo tra la gente... e neppure tutto» e l'appellativo «amante del banchetto» dato a Filosseno, si trovassero (o potessero trovarsi) in opere diverse.

Come si vede, non c'è concordia nelle posizioni esaminate e non ha tutti i torti lo Zeller, quando scrive<sup>35</sup>: «non possiamo neppure giudicare se il περί ἡδονῆς fosse un dialogo, dato che non c'è arrivato niente». Sarà bene quindi approfondire le prove addotte dagli studiosi a sostegno delle proprie posizioni e verificare, insieme, quale di tali posizioni possa essere ancora ragionevolmente difesa.

Cominciamo col fr. 1 Lau. nelle sue quattro espressioni (= fr. 2 Heitz). Fa veramente parte del *Protrettico*? La supposizione è condivisa da Jaeger<sup>36</sup>, in seguito a confronto del brano con *EE* I, 5, da Bignone, da Walzer<sup>37</sup>, e, s'è visto, ripresa da Ross. Il Düring<sup>38</sup> ha studiato attentamente il problema e ha rilevato con maggiore precisione i rapporti tra *EE* e *Protrettico*. Ci sono innegabili punti di contatto tra le due opere ma ci sono pure differenze e, quanto ai primi, non si deve dimenticare che talune espressioni, per la loro natura, in quanto cioè fissavano posizioni comuni dell'Academia, potevano trovarsi in più d'un'opera. Tale osservazione deve rendere gli studiosi cauti nel parlare di citazione di un libro in un altro. D'altronde la polemica antiedonistica si può spiegare in uno scritto dedicato allo studio dell'etica (così Sardanapalo compare non solo in *EE*, ma anche in *EN* I, 3, 1095b 22) e più particolarmente al piacere: meno si comprende in un protrettico, poiché i protrettici per loro natura non sono polemici, nota Düring<sup>39</sup>, e dovevano illustrare soprattutto la bellezza del fine che proponevano. Il Düring ridimensiona pure opportunamente l'antiedonismo che il Bignone vuole scorgere nel *Protrettico* e cerca di dimostrare come talune asserzioni sull'ἡδονῆ, che sembrerebbero a tutta prima in contrasto tra loro, si



spiegano studiando sia il particolare punto di vista dal quale l'ἡδονή stessa è considerata, sia, ancora, il fine che l'opera voleva raggiungere<sup>40</sup>. Ciò posto e posto insieme che per il Düring i frammenti di Giamblico costituiscono il grosso del *Protrettico*, è logico che egli rifiuti in blocco il topos Sardanapalo<sup>41</sup>. Neppure Berti lo recensisce nella sua edizione del *Protrettico*<sup>42</sup>. Si potrebbe aggiungere un altro argomento a rincalzo di tale tesi. L'Hadot<sup>43</sup> ha notato che su 17 frammenti di dialoghi aristotelici conservatici da Ateneo, ben 12 si riportano al *Simposio*: degli altri cinque, uno lo si aggancia al περὶ ποιητῶν, esplicitamente nominato, un secondo con buone probabilità al περὶ εὐγενείας, un terzo, anche questo con buone probabilità all'*Erotico*, un quarto al περὶ ἡδονῆς (è il fr. 1 Ross, che nella presente raccolta è relegato tra i frammenti di dubbia collocazione) e, infine, il quinto, di cui stiamo discutendo, al *Protrettico*. Ammessa quest'ultima attribuzione, ne verrebbe che un'opera dell'importanza del *Protrettico* sia ricordata da Ateneo una volta sola, una constatazione che non può non lasciare perplessi, se si pensa all'articolazione dei volumi di Ateneo e alle tante possibilità di citazione che gli offriva uno scritto come il *Protrettico*.

Tutto ciò dimostra la debolezza della posizione tenuta da Jaeger, Bignone, Walzer, Ross. Esaminiamo ora quella del Rose, per il quale i due frammenti potrebbero essere parte del περὶ δικαιοσύνης. L'osservazione del Rose, s'è visto, è *a priori* accettabile, dato il rapporto giustizia-piacere, per cui l'un tema poteva essere svolto in concomitanza con l'altro. Il difficile, però, è dimostrare che la trattazione dei due temi si avesse proprio nel περὶ δικαιοσύνης e non invece nel περὶ ἡδονῆς. Questo soprattutto a proposito del fr. 2 Heitz (= fr. 1 Lau): tra i brani ivi citati c'è Cicerone, *de fin.* II, 32, 106, nel quale si osserva come non abbia assolutamente ragione la critica che Aristotele muove all'epitafio di Sardanapalo, posto che il piacere dei sensi, anche se passato, rallegrì. Il sottinteso del ragionamento sembra essere che tale piacere si esaurisce nell'attimo stesso in cui lo si sperimenta: esaltarlo significa esaltare l'attimo e, implicitamente, disattendere il passato e il futuro — e Cicerone in entrambi i passi delle *Tusculanae* e del *de finibus* lo rileva, appellandosi alle parole stesse dello Stagirita:

«quae ne vivus quidem diutius habebat quam fruebatur...» «quod enim ne vivus quidem... diutius sentire poterat quam dum fruebatur». È difficile stabilire se l'osservazione di Aristotele sia in polemica con qualcuno<sup>44</sup>, ma è certo che in lui la tesi relativa al piacere ricordato o atteso, dei sensi o dell'anima, non poteva essere soltanto formulata: era argomento di notevole importanza, come appare nell'*Etica* e, ben più, in *Retorica* I, 11 che l'affronta da vicino e conclude che si può in qualche modo godere del ricordo del piacere passato e, inoltre, dell'attesa del piacere futuro, anche per i piaceri del corpo. Infatti, per tali piaceri l'attesa o il ricordo sono entrambi realizzati dall'immaginazione e l'immaginazione è una «sensazione debole» (*Rhet.* I, 11, 1370a 28). Questo rende possibili le due operazioni. Cicerone, pertanto, evidenziando un punto solo della dinamica del piacere, non l'esamina nella sua completezza, anche se lascia chiaramente capire il suo pensiero opponendo al piacere materiale qualcosa di più alto, i «trofei» di G. Mario e le «fatiche» dell'Africano, atte a procurare su un piano diverso e più vero il piacere che altri si illudeva di chiedere ai sensi. E in ciò forse seguiva Aristotele, il quale, pur non trascurando il piacere materiale, di cui riconosceva in determinati momenti la necessità, non poteva poi non dare la preferenza all'altro, al piacere dell'anima razionale, sul quale si soffermano a lungo, e non senza valido motivo, i primi suoi scritti, in particolare l'*EE.* e il *Protreptico*.

Teofrasto, poi, in un brano del suo *περὶ ἡδονῆς*<sup>45</sup> cita insieme Smindiride e Sardanapalo, opponendoli a Aristide. «Nessuno dice piacevole la vita di Aristide, ma quella di Smindiride il sibarita e di Sardanapalo. Eppure, per quanto riguarda la fama, dice Teofrasto nel *περὶ ἡδονῆς*, Aristide non fu ugualmente splendido, ma non cercò l'effeminatezza come quelli...». Chi pensi al carattere fundamentalmente simile di alcune opere di Teofrasto e di Aristotele<sup>46</sup>, tanto che nel catalogo di Diogene Laerzio sono accostate tra loro, (forse presentavano un impianto uguale, forse una trattazione uguale) può misurare la forza del confronto. Ciò lascia supporre che uno studio tanto preciso sul piacere si dovesse trovare più in un *περὶ ἡδονῆς*, dedicato esclusivamente all'argomento, che non in un *περὶ δικαιουσῦνης*, in cui la trattazione sul piacere dovev'essere di necessità ristretta. Né vale

appellarsi alla maggiore ampiezza del *περὶ δικαιοσύνης* per affermare che l'opera più grande abbia attratto i temi dell'altra, illogico essendo il contrario. Proprio la tanto scarsa conoscenza che abbiamo e dell'una e dell'altra ci impedisce un tale ragionamento.

Quanto a 1 Heitz (= *fragmentum dubiae sedis Lau*), c'è da osservare che per illustrare il contrasto tra giustizia e utile, inteso secondo l'opinione comune, e, quindi, per dare un esempio di ingiustizia, Aristotele ricorre nel *περὶ δικαιοσύνης* (fr. 2 Lau) non al platonico esempio di Gige, ma a un molto meno noto Euribato: perché non avrebbe seguito lo stesso criterio per illustrare una vita di piacere? Per questo non è irragionevole ritenere che Filosseno «amante del banchetto» più che personaggio di un *περὶ δικαιοσύνης* fosse l'eroe d'un *περὶ ἡδονῆς*. Era forse l'amore per la concretezza a fargli scegliere gli esempi di tra i contemporanei, nonostante quelli degli antichi. Filosseno e Sardanapalo: c'è tra i due la stessa differenza esistente tra simbolo e individuo, e mentre il simbolo va usato quando si vuole indicare una determinata forma, un determinato tipo di realtà, l'individuo va introdotto quando si vuole scendere in mezzo alle cose, tra gli uomini in carne e ossa, coi loro vizi e i loro difetti. La loro menzione pertanto corrisponde a istanze diverse e niente esige che fossero nominati insieme: potevano esserlo e potevano non esserlo. L'uno si giustifica da sé, senza la compagnia dell'altro. Questo per quanto riguarda Filosseno «amante del banchetto». Ma c'è in 1 Heitz una seconda parte costituita dal brano vero e proprio riferito ad Aristotele: «discutendo tra la gente... e neppure tutto». Se si ammette (e lo vedremo più avanti) che le due parti di 1 Heitz sono tolte dallo stesso scritto, se si dimostra poi che non si può fissare la vera identità di tale scritto, nonostante la menzione di Filosseno «amante del banchetto», è chiaro che, come non si può collocare il frammento sotto il *περὶ ἡδονῆς*, così non lo si può collocare sotto il *περὶ δικαιοσύνης*.

Quel che s'è detto può spiegare la collocazione che ho dato ai frammenti. Il fr. 2 Heitz è diventato primo e unico frammento del *περὶ ἡδονῆς*: ho solo aggiunto ai tre brani dell'Heitz un quarto tolto a Strabone XIV, 5, 9 che l'Heitz

riporta in nota. 1 Heitz è l'unico frammento di sede incerta: l'ho citato per avere una base di discussione su un argomento che ha la sua importanza: tentarne un'attribuzione credo sia impossibile. Quanto al senso di 2 Heitz (= 1 Lau) mi pare sufficientemente illustrato da quel che si è detto e dalle note apposte ai quattro brani. In essi si fissa la vera natura del βίος ἀπολαυστικός, nel senso più preciso indicato da Aristotele in *EE*. I, 4, 1215b 1 sgg.: vita non certo di uomini, ma di bestie. Il riferimento alle bestie ricorre pure in *PLATO*, *Phil.* 67b — e non più che bestia era Sardanapalo. La descrizione serviva forse da base alla critica che di tale βίος Aristotele doveva fare: di qui il facile passaggio all'ulteriore ricerca di altre forme di vita, ciascuna con le sue caratteristiche e i suoi piaceri. Se si ammette che, come si vede nel *Protreptico*, Aristotele accettasse una scala di valori, realizzati ciascuno da una facoltà diversa, ciascuno con una sua fisionomia e un suo piacere, non è difficile supporre quale fosse la conclusione di tutto l'esame: a vita migliore piacere migliore, una posizione che resterà ferma per tutto il *Corpus*.

## 3.

## FILOSSENO

Veniamo adesso al fr. 1 Heitz ed esaminiamo anche qui i motivi che si sono addotti per dargli una collocazione. Il brano dell'*EN*. III, 13, 1118a 23-b1 studia l'intemperanza la quale ha per oggetto soprattutto le cose che rientrano sotto i due sensi del tatto e del gusto. Venendo a fissare il rapporto gusto: intemperanza, Aristotele sottolinea come è mediante il contatto dei sensi che l'intemperanza si esplica, anche nel gusto. Gli intemperanti gioiscono «di ogni godimento che si realizza mediante il contatto e nei cibi e nelle bevande e in quelli che si dicono piaceri d'amore. Per ciò, conclude, c'era uno, un goloso, che si augurava di avere il collo più lungo d'una gru, in quanto il suo piacere era nel contatto». Ἡῤῥατό τις ὀψοφάγος ὤν: ὀψοφάγος è colui che mangia il

companionico senza pane e cioè, come si ricava da una scenetta descritta da XEN. *Mem.* III, XIV, 2-4, il tipico ghiottone.

Chi sia costui, in *EN.* non è detto, ma in *EE.* III, 2, 1231a 16-17, sempre a proposito dell'intemperanza si legge: «perciò i golosi non si augurano di avere la lingua lunga, ma piuttosto il collo di gru, come Filosseno, figlio di Erisside». Il rimando è troppo chiaro perché si debbano nutrire seri dubbi sull'identificazione del τῆς di *EN*<sup>47</sup>. La menzione di Filosseno torna in *Problem.* XXVIII, 7. Si fa la distinzione tra ἀκρατεῖς e ἀκόλαστοι: i primi sono gli intemperanti, che non si sanno dominare nei piaceri della gola e del tatto, mentre gli altri sono gli incontinenti, che non si sanno dominare nei piaceri d'amore: «...la dolcezza dei piaceri riguardanti il cibo risiede parte nella lingua, parte nella gola e per questo anche Filosseno si augurava di avere la gola d'una gru»<sup>48</sup>.

Nei tre brani ricorre lo stesso Filosseno, figlio di Erisside, anche se la paternità è fissata solo in *EE*: egli è il voluttuoso che vuole sfruttare fino all'estremo le proprie capacità gustative, esclusivamente in vista del piacere. La storiella del collo di gru, proprio per la sua enormità, si divulgò ben presto dovunque. Così un Filosseno è ricordato da Aristofane in *Nub.* 686, insieme a Milesia e ad Aminia: lo scoliaste annota che i tre vengono attaccati per la loro effeminatezza<sup>49</sup>. In *Vesp.* 83-84 si accenna a chi è φιλόξενος, è, cioè, colpito da una speciale forma di malattia, che consiste nell'essere «amante degli ospiti» e si evidenzia che Filosseno è cinedo. La simiglianza dell'accusa quale compare nei due brani, fa supporre che si tratti della stessa persona<sup>50</sup>. In *Ran.* 934 è ricordato un Erisside, figlio di Filosseno, in quanto brutto e sgraziato, chiosa lo scoliaste<sup>51</sup>: potrebbe essere Erisside iunior, figlio di Filosseno e nipote di Erisside senior, dato che anche in Grecia c'era l'abitudine di rinnovare nei nipoti il nome dei nonni: avremmo quindi un'altra menzione dell'eroe di *EE*, di *EN*, e dei *Problemi*. Filosseno di Erisside fu discepolo di Anassagora e, per questo, oggetto d'un attacco del socratico Eschine, che dalla perversità e golosità del discepolo criticava l'insegnamento del Maestro<sup>52</sup>.

Di un ditirambografo di nome Filosseno fanno menzione non pochi scrittori greci tra i quali, come vedremo, Aristotele

nella *Poetica* e nella *Politica*, e Aristofane che in *Plut.* 290 sgg. presenta una parodia del *Ciclope*<sup>53</sup>.

Infine, per quanto ci riguarda, nel frammento citato di Ateneo si accenna a un Filosseno, autore di un *Deipnon*: neppure di tale Filosseno si menziona la paternità.

Di qui la questione del rapporto tra questi tre Filosseni, questione complicata non poco, perché la tradizione è confusa in proposito. Per cercare di risolverla, dobbiamo riportarci a un brano di Ateneo I, 5b-7a, nel quale si recensiscono tre Filosseni, tutti più o meno ghiottoni e raffinati e noti per la loro mollezza: un Filosseno di Leucade, un Filosseno di Citera e un Filosseno figlio di Erisside.

Cominciamo a considerare i primi due.

Il Filosseno di Leucade è autore di un *Deipnon*, menzionato da Platone il comico<sup>54</sup>. Di quest'opera in esametri Ateneo cita non pochi versi: dice che da lui presero nome certe focacce, le cosiddette focacce filossenie<sup>55</sup>, φιλοξένιοι πλακοῦντες, e che abituava mani e bocca alle cose bollenti, perché potesse toccare e trangugiare più presto degli altri le pietanze che i cuochi gli presentavano appena tratte dal fuoco.

Del Filosseno di Citera<sup>56</sup> si raccontano storielle miranti a rilevare le stesse caratteristiche di ghiottone: egli, nota Ateneo a I, 6a, era ditirambografo: l'inizio di uno di tali ditirambi è riportato da Ateneo stesso: Γάμει, θεῶν λαμπρότατε. A IV, 146f sgg. Ateneo cita un lungo brano tolto da un componimento intitolato anch'esso *Deipnon*, e attribuito a Filosseno di Citera, sia pure sotto condizione. È immesso così: «Filosseno di Citera nell'opera intitolata *Deipnon*, se è questo (*scil.* Filosseno) che ricorda anche il commediografo Platone nel *Faone*, e non Filosseno di Leucade: εἶπερ τούτου καὶ ὁ κωμωδιοποιὸς Πλάτων ἐν τῷ Φάωνι ἐμνήσθη καὶ μὴ τοῦ Λευκαδίου Φιλοξένου». La frase non è pienamente perspicua<sup>57</sup>. Potrebbe presentare difficoltà τούτου. A chi si riferisce, al *Deipnon* e cioè alla composizione di Filosseno, o a Filosseno? Il problema ha la sua importanza. La contrapposizione τούτου . . . καὶ μὴ τοῦ Λευκαδίου Φιλοξένου lascia intendere che il dimostrativo indichi la persona. D'altronde, se τούτου indicasse l'opera ricordata da Ateneo a I, 5b, ne deriverebbe che alla stessa opera apparterrebbero i versi indicati a I, 5b sgg. e a

IV, 146f sgg., il che, vedremo, crea non una difficoltà. Ma non si può escludere totalmente tale possibilità, purché nella seconda parte dell'espressione καὶ μὴ τοῦ Λευκαδίου Φιλοξένου si sottintenda un pronome dimostrativo riferito all'opera e lo si riporti a τούτου. Il brano andrebbe allora inteso: «se è quest'opera (scil. il *Deipnon*) che ricorda anche il commediografo Platone nel *Faone* e non [quella] del Filosseno di Leucade». Mi sembra più accettabile la prima interpretazione, anche se la seconda non sia da rifiutarsi del tutto.

IV, 146f si richiama in qualche modo a Athen. I, 5b, in cui si cita il *Deipnon* di Filosseno di Leucade con queste parole: τοῦ Φιλοξένου δὲ τοῦ Λευκαδίου Δείπνου Πλάτων ὁ κωμικὸς μέμνηται. Ciò posto, vediamo di cogliere meglio il senso dell'espressione εἶπερ τούτου κτλ. che è, in sostanza la chiave di volta per penetrare il pensiero di Ateneo. Fissiamo, intanto, qualche punto sicuro.

1. A I, 5b si cita un *Deipnon*, sulla cui paternità non c'è dubbio: risale a Filosseno di Leucade. A IV, 146f sgg. si cita un *Deipnon*, del quale, però, dalle parole di Platone comico, Ateneo non riesce a stabilire con esattezza la paternità. È del Filosseno di Leucade o del Filosseno di Citera? E se del Filosseno di Leucade, è lo stesso già citato a I, 5b? La nuova citazione non mette, forse, in crisi quanto Ateneo ha già affermato sulla paternità del primo *Deipnon*, ma, per lo meno, prospetta l'eventualità dell'esistenza d'un'altra opera, dal titolo uguale, di cui però gli sfuggiva l'autore. Strano è che Ateneo non abbia approfondito il problema, tentando di chiarirlo e di arrivare a una qualche soluzione: ha soltanto registrato il dubbio, ritenendolo forse insuperabile.

2. Il *Deipnon* citato a I, 5b e l'altro citato a IV, 146f, al di là del parere di Ateneo, erano due opere diverse, come dimostra, oltre il resto, la differente natura dei versi in cui erano calati, il primo il *Deipnon* di I, 5b in esametri, l'altro in dattilo-epitriti. In effetti il primo è tratto da un manuale di culinaria e solo in senso lato si può intitolare *Deipnon*: non senza motivo Platone comico lo definisce Φιλοξένου καινή τις ὄψαρτυσία, un nuovo libro di cucina di Filosseno, un manuale di gastronomia, ὄψαρτυσία essendo preparazione di

vivande. Vi si davano, dunque, ricette per preparare pietanze gustose, appetitose, non comuni, senza dimenticare il lazzo sconcio, il sottinteso scurrile. L'altro, invece, citato a IV, 146f, e che più avrebbe diritto di far parte di un *Deipnon*, si allinea alle descrizioni di banchetti che percorrono la storia della poesia greca a cominciare da quello famoso di Senofane. È l'esaltazione vibrante del bere e del mangiare in un banchetto straordinario: trascorrono in una visione fantasmagorica, allucinante, pesci d'ogni genere e forma: seppie, torpedini, polipi, squilli, e altri, difficili a identificarsi, presentati in tanti modi, bolliti, arrostiti, annegati nella salsa e poi capretti, agnelli, lepri, polli, fagiani, pernici e pane e miele e formaggio e tant'altro ben di dio. Chi racconta ha preso parte al banchetto e si esalta nel raccontare. Il Wilamowitz<sup>58</sup> nota certa mancanza di colore nel dettato: di qui l'idea che il carne fosse fatto apposta per la recitazione al suono della cetra, per cui lo potevano sfruttare tutti i ghiottoni che il narratore impersonava in se stesso: essi soli potevano cogliere il divino in un gongro, e pensare che gli dèi si diletano di interiora di animali: essi soli riporre la felicità nell'assaggiare ogni portata e nel non lasciarne alcuna.

Siamo, dunque, in presenza di un ὄψαρτυσία, il brano di I, 5b, e di un *Deipnon* vero e proprio, quello di IV, 146f — e così li chiameremo in seguito per distinguerli. Va aggiunto che la descrizione del *Deipnon* è abbastanza corposa, tanto che costituisce il grosso della ricostruzione del *Deipnon* stesso<sup>59</sup>. Esile, invece, è l'ὄψαρτυσία<sup>60</sup>. Insomma, la consistenza, l'ispirazione, il lessico, la metrica dei due brani è tale che avalla quanto s'è detto sulla diversità delle due opere: niente, invece, si può dire sulla personalità dei due autori.

3. A un Filosseno, figlio di Erisside, di cui non si stabilisce nessun rapporto né con l'uno né con l'altro dei due Filossemi precedenti, e che quindi va considerato terzo, è consacrato il seguito del brano di Ateneo 6b-d, cap. 10. La trattazione è immessa in tal guisa: «Teofilo dice: 'e non (la penso) come Filosseno, figlio di Erisside: egli, lagnandosi della natura per quel che riguarda la possibilità di godere, un giorno si augurò di avere il collo di gru'. Ma allora bisognava piuttosto



cercare di diventare addirittura un cavallo o un bove o un cammello o un elefante, perché così le gioie e i piaceri sarebbero di gran lunga più grandi e intensi, dato che il godimento è in rapporto alla capacità». Si badi: in primo luogo c'è la fonte della notizia, Teofilo, Θεόφιλος, che il Wilamowitz vorrebbe correggere in Teofrasto, Θεόφραστος, posto lo stretto nesso tra Aristotele e Teofrasto, tra le opere dell'uno e quelle dell'altro. La correzione non piace ai più recenti studiosi di Ateneo: secondo Desrousseaux-Astruc<sup>61</sup> Teofilo potrebbe essere lo storico che Giuseppe Flavio (*c. Apion. I, 23, 216*) e Plutarco (*Mor. 313c*) ricordano più d'una volta. Sarebbe stato discepolo di Zenodoto, vissuto alla fine del III sec. Anche l'Edmonds<sup>62</sup> mantiene la lezione Teofilo. Sia Teofilo, com'è probabile, sia Teofrasto, la notizia di Ateneo ha una ben precisa fonte. C'è, in secondo luogo, la specificazione del personaggio di cui si parla, il nome del padre: gli altri due Filosseni erano indicati dalla loro città.

Se esaminiamo il brano di Ateneo 6b-d, notiamo che Filosseno di Erisside appare all'inizio e alla fine: la parte centrale è occupata da divagazioni, anche se legate al tema generale secondo uno schema non raro in Ateneo. In effetti al brano citato, che segna l'inizio della trattazione, ne segue un altro in cui si accenna allo stesso desiderio di Filosseno, riportato però ad altra persona: «Ma Clearco<sup>63</sup> scrive che Melantio ebbe tale desiderio: 'pare che Melantio fu più intelligente di Titono: questi, avendo bramato l'immortalità, dondola sospeso in aria in un talamo nuziale, privato dalla vecchiaia di ogni voluttà: invece Melantio, bramoso d'ogni piacere, desiderò di avere la gola di un uccello dal lungo collo, perché potesse gustare il più possibile il piacere'. S'intreccia a questa un'altra storiella, tratta sempre da Clearco<sup>64</sup>: «lo stesso Clearco racconta che Pitillo, denominato il pappone, non portava attorno alla lingua solo la membrana naturale, ma anche una piccola guaina, in vista dei piaceri da prendere: e alla fine, fregandola con una pelle di pesce, la rese tutta liscia. Solo tra tutti i voluttuosi si dice che mangiasse con le dita avvolte in guanti per mettere in bocca, disgraziato, le pietanze più che mai bollenti». A questo punto si ritorna a Filosseno: «Altri dicono che Filosseno era amante di pesci...» il nostro fram-

mento. Logicamente, quindi, il Filosseno di cui parla a 6b, 10 è il Filosseno di Erisside, con la conseguenza che, a quanto si diceva, oltre il Filosseno di Leucade e il Filosseno di Citera, si deve annoverare un terzo Filosseno, figlio di Erisside, che fece il folle voto di avere il collo d'una gru, come attesta Aristotele nei tre brani citati. Va però aggiunto che, mentre all'inizio di 6b, 10 Filosseno è specificato come figlio di Erisside, nell'ultima parte tale specificazione manca del tutto e, quel che più conta, il racconto continua rifacendosi al Filosseno di Citera: «Fainia dice che Filosseno di Citera, appassionato per il mangiare, pranzando una volta presso Dionigi...» e riporta un fatterello accaduto al ditirambografo alla corte di Siracusa. Tale mistione di fatti va rilevata con cura, perché ci illustra il modo in cui Ateneo lavorava.

4. I primi due Filosseni sono ricordati come scrittori di versi, anche se i brani riportati da Ateneo provengono da componimenti differenti: l'asserzione, s'è visto, risponde a verità ed è condivisa da molti studiosi, ad es. dal Kock e dal Wilamowitz<sup>65</sup>. Si discute, però, sull'autore dell'uno e dell'altro scritto — e la discussione sembra giustificata dall'espressione di Ateneo, di cui s'è detto. Pertanto il *Deipnon*, e cioè il componimento ricordato da Ateneo a IV, 146f, secondo alcuni, non sarebbe stato composto da Filosseno di Citera: così l'Edmonds<sup>66</sup>, il Diehl<sup>67</sup>, Schmid-Stählin, Fiehn<sup>68</sup>, altri, i quali ammettono col Wilamowitz che è ragionevole l'attribuzione del *Deipnon* a Filosseno di Citera, data la grandezza del poeta e innovatore musicale, ma insieme che è irragionevole il dubbio avanzato da Ateneo, se l'autore fosse stato Filosseno di Citera. Per cui non abbiamo niente di sicuro e non possiamo fare alcun nome, a meno che non ci si contenti di ripiegare sul Filosseno di Leucade. Il dubbio di Ateneo è sintomatico: se egli, coi mezzi a sua disposizione, molto maggiori dei nostri, non riuscì a sciogliere una questione che già si presentava molto aggrovigliata, è quasi impensabile che la si possa risolvere adesso. Le osservazioni del Wilamowitz hanno sì una loro consistenza, ma non sono, neppur esse, decisive. Il brano poteva essere del Citereo, ma, in quanto pezzo di bravura<sup>69</sup>, poteva pur suscitare dubbi sulla sua paternità.

Lo stesso dubbio si riverbera sull'ὄψαρτυσία. Alcuni la riportano al Filosseno di Leucade, che sembrano identificare, sia pure con qualche esitazione col figlio di Erisside<sup>70</sup>, altri con l'altro<sup>71</sup>, e negano l'esistenza del Filosseno di Leucade, altri, infine, risolvono in altro modo il problema. Difficile è anche qui dire una parola definitiva, e se non si vuole prestare fede ad Ateneo, si può accettare l'opinione del Wilamowitz, per il quale Platone il comico si riporterebbe a un libro di culinaria, vero o immaginato, che recava il nome di un Filosseno, ghiottone tipico.

5. L'incertezza che domina tutta la questione non può non rifrangersi nelle risposte che tentiamo di dare alle domande prospettate all'inizio e riguardanti l'identificazione del Filosseno citato dal frammento di Aristotele con uno dei tre ora considerati. Per quanto riguarda il Filosseno di Erisside, in nessuno dei brani concernenti la vita<sup>72</sup>, si dice ch'egli abbia scritto qualcosa. Gli attacchi di Aristofane riguardano la sua mollezza e la bruttezza e rozzezza del figlio. Plutarco, *quaest. conv.* IV, 4, 2, 668c, sostiene che per giudicare i cibi ci vuole un esperto di cibi: «non si richiede l'arbitrato di Pitagora o di Senocrate, ma di Antagora il poeta o di Filosseno, figlio di Erisside, o di Androcide il pittore». Se si escludono Pitagora e Senocrate, troppo conosciuti perché fossero qualificati, Antagora e Androcide sono specificati nella loro arte di poeta e di pittore, Filosseno è ricordato solo con il nome del padre. Il che ha tanto più valore se si pensa che lo stesso Plutarco, *de aud. poet.* I, 14d, parla di un Filosseno ὁ ποιητής, il quale diceva che le carni più gradite sono quelle che non sono carni e i pesci più graditi sono quelli che non sono pesci. Si tratta anche qui di vivande, ma la diversità della presentazione<sup>73</sup> — Filosseno figlio di Erisside, Filosseno il poeta — lascia intendere che ci troviamo di fronte non allo stesso individuo, giacché il primo Filosseno era citato solo col nome del padre e non doveva essere confuso con altri eventuali omonimi.

Stando così le cose, sembra del tutto ragionevole respingere l'identificazione di Filosseno di Erisside con uno dei due omonimi già considerati: la questione non si può porre. Come ritiene giustamente Fiehn<sup>74</sup> e altri. In realtà, se un uomo come

Filosseno di Erisside avesse scritto poesie, e, per di più, poesie riguardanti la preparazione dei cibi e il banchetto, poteva mai sfuggire, anche per questo aspetto, all'attacco dei commediografi? Tanto più che lo si accusava di essere πόρνος e ὀψοφάγος: un ulteriore attacco contro lo scrittore di cose culinarie non poteva essere male accetto a quanti desideravano soltanto rendere più pesanti le loro critiche contro di lui. Certo la sua educazione lo metteva in grado di scrivere, ma nessuno dice una parola in proposito, e avrebbe dovuto dirlo. Questo è garanzia sufficiente che non scrisse. Del resto, su quale base si vorrebbe identificarlo col Filosseno di Leucade? Come si spiega in tale ipotesi la provenienza da Leucade d'un uomo che, a quanto pare, era ateniese, se era stato educato ad Atene, e che quasi sicuramente apparteneva al demo di Diomeia<sup>75</sup>? S'aggiunga che, a proposito di tale Filosseno di Leucade, la Suda III, 603 Adler lo dice figlio di Leucadio, Φιλόξενος ὁ Λευκαδίου<sup>76</sup>, e, dunque, aggroviglia le questioni, scambiando, sembra, il nome della città col nome del padre. Impossibile, d'altra parte, è l'identificazione col Filosseno di Citera che vive più o meno dal 435 al 380 a.C.<sup>77</sup>: quindi appartiene alla generazione successiva a quella di Filosseno di Erisside, il quale nel 423 a.C., l'anno della rappresentazione delle *Nuvole*, doveva avere una trentina d'anni e per conseguenza era di poco più giovane di Socrate. Senza dire che, identificato Filosseno di Citera col Filosseno di Erisside, taluni avvenimenti della sua vita, ad es. i rapporti con Dionigi di Siracusa, non sarebbero passati inosservati agli occhi dei commediografi. Ma se Filosseno di Erisside è diverso dai due omonimi, Filosseno di Citera e Filosseno di Leucade, sarà *eo ipso* diverso dal Filosseno citato da Aristotele — e per le stesse ragioni: Filosseno figlio di Erisside non ha scritto niente, il Filosseno citato da Aristotele ha invece scritto il *Deipnon*.

Ciò giustifica di rimbalzo il tentativo di identificare il Filosseno citato da Aristotele con uno degli altri due, e cioè dei due poeti. Certo, perché tale tentativo sortisca un suo esito adeguato, bisognerebbe fissare meglio la vita e le opere dei due, dal momento che l'omonimia poteva avere scambiato le qualità dell'uno con quelle dell'altro, a cominciare dal carattere di ὀψοφάγος, che da una lettura attenta di Ateneo sem-

brerebbe doversi attribuire al Filosseno di Leucade, come dimostrano gli esercizi ai quali si sottoponeva, che sono una rappresentazione esagerata di quanto faceva, e soprattutto le focacce che avevano preso il nome da lui: dell'altro la descrizione di Ateneo è più contenuta. Si tratta di questione complessa proprio per l'ambiguità della tradizione. Aristotele cita un Filosseno scrittore di versi in due punti, per lo meno: a *Pol.* VIII, 7, 1342b 9 allude a un Filosseno autore di un ditirambo intitolato i *Misi*<sup>78</sup>, a *Poet.* 2, 1448a 15 ricorda il *Ciclope*<sup>79</sup>, il ditirambo di Filosseno di cui s'è avuto modo di parlare, in quanto ne fa la parodia Aristofane in *Plut.* 290 sgg. Dunque la menzione di Aristotele è chiaramente al Filosseno ditirambografo, al Filosseno di Citera. Ciò, però, non implica che ignorasse l'altro, quello di Leucade, sempre che si ammetta l'esistenza di due persone distinte. Se, però, ripeto, si bada al fatto che Aristotele nomina due volte il Citereo, senza alcuna specificazione e che nel frammento il rimando è fatto allo stesso modo, è logico supporre che al Citereo alluda il frammento.

Le citazioni fatte dai contemporanei ai contemporanei hanno un andamento particolare. Platone il comico, contemporaneo di Aristofane e di Eupoli<sup>80</sup>, dovette conoscere bene Filosseno di Citera, di qualche anno più giovane di lui: dovette conoscerlo bene anche Aristotele, dato soprattutto il suo interesse per i problemi della poesia. Pertanto a loro bastava un cenno per indicarli senza possibilità di confusione. Ciò non si ha più al tempo di Ateneo, quando le cose del passato appaiono con minore evidenza, gli uomini dello stesso nome non sono più distinti gli uni dagli altri, e, insieme, le loro opere non sono più ricordate né citate con la stessa frequenza e precisione. Donde la confusione. Il bisogno di ovviare alla confusione suggerisce la ricerca e alla ricerca si richiama la frase dubitativa di Ateneo che stiamo discutendo. Purtroppo, come s'è detto, il problema in Ateneo non è risolto.

Contro la conclusione che s'è fissata riguardante l'identificazione del Filosseno del frammento aristotelico col ditirambografo di Citera, si potrebbe muovere un'obiezione suggerita dalla circostanza che Ateneo cita il frammento proprio nella sezione dedicata al terzo dei Filosseni ricordati e cioè Filos-

seno di Erisside. Pensare a una svista di Ateneo non è impossibile per i motivi a cui si è adesso accennato. La confusione spiega il sovrapporsi di tratti simili, lo scambio di prerogative, l'attribuzione a uno di quel ch'era dell'altro. La stessa incertezza sembra traspia dall'avverbio που del brano citato, avverbio che indica qualcosa di molto vago. S'è visto, del resto, alla fine del par. 3 in che maniera contorta sia condotta da Ateneo la trattazione al cap. 10: questo giustifica ampiamente la nostra tesi.

6. Ciò posto cerchiamo di cogliere più da vicino il senso dell'espressione di Ateneo. Si articola in due punti: il primo è costituito dalla denominazione che Aristotele dà a Filosseno: lo chiama «amante del banchetto». Il secondo dal frammento vero e proprio. Riguardo al primo punto l'intervento di Aristotele si riduce a una battuta di spirito, resa possibile dalla particolare natura del nome Φιλόξενος, che è nome doppio<sup>81</sup> e, dunque, scomponibile e capace di rivestire significati diversi in rapporto al vocabolo collocato al secondo posto. In questo, forse, Aristotele si rifaceva a un precedente illustre, ad Aristofane, che s'era servito dello stesso espediente per fissare la malattia da cui era afflitto Filocleone, l'eroe delle *Vespe*<sup>82</sup>. Alcuni dicevano ch'era amante dei dadi (φιλόκυβον), altri del bere (φιλοπότης), altri dei sacrifici e degli ospiti (φιλοθύτης ... φιλόξενος), e a questo punto Aristofane, paragonandolo a Filosseno (con la maiuscola), osserva che Filosseno era amante degli-ospiti, in quanto cinedo, Filocleone, invece, φιληλιαστής, amante-del-tribunale. La malattia di entrambi consisteva in un amore distorto, in quanto volto verso oggetti non belli. «Gli ospiti» che secondo Aristofane Filosseno amava, li amava in modo sconcio, perché, s'è visto, «Filosseno è cinedo»<sup>83</sup>: erano persone corrotte come lui, invertite come lui — tuttavia sempre persone. Non potevano, però, essere qualcosa di diverso? ad es., per metafora, i cibi e le bevande che accoglieva con tanto diletto nello stomaco? Tale adattamento del significato di ξένοι, sottolineato da Gauthier-Jolif<sup>84</sup>, che traduce Filosseno «Avale-tout», è suggerito dalle prime parole del brano di Ateneo: «altri dicono che Filosseno era 'amante di pesci'»: φιλόξενον: φίλιχθυν. Lo scambio tra ξένος e ἰχθύς, operato

da costoro per evidenziare l'amore che Filosseno aveva per i pesci, uno degli elementi più consistenti d'una buona tavola, conforta l'ipotesi d'un ulteriore ampliamento del senso di ξένου. Quel che fa precisamente Aristotele, il quale sostituisce a ξένος il termine δειπνον, per cui φιλόξενος diventa φιλόδειπνος. Il mutamento trovava giustificazione in ciò che Filosseno era un raffinato buongustaio e, dunque, non amava solo i pesci: in più aveva scritto un *Deipnon*. Con ciò abbiamo posto un nesso tra le due parti della citazione di Ateneo, nesso che taluni studiosi, ad es. il Ross, rifiutano. È giustificata tale posizione?

Nel frammento non s'incontra il vocabolo φιλόδειπνος: d'altra parte, nell'espressione che l'immette non c'è nessuna particella esplicativa, sul tipo di γάρ, che avrebbe dato un altro tono alle parole. Dice semplicemente: «il quale (Aristotele) scrive pure in un punto così, ὃς καὶ γράφει πού ταῦτα». Alla fine però si legge Φιλοξένου Δείπνον, una formula rivelatrice, ché da essa poteva essere dedotto il vocabolo coniato da Aristotele. In effetti si può pensare che il frammento voglia mostrare in che modo Aristotele giunse alla sua battuta di spirito: Φιλοξένου Δείπνον e dunque Φιλόδειπνος. Se questo è vero, si deduce che φιλόδειπνος è vocabolo proprio di Aristotele, molto probabilmente inventato da lui, se lo si incontra, sia pur raramente, in autori tutti posteriori a lui, Plutarco, Filone, Alessandro retore. Ciò facendo egli seguiva l'inventività della sua fantasia che gli permetteva di arricchire in tal modo la lingua greca: per limitarci ai composti di φίλος, φιλόπικρος, φιλουγίης, φιλόθεος (EE. 1227b 11, EE 1222a 32, *Rhet.* 1391b 2) sono degli ἄπαξ coniatati da lui<sup>85</sup>. Ritenerlo, per assurdo, di un altro è impossibile, perché si va contro il senso che immediatamente si presenta: «Aristotele lo dice semplicemente φιλόδειπνον». E poi, come si giustificerebbe che un altro abbia tratto la conseguenza da una posizione non sua? È strano quindi che il vocabolo non sia registrato nell'*Index* del Bonitz.

Se dunque φιλόδειπνος aveva un senso preciso solo come risultante da una contrazione, è ovvio che il πού, pur con tutta la sua estensione ed incertezza, non può indicare opera diversa da quella in cui era registrato φιλόδειπνος.

D'altra parte la citazione di Ateneo non permette di pensare a diversità di fonti rispetto alle due parti componenti il frammento. Le quali, se si ammette quanto s'è detto finora, appariranno legate da un vincolo molto chiaro, per cui il φιλόδειπνος di Aristotele ha un fondamento nella realtà ben più profondo che il φίλιχθυς degli altri. Probabilmente in Aristotele le due parti che costituiscono il frammento erano invertite, e per questo prima veniva il frammento vero e proprio e poi la definizione φιλόδειπνος, più o meno così: «discutendo tra la gente, perdono la giornata intera in mezzo ai giocolieri e vicino a quelli che navigano dal Fasi e dal Boristene, non avendo letto altro che il *Banchetto* di Filosseno, e neppure tutto» e per questo, continuava deducendo, bisognerebbe chiamarlo Philodeipnos. L'interesse di Aristotele non era tanto Filosseno, ma quel che precedeva: Filosseno era citato solo perché conveniva, lui e il suo libro, a quella gente. Di qui, ripeto, la contrazione Φιλοξένου Δείπνον = Φιλόδειπνος non era qualcosa di essenziale, ma un'aggiunta spiritosa. Ateneo, preoccupato di evidenziare le caratteristiche di Filosseno, cita prima quelli che lo chiamavano φίλιχθυν, poi Aristotele, che l'aveva chiamato φιλόδειπνον, e cioè cita la conclusione e la fa seguire dalla frase che vuol essere in qualche modo esplicativa. Ma la frase, s'è detto, badava a certa gente fannullona e scioperata, non voleva di per sé spiegare il nomignolo appioppato a Filosseno: in caso contrario tale intento dovev'essere presentato in maniera più esplicita. Mi sembra questo l'unico modo per cogliere l'unità del frammento che va sostenuta, se lo si vuole pienamente penetrare.

7. Quanto s'è premesso prepara la risposta alla domanda che più ci interessa, quale ne fosse la collocazione e cioè in quale opera si trovasse. Esso presenta una scenetta comune a tutti i porti del mondo: un nugolo di fannulloni va su e giù, sempre affannandosi in non far niente, soffermandosi presso i prestigiatori, i ciarlatani, i buffoni, si attaccano a tutti quelli che vengono dal lontano Fasi e dal Boristene per sentire, interrogare, cicalare. I due fiumi ricorrono molto di rado nel *Corpus Aristotelicum*. Al Fasi c'è un accenno in *de mirab. auscul.* 158, 846a 28: si parla di una pianta che nasce sulle sue



rive, chiamata λευκόφυλλον (dalle bianche foglie), che i mariti gelosi sollevano porre intorno al letto nuziale, per custodire la purezza delle nozze. Nell'*histor. anim.* III, 21, 522b 14 si ricordano delle vacche piccole che pascolano lungo le rive del fiume e che danno molto latte. Al Boristene si ha un cenno in *de divinat.* 1, 462b 25: si discute sulla causa dei sogni e, scartata la causa prima, dio, «nessuna delle altre appare logica: e, certo, che taluni prevedano quel che succede alle colonne d'Eracle o a Boristene sembra oltre la nostra intelligenza trovarne la causa». Anche se ai tempi di Aristotele Fasi e Boristene (fiumi e regioni che dai fiumi si nominavano) avevano già acquistato una fisionomia sufficientemente precisa, è chiaro che continuavano a indicare luoghi e zone che per la loro lontananza (e lo si vede dal *de divinatione*) confinavano con la leggenda: di lì si poteva aspettare ogni sorta di meraviglie. L'accenno, pertanto, è di grande importanza per penetrare il senso del frammento. L'attenzione di Aristotele, s'è detto, è tutta fissa sulla folla, su quei πολλοί, che non sanno cogliere il perché delle cose, non sanno ragionare e si lasciano trascinare di qua e di là dal primo venuto, che, incapaci di un proprio giudizio, non riescono a fare né il bene né il male. Sono solo insaziabili nel guardare e nel parlare, una nota positiva a prima vista, se quella insaziabilità servisse a qualcosa di buono: ma non è così. L'incessante ricerca di novità copre, in effetti, un vuoto di spirito incolmabile: la loro vita è tutta in quell'infinito cercare, assaporare e lasciare: passano d'una sensazione in altra, paghi di sperimentare: non sanno approfondire: sono, su questa terra, l'analogo di quelle infelici condannate a empire otri senza fondo. Su un piano più alto, conoscere molte cose, la cosiddetta «polymathia», ha la sua importanza e per il filosofo e per i più: l'essenziale è vedere come la si usi, e lo studieremo in seguito<sup>86</sup>. Per cui se la polymathia resta polymathia, paga di se stessa, è biasimevole sia nei filosofi (che non sono filosofi) sia nei più. Così gli sfaccendati del frammento, nonostante la loro curiosità, non sanno usarla per costruire qualcosa di solido: non hanno le forze per questo. La loro «cultura» è spenta; si riduce al libro di Filosseno che avevano letto, e neppure tutto. E poi quel libro esaltava un tipo di vita degno di bestie, non di uomini,

vita che Aristotele ricorda solo per condannare, propria di uno schiavo, ἀνδράποδον, non d'un libero<sup>87</sup>. E quelli erano schiavi. Conoscevano qualche cibo complicato, qualche intingolo raffinato, qualche pietanza succulenta preparata con pesci esotici — si pensi che nel *Deipnon* si doveva accennare a tali pesci importati con molta spesa e fatica dai mari lontani<sup>88</sup>, il che, poi, spiegherebbe le domande rivolte da quei fannulloni a quanti venivano da quelle regioni.

Se tale è il senso del frammento, se ne può giustificare l'attribuzione al περὶ ἡδονῆς? Nessun argomento lo suggerisce. Dire con l'Heitz<sup>89</sup> che Filosseno torna in altre parti dell'opera aristotelica e sempre a proposito di intemperanza non significa niente, perché Aristotele cita più d'un Filosseno e il contesto del frammento lascia intendere che ivi si alludeva al poeta (che è pure un ghiottone) e non al ghiottone soltanto.

Né vale attribuirlo col Rose al περὶ δικαιοσύνης, supponendo che quelli i quali hanno distrutto «la città degli Ateniesi» (fr. 1 περὶ δικαιοσύνης) siano proprio i perdigiorno di cui si parla nel frammento. S'è già detto che nel fr. 1 di tale dialogo si accenna a un ipotetico retore che compiangere la città degli Ateniesi, per cui non sappiamo se la cosa sia inventata o risponda a verità. L'attenzione di chi scrive è tutta tesa alla forma in cui il retore scioglie il suo compianto, se cioè lo fa in maniera spontanea e, dunque, credibile, ovvero in maniera artificiosa e, dunque, incredibile. L'Hador<sup>90</sup>, pur ritenendo il frammento parte del περὶ δικαιοσύνης, avanza l'ipotesi che potrebbe riportarsi al *Simposio*, in base alla preponderante derivazione delle citazioni di Ateneo dal *Simposio*. Potrebbe essere una soluzione del problema, ma, s'è visto, Ateneo cita una volta soltanto pure il περὶ ποιητῶν, ἑρωτικός, il περὶ εὐγενείας: niente vieta che anche per la nostra citazione si richiamasse a un'altra opera di quelle cosiddette giovanili e si richiamasse ad essa una volta soltanto.

In conclusione, data l'assoluta disponibilità della scenetta ad essere inserita in tanti scritti, perché in tanti scritti poteva essere rilevata l'infinita nullità dei più di fronte al ristrettissimo numero dei «sapienti», ché in sostanza il frammento poggia sul contrasto tra σωφροσύνη e ἀφροσύνη, sarà prudente astenersi dal pronunciare congetture di nessun valore.

Che è la parte valida del commento già ricordato del Ross, preceduto in questo dal Bignone<sup>91</sup>: «che questo frammento (83 Rose<sup>3</sup> = p. 60 Ross) appartenesse al dialogo *Della giustizia*, come crede il Rose, non risulta però da nessun dato esterno o interno: esso poteva appartenere altrettanto bene all'opera *Del piacere* o al *Protrettico* in cui vedremo dover essere stata una simile critica all'edonismo». La critica del Bignone può sembrare interessata, dato l'uso ch'egli fa del frammento per la sua presentazione del *Protrettico*: noi diciamo semplicemente che, stando così le cose, non se ne riesce a cogliere una collocazione convincente.

E tuttavia esso non perde affatto di valore. Tradisce qualcosa dell'atteggiamento platonico verso οἱ πολλοί, per lo meno verso una certa categoria di tali πολλοί, che in altre opere e in altri settori Aristotele cercherà di capire meglio e di rivalorizzare. Contiene un vocabolo genuinamente aristotelico. Denuncia, inoltre, una freschezza d'ispirazione e di rappresentazione che di rado si coglie in altri frammenti, e per il modo in cui è costruito, per il movimento che lo percorre, costituisce un esempio notevole di quello stile tanto vivace che gli antichi ammiravano nei dialoghi aristotelici.

## NOTE

<sup>1</sup> Sul *Gorgia* in quanto fondato sulla giustizia, oltre quel che s'è detto nel *Grillo* (cfr. cap. IV, § 1, 2) cfr. H. I. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, pp. 58 sgg. Per la citazione *Gorg.* 463a sgg.

<sup>2</sup> Non per niente i due concetti si rincorrono con insistenza nel dialogo. Cfr. *Les Dialogues de Platon* par V. GOLDSCHMIDT, Paris 1971, p. 306 sgg., P. M. SCHUHL, *L'opera di Platone*, tr. it., Roma 1977, pp. 87 sgg.

<sup>3</sup> Tra gli studi sull'ἡδονή nel pensiero di Platone cfr. A. HERMANN, *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné*, Göttingen 1972 e il breve saggio di G. LIEBERG, *Die Stellung der Griechischen Philosophie zur Lust von den Pythagoreern bis auf Aristoteles* in «Gymnasium» 66 (1959), pp. 128-137, il quale, nonostante certe opposizioni troppo marcatamente rilevate, cerca di dimostrare come il piacere sia considerato da Aristotele elemento essenziale per l'areté. Cfr. pure R. PHILIPPSON, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, in «Hermes» LX (1925), pp. 444-481.

<sup>4</sup> Così pensano tra gli altri G. CALOGERO in *Platone, Il Protagora*, Firenze 1937, introd., E. R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale* tr. it. Firenze 1973, p. 244 sgg. Cfr. pure *Platon, Protagoras* par CROISSET-BODIN, Paris 1963, p. 14. Di recente D. J. ZEYL, *Socrates and Edonism: Protagoras 351b-358d* in «Phronesis» XXV (1980), pp. 250-69 ha cercato di interpretare il brano in senso antiedonistico, un senso che generalmente era rifiutato dalla moralità popolare, la quale non faceva troppo distinzione tra «buono» e «gradevole»: cfr. K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, p. 52 sgg.

<sup>5</sup> PLATON, *Philebe* par A. DIÈS, Paris 1959, p. XXXIII sgg. Sul rapporto *Lyside-Filebo* riguardo ai piaceri «puri» cfr. *Lys.* 220c sgg. e *Phileb.* 51a sgg. Cfr. pure *Hipp. mai.* 303e.

<sup>6</sup> STENZEL in P.W. RE. 2R. III, 1666-67, e *Speusippo, Frammenti* a cura di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1980, p. 354 sgg.

<sup>7</sup> XENOCRATES, *Darstellung der Lehre*, von R. HEINZE, Lips. 1892, p. 147 sgg. Cfr. pure ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, Firenze 1974 parte II, vol. III, 2 a c. di ISNARDI PARENTE, p. 989 sgg. E *Senocrate-Ermodoro: Frammenti* a c. di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1982 p. 56.

<sup>8</sup> Cfr. soprattutto DIRLMEIER, *NE.*, p. 566 in cui l'autore sottolinea giustamente in Aristotele quel che egli chiama «die irdische Seite des Glücks». Cfr. pure MAKAP, ΕΥΔΑΙΜΩΝ, ΟΛΒΙΟΣ, ΕΥΤΥΧΗΣ: *A Study of the semantic Field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th. Century b.C.* by C. DE HEER, Amsterdam 1969.

<sup>9</sup> Il fatto è che bisogna distinguere i vari significati di ἡδονή, come sottolinea PH. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, p. 1 sgg. A pag. 9 il Merlan adduce una serie di testi tolti dalle opere di Aristotele, i quali dimostrano «Aristotle's 'optimistic' interpretation of life processes in general and of cognition, including αἰσθησις in special...». Per una introduzione alla dottrina dei «piaceri» quale è delineata nelle prime pagine dell'*Etica Nicomachea* cfr. G. COLLE, *Le quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque* in «Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie», Louvain-Paris IV (1920), pp. 179 sgg. Più recente *Aristotle's Eudemean Ethics*, Books I, II, VIII by M. WOODS, Oxford 1982, pp. 47-50 e passim.

<sup>10</sup> Si cfr. i fr. 1 e 6 Ross, sui quali si è fermata certa critica. Cfr. W. JAEGER, *Aristotele*, pp. 61-132. E. BIGNONE, *Arist. Perd.* I, 72 sgg. F. NUYENS, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, tr. fr. Louvain Paris 1948, p. 81 sgg. Quanto a certe espressioni di Cicerone, tolte da *Tuscul. disp.* V, 31, 87 *et passim*, penso che una loro interpretazione richieda una visione completa del contesto nel quale sono immesse, un attento studio dello scopo che Cicerone si prefigge, e acutezza nel discernere sia quel che Cicerone riporta ad Aristotele e agli altri peripatetici sia quel che da tali posizioni egli ritiene di poter a buon diritto dedurre. Del resto nelle *Tusculanae* ci sono istanze non pienamente consonanti con le posizioni rigoristiche di cui s'è detto. Cfr. A. ARDIZZONI, *Il saggio felice tra i tormenti* (Studio sull'eudemonologia classica) in «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica» XX (1942), pp. 81-102.

<sup>11</sup> Cfr. fr. 14 Ross, p. 51. Nei «piaceri veri e buoni» τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς, non si può non vedere una reminiscenza di Platone, *Phileb.* 51b sgg. Quanto alla concezione della vita nel *Protrettico* cfr. S. MANSION, *Deux définitions de la vie chez Aristote?* in «Revue Philosophique de Louvain» 71 (1973), pp. 425-50. Soprattutto interessante per quanto ci riguarda, la conclusione della discussione del fr. 14 Walzer, p. 58, 15-29: «la béatitude dont il (scil. le philosophe) jouit dans la contemplation n'est pas un des plaisirs, fût-ce le plus haut, qui meublent son existence, c'est la joie de vivre dans sa pureté absolue». Ancora: sull'eudemonismo razionale di Aristotele cfr. R. A.

GAUTHIER, *Eudémonisme* in «Diction. de Spiritualité» IV, 2, pp. 1671-74. Sull'atteggiamento di Aristotele contro gli attacchi tradizionali al piacere cfr. pure A. EDEL in «Dictionary of the History of Ideas», New York 1973, vol. II, pp. 375-77. Sulle «proprietà» del piacere e sui suoi rapporti con l'istruzione e l'emancipazione cfr. A. KENNY, *Happiness* in «Proceedings of the Aristotelian Society», London 1966, N.S. LXVI, pp. 93-102.

<sup>12</sup> D.L. II, 10 (DK. 59A 1, vol. II, p. 6) in cui l'espressione compare un po' diversa: «per contemplare il sole, la luna, il cielo».

<sup>13</sup> Si veda ad es. *EE*, II, 1, 1220a 5-39.

<sup>14</sup> Che la felicità consista in un'attività buona e virtuosa è posizione fondamentale in Aristotele. Cfr. R.A. GAUTHIER, *La morale d'Aristotele*, Paris 1973, p. 52 sgg.; D. J. ALLAN, *La filosofia di Aristotele*, tr. it. Milano 1973, pp. 149 sgg. E non si deve dimenticare che per lui la natura umana, anche la peggiore, ha qualche valore positivo. Parlando dell'amiciizia che può sussistere anche tra cattivi e tra cattivi e buoni, nota: «inoltre possono essere amici, in quanto c'è in tutti un elemento di convenienza, ἐνι τι πᾶσιν ἐπιεικῆς (e per questo taluni sono portati a stare insieme, pur se <non> sono persone dabbene) e in quanto convengono con ciascuno, ché tutti hanno un po' di bene, τι... τοῦ ἀγαθοῦ (*EE*, VII, II, 1238b 13-15)».

<sup>15</sup> Del resto i tratti del carattere di Aristotele quali si possono cogliere dalle varie biografie tramandateci dagli antichi sono del tutto opposti a tale presentazione. Cfr. A. H. CHROUST, *Aristotle* I, 232-48 soprattutto 239; A. JANNONE, *La polémique d'Epicure contre Aristotele*, in «Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé», Paris 1969, pp. 342-47. E poi, neppure il maestro Platone era stato pessimista: cfr. GREGORY VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton Univ. Press, 1981<sup>2</sup> pp. 204-17.

<sup>16</sup> Per un primo approccio al problema cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 2, p. 771 sgg. DIRLMEIER, *NE*, pp. 564-68; G.E.L. OWEN, *Aristotelian Pleasures* in «Articles on Aristotle» I, pp. 92-103. Sulla particolare natura di *EN*, X, cfr. G. RYLE, *Dialectic in the Academy* in «Aristotle on Dialectic», p. 73. Sulla differente impostazione della ricerca riguardante il piacere in Aristotele e in Platone cfr. J. FRÈRE, *Le Paradoxe du Plaisir selon Aristote* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 169 (1979), pp. 427-442, soprattutto p. 438 sgg.

<sup>17</sup> Così a *EN*, VII, 13, 1152b 36 sgg. si parla di piaceri «senza dolore e senza appetito, ad es. quelli del contemplare, che suppongono una natura non mancante di nulla». Questo e altri spunti rendono problematico lo «svolgimento» di pensiero tra le due sezioni dell'*EN*. Del resto J. VANIER, *Le Bonheur principe et fin de la morale aristotelicienne*, Paris 1965, pp. 187-98 critica la posizione di J. LEONARD, *Le Bonheur chez Aristotele*, Mémoi-

res de l'Académie Royale de Belgique XLIV (1948) che aveva ipotizzato in Aristotele un passaggio dall'edonismo all'eudemonismo. La stessa posizione di Vanier era stata difesa da A. J. FESTUGIÈRE, *Le Plaisir*, Paris 1946, p. XXII sgg. MERLAN, *Studies in Epicurus* cit., p. 24 sgg. evidenzia come il libro VII vede una scintilla di divino in ogni piacere, mentre il X la vede solo nel  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Di conseguenza il VII può concludere che tutte le creature viventi cercano la contemplazione, mentre il X deve escludere da tale ricerca quelle che sono prive di  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Una presentazione delle posizioni più interessanti sull' $\eta\delta\omicron\nu\eta$  fa DIRLMEIER NE., pp. 494-98 e un esame delle due trattazioni aristoteliche nel VII e nel X dell'*Etica*: cfr. *ibid.* 564-68 e 586-87. Rileva punti d'incontro e punti di divergenza, o meglio rileva le diversità delle due trattazioni, dovuta a non pochi motivi, tra i quali quello che EN. VII si riporta alla dottrina di Speusippo, EN. X a quella di Eudosso. Dal che si deduce come in certo senso i due scritti abbiano ciascuno una propria caratteristica, una propria sigla, in rapporto alla quale vanno intesi e studiati.

<sup>18</sup> Cfr. J. L. ACKRILL, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis* in «New Essays on Plato and Aristotle», ed. R. Bambrough, London 1965, pp. 121-41.

<sup>19</sup> *Aristotle's Metaphysics* by Ross II, 379. Sempre interessanti le osservazioni del Brentano in proposito: cfr. *Aristotle and his World View*, by FR. BRENTANO, engl. transl. University of Calif. Press, Berkeley 1978 soprattutto, pp. 86 sgg. S'intende che lo stesso nesso contemplazione-piacere si ritrovi nel filosofo che persegue il  $\theta\epsilon\omega\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$  βίος, e cioè la vita stessa di Dio: cfr. EN. X, 7, 8. Cfr. R. JOLY, *Vie idéale et apothéose philosophique* in «L'Antiquité Classique» XXV (1956), pp. 73-84 e P. DEFOURNY, *Contemplation in Aristotle's Ethics* in «Articles on Aristotle» II, pp. 104-112, in cui dallo studio di EE VIII, 3 e EN X, 7 cerca di provare, contro la nota posizione di Jaeger, come il fine dell'azione quale si coglie nel primo brano non sia affatto differente da quello che si coglie nel secondo.

<sup>20</sup> D.L. V, 44 ricorda un  $\pi\epsilon\alpha\tau\iota$   $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$   $\omega\varsigma$  'Αριστοτέλης  $\bar{\alpha}$  e cioè «del piacere secondo Aristotele». Questo sembra l'esatto significato del titolo: cfr. HICKS, *Diogenes Laertius* I, 491 e GIGANTE, *Diogene Laertio*, p. 217. Non mancano, però, interpretazioni diverse: l'HEITZ, *verl. Schrift.*, pp. 203-04 vi scorge un dubbio sulla paternità dell'opera. Ma sembra preferibile l'altra interpretazione. Nel qual caso il titolo dimostrerebbe apertamente la peculiarità e la complessità della voce di Aristotele tra tutte le altre, se Teofrasto sentì il bisogno di presentare la genuina concezione del Maestro sul piacere. Si può addirittura pensare che non ne fossero mancate distorsioni vistose per cui si doveva restituire la verità. D'altra parte il pensiero di Aristotele sull'argomento non è sempre perspicuo, perché, nota Düring, *Aristotle's Protrepticus*, p. 250, avvicinandosi al tema da differenti angolazioni, offriva necessariamente un'altrettanto differente varietà di spiegazioni. In effetti, varie e cangianti erano le dottrine che Aristotele prendeva a

esaminare e a criticare, e questo agevolava interpretazioni talora faziose di quel ch'egli diceva. Cfr. J. M. RIST, *Pleasure: 360-300 B.C.* in «The Phoenix» XXVIII (1974), pp. 167-79. Subito dopo il primo titolo, D.L. *l.c.* cita un περὶ ἡδονῆς (ἄλλο) α', da cui verisimilmente deriva il fr. 84 Wimmer.

<sup>21</sup> F. WEHRLI, *Sch. Arist.* V, fr. 137.

<sup>22</sup> F. WEHRLI, *Sch. Arist.* VII, fr. 55-61. Per una ricostruzione della dottrina di Eraclide cfr. E. BIGNONE, *Arist. Perd* I, 276 sgg.

<sup>23</sup> Aristosseno è ricordato tra gli iniziatori della biografia antica e se n'è parlato: cfr. περὶ εὐγενείας: cap. XI, § 3. È incredibile che non abbia studiato i vari tipi di vita e, dunque, la vita di piacere, e non ne abbia parlato nelle sue opere, anche se non ne abbiamo nessuna specifica sul piacere. Lo stesso si deve dire di Clearco, il quale trattava del piacere probabilmente in altri scritti, soprattutto nel περὶ βίωv: cfr. FR. WEHRLI, *Sch. Arist.* III, fr. 37-62, pp. 58-9 in cui si sottolinea come tali βίωι fossero incentrati sui due poli della virtù e del piacere.

<sup>24</sup> B v corrispondono rispettivamente al cod. Burbonicus graecus III B, 29 e al Vaticanus graecus 1302. L, invece, è il Laurentianus graecus 69, 35.

<sup>25</sup> Più precisamente nelle prime due edizioni dei frammenti il ROSE mantiene la lezione π. ἡδονῆς; in ROSE<sup>3</sup>, p. 5 accetta περὶ ἡδονῶν α'.

<sup>26</sup> HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 2; MORAUX, *Listes*, p. 24. Anche LONG, *DLV* I, 206 scrive περὶ ἡδονῆς ᾧ.

<sup>27</sup> MORAUX, *Listes*, pp. 93-95.

<sup>28</sup> Per il significato di προτάσεις «proposizioni, opinioni» cfr. P. MORAUX, *Listes*, pp. 71-72.

<sup>29</sup> P. MORAUX, *Listes*, pp. 36-37.

<sup>30</sup> *Fragm. Arist.*, p. 58.

<sup>31</sup> ROSE<sup>3</sup>, p. 87 n. 83 e p. 91 n. 90. Lo stesso in *Arist. Ps.* p. 89 e pp. 92-93 dove, a proposito del fram. Athen. VIII, 335, si dice che con uguale diritto i brani riportati potevano essere contenuti nel περὶ βασιλείας e nel περὶ ἡδονῆς.

<sup>32</sup> Per il brano di PLUT. *de stoic. repug.* 1040e cfr. cap. I, περὶ δικαιοσύνης, fr. 4. Per la critica di Bernays a Zeller *ibid.* fr. nota 14.

<sup>33</sup> *Protr.* fr. 16 Ross, pp. 52-53.



<sup>34</sup> *Select Fragm.*, p. 63.

<sup>35</sup> ZELLER, *Die Philos. der Gr.* II, 2 Leipzig 1921<sup>4</sup>, p. 63 (nota).

<sup>36</sup> W. JAEGER, *Aristotele*, p. 340 sgg.

<sup>37</sup> WALZER, *Aristotelis Fragmenta* fr. 16, pp. 60-61; E. BIGNONE, *Arist. Perd.* I, 330 sgg.

<sup>38</sup> *Aristotle's Protrepticus*, pp. 162-165.

<sup>39</sup> *Aristotle's Protrepticus*, p. 165.

<sup>40</sup> Giustamente il Düring sostiene (*Aristotle's Protrepticus*, pp. 250-52) che Aristotele tentò in sostanza di conciliare il pensiero di Eudosso, secondo il quale l'ἡδονή è un bene naturale ovvero biologico e cioè universale con la convinzione idealistica in una gerarchia di ἡδοναί. Se lo si sa leggere, però, non si può parlare di un vero e proprio cambiamento di posizioni. Che è poi il punto di vista più comune e più rispondente alla verità: cfr. nota 17.

<sup>41</sup> Per questo lo relega nell'appendice. E dei testi qui relegati (*Aristotle's Protrepticus*, p. 162 sgg.) il Düring dice (*ibid.*, p. 39) che «nessuno ha a che fare col *Protreptico*».

<sup>42</sup> *Esortazione alla Filosofia di Aristotele* a c. di E. BERTI, Padova 1966 e già in *La Filosofia del primo Aristotele* cit., p. 537 sgg.

<sup>43</sup> ARISTOTE, *Schubl*, p. 138.

<sup>44</sup> La posizione richiamata da Cicerone «voluptas si etiam praeterita delectat» è propria degli epicurei (cfr. USENER, *Epicurea* cit., fr. 429-30 pp. 284-85 e PLUTARCO, *Contro Epicuro* a cura di A. BARIGAZZI, cit., pp. 9-10 e 29 etc.), non dei cirenaici, per i quali il piacere unico e solo è quello del presente: μονόχρονος ἡδονή (cfr. G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Firenze 1958, pp. 93-95). Contro i cirenaici, muove, dunque, Aristotele, o meglio contro un qualche edonista, di cui comunque non individuiamo la personalità. Né si trattava di posizione rara, chi pensi ad analoghi attacchi che Platone dovette portare contro i suoi contemporanei, sofisti ed eristi, quale Callicle, ed altri.

<sup>45</sup> fr. 84 WIMMER. Ci è dato da ATHEN. XII, 511C.

<sup>46</sup> È il caso del n. 75: πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου ἁ β γ δ ε ζ η, per il quale cfr. MORAUX, *Listes*, pp. 95-6.

<sup>47</sup> E in effetti è ammessa da tutti i commentatori dell'EN. Cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, p. 241 e DIRLMEIER NE., p. 351.

<sup>48</sup> *Aristoteles, Problemata Physica* von H. FLASHAR, cit., pp. 700-01. Per una più puntuale distinzione tra ἀκρασία e ἀκολασία cfr. R. ROBINSON, *Aristotle on Akrasia* in «Articles on Aristotle», 2, p. 79-91. Sull'oggetto e sulla dinamica del gusto cfr. *de an.* II, 10, 422a 8 sgg. e *de sensu* 4, 440b 26 sgg.

<sup>49</sup> *Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes* edidit W.J.W. KOSTER, Groningen 1974, I, 335.

<sup>50</sup> *Aristophanes, Clouds* by K.J. DOVER, Oxford 1968 p. 185.

<sup>51</sup> *Scholia Graeca in Aristophanem*, edidit F. DÜBNER, Parisiis 1877, p. 301. Cfr. pure IO. TZETZAE, *Commentarii in Aristophanem*, (*Ranae et Aves*) ediderunt L. M. POSITANO, D. HOLWERDA, W. J. W. KOSTER, Groningen s.d. fasc. III, p. 966.

<sup>52</sup> *Aischines von Sphettos*, von H. DITTMAR, «Philol. Unters.» XXI, Berlin 1912, p. 191. Il Dittmar suppone che l'accusa di golosità contro Filosseno risalga a Eschine. Probabilmente il dialogo era ambientato in un simposio. Cfr. pure cap. XI, testo note 5 e 99.

<sup>53</sup> *Io. Tzetzae, Comment. in Aristophanem, Proleg. et Comm. in Plutum*, ed. L. MASSA POSITANO, Groningen 1960, fasc. I, pp. 83-84. Cfr. pure HUBERT A. HOLDEN, *Onomasticon Aristophaneum*, Hildesheim 1970, pp. 941-42.

<sup>54</sup> Cfr. ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, I, II par A. M. DESROUSSEAUX ET C. ASTRUC, Paris 1956 I, 5b-f. L'opera nella quale il comico alludeva al *Deipnon* di Filosseno era il *Faone* che, secondo lo scol. *ad Aristoph. Plut.* 179, fu rappresentato nel 391 a.C. ed era incentrato sul demone di Afrodite. Cfr. *Fragm. Com. Graec.* ed. A. MEINEKE, Berlin 1970<sup>2</sup> I, 186-88; *Com. Att. Fragm.* ed. KOCK, I, p. 645; *The Fragments of Attic Comedy* by J. M. EDMONDS, Leiden 1957 I, 540-46.

<sup>55</sup> Tali focacce molto rinomate sono menzionate anche da POLL. VI, 78.

<sup>56</sup> *Athen.* I, 5f-6b. Che da I, 5f si parli di un altro Filosseno, lo dimostra l'andamento stesso del dettato. E infatti Ateneo, dopo avere raccontato varie storielle intorno a Filosseno di Leucade, continua: «le stesse cose si raccontano a proposito di Filosseno di Citera, di Archita e di molti altri, uno dei quali dice in Crobilo il comico... Clearco, poi, dice che Filosseno [si badi, in assoluto, senza specificazione] se ne andava girando per le case, accompagnato da schiavi che portavano l'olio, il vino, il garo,

l'aceto e altri condimenti, ed entrando nelle abitazioni altrui, condiva quel che costoro cuocevano, mettendoci quel che era necessario, e poi sdraiatosi, si dava all'allegria. Costui, avendo fatto vela per Efeso, trovato il mercato vuoto, ne chiese il motivo e saputo ch'era stato tutto venduto per un matrimonio, prese un bagno e se ne andò senza invito dallo sposo. Finito il banchetto, cantò l'epitalamio che comincia così 'O Imene, il più fulgido degli dèi' e stupì tutti: era poeta di ditirambi...» Mi pare che la citazione che Ateneo fa di Crobilo e di Clearco giustifichi quel ch'egli scrive all'inizio della trattazione di Filosseno di Citera: «le stesse cose si raccontano anche a proposito di Filosseno di Citera...». Che poi tutto il brano si riferisca al ditirambografo è fissato da Ateneo stesso alla fine quando precisa «era poeta di ditirambi». Probabilmente il brano voleva spiegare uno dei tanti ditirambi scritti da Filosseno.

<sup>57</sup> Accenno in nota alla traduzione di J. Schweighaeuser, che si riporta alla interpretazione del Casaubono: «nam illius etiam Philoxeni Plato comicus meminit in Phaone, non Leucadii» (*Athen. Deipn.* Libri XV, cit. II, p. 74). Nonostante tutto, una lettura attenta dell'espressione riesce a darne un senso accettabile: per questo non condivido la posizione del MAAS in P.W. RE. XX, 193 il quale asserisce che la frase è del tutto «incomprensibile».

<sup>58</sup> *Die Textgeschichte der Griechischen Lyriker*, von U. VON WILAMOWITZ in «Abhandl. der Kön. Gesell. der Wiss. zu Göttingen» N.F. 4, Berlin 1900, pp. 85-88.

<sup>59</sup> Cfr. *Poetae Melici*, rec. BERGK-RUBENBAUER, Lips. 1914 III, 601-08. Il brano citato inizia così: «ed ecco, due servi portarono un'ampia mensa per noi, altri un'altra e di nuovo un'altra altri, finché tutta la casa ne fu piena...» Dopo la descrizione del banchetto si ha la conclusione: «eravamo ormai sazi di cibo e di bevanda, o amici, e i servi tolsero la mensa e i ragazzi ci porsero l'acqua per le mani...» Non si può negare che, per quel che è l'essenziale, il banchetto è descritto.

<sup>60</sup> I versi dell'ῥψαρτυσία «danno effettivamente ricette per la cucina e non hanno niente a che fare col *Deipnon* di Filosseno». Così WILAMOWITZ, *art. cit.* La questione era stata vista con esattezza già dal Casaubono (*Anmadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, post I. CASaubonum conscripsit J. SCHWEIGHAEUSER, Argentorati 1801, I, p. 64 sgg.) A. KÖRTE in P.W. RE. XX, 2540 nota come il brano dell'ῥψαρτυσία indichi con chiarezza il grande interesse che aveva la commedia di mezzo per i piatti complicati e gustosi. Del resto, c'era una vera e propria letteratura «culinaria» Ad es. PLATONE, *Gorg.* 518b accenna a un certo Miteco, autore di un'Arte culinaria siciliana, Σικελικὴ ὀψοποία. Cfr. *La cuisine du sacrifice en pays grec* par M. DE-TIENNE ET J. P. VERNANT, Paris 1979, che contiene una ricca bibliografia sull'argomento. Interessante pure *Les dix Livres de Cuisine d'Apicius*, par B. GUÉGAN, Paris 1933, pp. XXIV-XXVII.

<sup>61</sup> ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes* cit., p. 13 nota 2. Molto poco si sa di questo Teofilo zenodoteo. Cfr. i frammenti in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.* IV, pp. 515-17 (il nostro frammento è al n. 6). Cfr. pure R. LAQUEUR in P.W. *RE.* 2R. V, 2137-38.

<sup>62</sup> J. M. EDMONDS, *Lyra Graeca*, London 1927 III, 344.

<sup>63</sup> FR. WEHRLI, *Sch. Arist.* III, fr. 55.

<sup>64</sup> FR. WEHRLI, *Sch. Arist.* III, fr. 54.

<sup>65</sup> WILAMOWITZ, *art. cit.*; *Comicorum Atticorum Fragmenta* edidit TH. KOCK, Lips. 1880 I, 647; *Poetae Melici* rec. BERGK-RUBENBAUER cit., III, 601 sgg.: a p. 617 scrive: «ea quae Athen. I, 5B ex Platonis comici Phaone, ubi Philoxeni ὄψαργυσία versibus heroicis conscripta laudatur, profert, non sunt huc referenda, sive etc.».

<sup>66</sup> *Lyra Graeca* by EDMONDS cit. III, p. 349. L'Edmonds l'attribuisce al Filosseno di Leucade se lo colloca sotto il titolo «The Dithyramps of Philoxenos of Leucas».

<sup>67</sup> *Anthol. Lyr. Gr.* Lips. 1925 I, p. 314. Il Diehl scrive: «Philoxenus Leucadius: Deipnon».

<sup>68</sup> SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.* I, 4, p. 498 nota 16 (il *Deipnon* è riportato al Filosseno di Leucade); FIEHN in P.W. *RE.* XX, 194 n. 24. Cfr. pure A. LESKY, *Storia della letteratura greca* tr. it., Milano 1969<sup>3</sup>, p. 786 a proposito di Filosseno di Leucade.

<sup>69</sup> A questo punto, penso, si deve guardare con molta attenzione, e perciò è difficile fare un confronto tra il *Deipnon* e gli altri brani dei ditirambi di Filosseno di Citera. Del resto anche taluni studiosi, che riportano il ditirambo al Filosseno di Leucade, non negano la eventualità dell'altra attribuzione. Così SCHMID-STÄHLIN, *op. cit.* nota che ben si comprende l'attribuzione del componimento a Filosseno di Citera, descritto come il Leucadio, ghiottone e buongustaio.

<sup>70</sup> EDMONDS, *Lyra Graeca* III, 345-48.

<sup>71</sup> Per altre opinioni sull'argomento cfr. *Com. Att. Fragm.* ed. KOCK cit. I, 647 nota.

<sup>72</sup> Sono raccolti in EDMONDS, *Lyra Graeca* III, 340 sgg.

<sup>73</sup> Per questo non convince l'Edmonds che in *Lyra Graeca* III, p. 342 recensisce PLUT. *de aud. poet.* sotto la vita di Filosseno di Erisside.

<sup>74</sup> In P.W. RE. XX, 190 n. 5, il quale non recensisce il brano *Epit.* 6 d tra quelli riportabili a Filosseno, figlio di EriSIDE. Ma c'è chi non è convinto di tale posizione e afferma che si può riportare il Filosseno figlio di EriSIDE al Filosseno di Leucade: cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* III, p. 66.

<sup>75</sup> Lo scoliaste ad ARISTOPH. *Vesp.* 82 spiega che l'attacco contro Filosseno era dovuto al fatto che, s'è visto, era un cinedo: insieme cita un verso di Eupoli nelle *Città*, che costituiva un ulteriore attacco contro Filosseno per lo stesso motivo: «c'è una femmina amante-degli-ospiti da Diomeia: ἔστι δὲ τις θήλεια φιλόξενος ἐκ Διομείων»: *The Fragments of Attic Comedy* by EDMONDS cit. I, pp. 394-96.

<sup>76</sup> Così Adler: non pochi codd. recano Λευκάδιος.

<sup>77</sup> Sulla vita di Filosseno di Citera cfr. EDMONDS, *Lyra Graeca* cit. III, 362 e P. MAAS in P.W. RE. XX, 192.

<sup>78</sup> Μουσοῦς in *Pol.* VIII, 7, 1342b 10 è correzione dello Schneider al posto del discusso μύθους ed è correzione generalmente accettata. Cfr. *The Politics of Aristotle* by W. L. NEWMAN, Oxford 1902, III, 570-71; *Aristoteles' Politik* von A. DREIZEHNER, München 1970, p. 223.

<sup>79</sup> Sul *Ciclope* o *Galatea* (per l'interpretazione cfr. *Aristotele, dell'arte poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, Fondazione Valle 1974, pag. 128) cfr. EDMONDS, *Lyra Graeca* cit. III, p. 382.

<sup>80</sup> *Sud.* IV, p. 141 ADLER, e A. KÖRTE in P.W. RE. XX, 2537-38.

<sup>81</sup> Sui vocaboli doppi e composti cfr. cap. XI, fram. nota 22.

<sup>82</sup> *Vesp.* 67 sgg.

<sup>83</sup> *Vesp.* 84.

<sup>84</sup> GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, 241.

<sup>85</sup> Per φιλόπικρος BONITZ *I.A.* 820 A 23; per φιλουγιής *ibid.* 823A 18; per φιλόθεος *ibid.* 819B 14.

<sup>86</sup> Cfr. cap. XV, § 3.

<sup>87</sup> Cfr. *EE.* I, 5, 1215b 30 sgg. Per ἀνδρόποδον cfr. FRISK, *GEW.* I, 104-05.

<sup>88</sup> Il tema tornerà più volte nella poesia latina: cfr. ad es. HORAT. *Sat.* II, 2, 46 e passim, e si ricordi la famosa satira quarta di Giovenale.

<sup>89</sup> Cfr. testo nota 30 e A. H. CHROUST, *Aristotle* II, p. 19.

<sup>90</sup> ARISTOTE, *Schubl.*, pp. 138-39 e MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice* cit. p. 62.

<sup>91</sup> BIGNONE, *Arist. Perd.* I, 286 nota 1.

## CAPITOLO XIII

### SUL REGNO

**SOMMARIO:** *Testimonianze e Frammenti.* 1. Il περὶ βασιλείας: opinioni sulla consistenza dello scritto. 2. I frammenti del περὶ βασιλείας: natura e occasione dell'operetta. 3. Rapporti del περὶ βασιλείας con *Pol. III*, 14-16 e col *de regimine*.

## ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ

### TESTIMONIA

- 1 Cic. *Att.* XII. 40. 2. Συμβουλευτικὸν saepe conor, nihil reperio. Et quidem mecum habeo et Ἀριστοτέλους et Θεοπόμπου πρὸς Ἀλέξανδρον. Sed quid simile? illi et quae ipsis honesta essent scribebant et grata Alexandro. Ecquid tu eius modi reperis?
- 2 *Ibid.* XIII, 28, 2. De epistula ad Caesarem, iurato mihi crede, non possum; nec me turpitude deterret, etsi maxime debebat. Quam enim turpis est assentatio, cum vivere ipsum turpe sit nobis! sed, ut coepi, non me hoc turpe deterret. Ac vellem quidem — essem enim, qui esse debebam — sed in mentem nihil venit. Nam quae sunt ad Alexandrum hominum eloquentium et doctorum suasiones vides quibus in rebus versentur. Adolescentem incensum cupiditate verissimae gloriae, cupientem sibi aliquid consilii dari quod ad laudem sempiternam valeret, cohortantur ad decus.
- 3 Ps.-AMM. *in Cat.* (Ven. 1546, f. 9 b). Μερικὰ μὲν οὖν ἔστιν ὄσα πρὸς τινὰ ἰδίᾳ γέγραπται, ὡς ἐπιστολαὶ ἢ ὄσα ἐρωτηθεῖς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοσ περὶ τε βασιλείας καὶ ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι γεγράφηκε.

### FRAGMENTA

- 1 Ps.-AMM. *in Cat.* (Ven. 1546, f. 5 b). Τῷ δ' Ἀλεξάνδρῳ καὶ περὶ βασιλείας ἔγραψεν ἐν ἐνὶ μονοβίβλῳ, παιδεύων αὐτὸν ὅπως δεῖ βασιλεύειν.

## SUL REGNO

### TESTIMONIANZE

CIC. *ad Att.* XII, 40, 2<sup>1</sup>. Tento spesso una suasoria<sup>2</sup>, ma non 1 trovo niente, e sì che ho con me quelle di Aristotele e di Teopompo ad Alessandro. Ma che hanno in comune? Quelli scrivevano cose dignitose per loro e gradite ad Alessandro: trovi tu forse [nella mia] qualcosa che sia tale?

*Ibid.* XIII, 28, 2<sup>3</sup>. Quanto alla lettera a Cesare, credimi, non ci 2 riesco: te lo giuro. E non mi sgomenta la bassezza, che pure lo dovrebbe, la bassezza più grande. Quant'è bassa l'adulazione, quando la vita stessa è bassa! Ma, come ho cominciato a dirti, non è questa bassezza che mi sgomenta — eppure lo vorrei, ché allora sarei quel che dovrei essere: in realtà non mi viene in mente niente. Di che cosa trattassero le esortazioni che quegli uomini eloquenti e dotti rivolgevano ad Alessandro, lo sai: essi spingevano all'onore un giovane infiammato dalla brama della gloria più pura e desideroso di ricevere un consiglio che lo guidasse alla fama eterna.

Ps.-AMMONIO *in Cat.* (Ven. 1546 f. 9 b). Parziali (μερικῶν)<sup>4</sup> 3 sono quelle opere scritte in privato a qualcuno, come le lettere o le risposte da lui formulate alle domande di Alessandro il Macedone sul regno e sul modo di fondare colonie.

### FRAMMENTI

Ps.-AMM. *in Cat.* (Ven. 1546 f. 5 b). Ad Alessandro scrisse anche 1 sul regno in un unico libro, insegnandogli come bisogna regnare.



- 2 *Vita Arist. Marciana*, p. 430. 15-431. 2 (Rose). Ἴνα δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους εὐεργετήσῃ, γράφει τῷ Ἀλεξάνδρῳ βιβλίον περὶ βασιλείας, διδάσκων ὅπως βασιλευτέον. Ὅπερ οὕτως ἔδρασεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρου ψυχὴν ὡς λέγειν ὅτε μὴ ὠφέλησέ τινα ἄσήμερον οὐκ ἐβασίλευσα· οὐδένα γὰρ εὖ ἐποίησα'.
- 3 THEM. *Or.* 107 c-d. Πλάτων μὲν οὖν, εἰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα θεῖος καὶ αἰδοῖος, ἀλλὰ τοῦτόν γε ἀτεχνῶς ἀποκεκινδυνευμένως προήκατο λόγον, ὅτι μὴ πρότερον τὰ κακὰ λήξει τοῖς ἀνθρώποις πρὶν ἂν ἢ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν. Ἐλήλεγκται δὲ ὁ λόγος καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ. Ἀγασθαι δὲ ἄξιον Ἀριστοτέλην, ὅτι μικρὸν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθεῖς τὸν λόγον πεποίηκεν ἀληθέστερον, φιλοσοφεῖν μὲν τῷ βασιλεῖ οὐχ ὅπως ἀναγκαῖον εἶναι φάσκων ἀλλὰ καὶ ἐμποδῶν, τὸ δὲ φιλοσοφοῦσιν ἀληθινῶς ἐντυγχάνειν εὐπειθῆ καὶ εὐήκοον· ἔργων γὰρ ἀγαθῶν τὴν βασιλείαν ἐνέπλησεν, οὐχὶ ῥημάτων.

*Vita Arist. Marciana* p. 430, 15-431, 2 (Rose). E per indurre 2 Alessandro a fare del bene a tutti gli uomini<sup>5</sup>, gli indirizza un libro sul regno, insegnandogli come si deve essere re. E gli riuscì a inculcarlo nell'anima di Alessandro al punto che quello, quando non avesse aiutato qualcuno, diceva: «oggi non sono stato re, perché non ho fatto bene a nessuno».

THEM. 107 c-d. Ordunque Platone, divino in tutto il resto e 3 degno di rispetto<sup>6</sup>, espose questa posizione in maniera assolutamente spregiudicata, che i mali non cesseranno tra gli uomini prima che i filosofi regnino o i re filosofino<sup>7</sup>. Tale posizione è stata criticata ed ha già reso conto di sé<sup>8</sup>. Ma è bene ammirare Aristotele che, mutate un po' le parole di Platone, l'ha resa più credibile, sostenendo che il filosofare non è necessario al re, ma d'impaccio, e che lui dev'essere obbediente e docile a chi filosofa in verità: così ha riempito il regno di azioni buone, non di parole.

## NOTE

<sup>1</sup> La lettera fu scritta ad Astura nei primi giorni del maggio del 45 a.C., precisamente il 9. Quei giorni videro un intenso scambio epistolare tra Cicerone e Attico (cfr. *ad Att.* XII, 42 del 10 maggio e *Der Briefwechsel des M.T. Cicero* von O.E. SCHMIDT, Leipzig 1893, pp. 278-82; cfr. pure *The Correspondence of M.T. Cicero*, by R. YELVERTON TYRRELL AND L.C. PURSER, Dublin 1915<sup>2</sup>, V, 69). Tra le cause che alimentarono tale scambio ci fu la pubblicazione di vari *Catonnes*, di vari elogi di Catone, che non pochi repubblicani, e Cicerone con loro, avevano redatto, prendendo lo spunto dal suicidio di Catone a Utica (febbraio del 46 a.C.). La parte avversaria rispose a tanti encomi, Cesare, in primo luogo, che, pur in mezzo agli strascichi della guerra di Spagna, trovò tempo di redigere i due libri degli *Anticatonnes*, e poi Irzio, il suo generale, il cui libro *Anticato*, Cicerone cercò che fosse divulgato, forse perché, nonostante l'impostazione generale, conteneva non poche lodi di lui «in quo (*scl.* nell'*Anticato* di Irzio) scrive Cicerone *ad Att.* XII, 40, 1 colligit vitia Catonis, sed cum maximis laudibus meis...».

<sup>2</sup> S'intende come dopo la vittoria di Cesare a Munda (marzo del 45 a.C.) molti pregassero Cicerone, e tra questi Attico, perché componesse per il vincitore un trattato sul buon governo. A tale trattato allude il *συμβουλευτικὸς*, un termine che ricorre qui solo nelle lettere di Cicerone (cfr. *The Correspondence of M.T. Cicero* by TYRRELL-PURSER, cit. VII, p. 133). Il quale dovette soffrire non poco a redigere siffatta opera e tuttavia il 13 maggio era pronta. «È incredibile quanto scriva, dice *ad Att.* XIII, 26 del 14 maggio, anche durante la notte: non concedo niente al sonno. Ieri ho terminato la lettera a Cesare (*heri enim effeci epistulam ad Caesarem*) che mi hai consigliato. Certo non è stato male scriverla, se tu la ritenevi necessaria, ma nella situazione attuale non c'è bisogno d'inviarla. E tuttavia fa' come ti parrà giusto...».

<sup>3</sup> La lettera risale al 26 maggio del 45 a.C.: è stata composta, quindi, diciassette giorni dopo l'altra, a Tuscolo, dove Cicerone s'era recato, una volta lasciata Astura. È chiaro ch'egli sentisse il bisogno di sapere la sorte della sua lettera a Cesare. Ne scrive più volte a Attico: «a quanto vedo, è tuo parere che si debba inviare a Cesare la lettera (epistula). Che vuoi? La penso

così assolutamente anch'io, tanto più che non c'è in essa niente che non possa dire il migliore cittadino, migliore, ovviamente, in rapporto ai tempi, ai quali bisogna adattarsi, stando a ciò che vogliono tutti i politici. Ma tu sai la nostra decisione, di farla leggere prima agli amici di Cesare: pensaci tu a questo. Per ciò se t'accorgi che ad essi non piace, non la si deve spedire. Cerca di capire se essi l'approvino o facciano finta di approvarla. La finzione equivale a una disapprovazione...». Tale lettera, *ad Att.* XII, 51 risale al 20 maggio. La risposta di Attico non si fece attendere, ed era risposta dura per Cicerone. Gli amici di Cesare non avevano approvato lo scritto e pensavano che dovesse essere rielaborato con più esaltazioni per il dittatore. Cicerone accusò il colpo con molta eleganza, ma non senza fermezza: «...bene hanno fatto costoro [*scil.* gli amici di Cesare]: li ringrazio che non hanno nascosto i loro pensieri e ritengo ottima cosa che mi abbiano suggerito tanti cambiamenti che non ho più nessun motivo di riscriverla daccapo...». Così in *ad Att.* XIII, 27 del 25 maggio. La decisione è ribadita nel brano che costituisce il nostro frammento ed è tolto da una lettera che rappresenta con grande chiarezza uno stato psicologico tremendamente aggrovigliato e difficilmente risolvibile. La bruttura morale, dovuta al patteggiamento con la coscienza, vorrebbe mostrarsi in tutta la sua nudità per purificarsi, per rigenerarsi, ma non ci riesce, perché ha inaridito l'ispirazione, anche la più tenue, sicché vicino al male c'è il nulla, che regge e domina la situazione, per cui niente è più tragico di quel «sed in mentem nihil venit», indizio di lacerazioni inguaribili, di solitudine, di povertà spirituale, tanto più eloquente in un uomo come Cicerone, al quale non venivano meno le risorse del mestiere. Per tutta la questione cfr. F. ARNALDI, *Cicerone*, Bari 1929, pp. 150-58 e soprattutto K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, pp. 470-73. Sull'atteggiamento di Cicerone nei riguardi di Cesare, soprattutto negli ultimi giorni del dittatore cfr. *Les secrets de la correspondance de Cicéron* par J. CARCOPINO, Paris 1972 II, 21 sgg. e S. L. UTČENCO, *Cicerone e il suo tempo* tr. it., Roma 1975, pp. 222 sgg.

<sup>4</sup> Sulla distinzione delle opere aristoteliche cfr. introd. test. 24-27 e note.

<sup>5</sup> Sulla consistenza del fatterello cfr. I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 110-111. È interessante notare che l'apoftegma messo in bocca ad Alessandro ricorra solo in questo brano e non ne facciano parola gli gnomologi che pure accennano al grande apprezzamento in cui Alessandro tenne sempre l'εὐεργετείη: tanto più interessante in quanto lo ricorda Svetonio, *Tit.* 8, 1 a proposito dell'imperatore Tito: cfr. *Vita Aristotelis Marciana* von O. GIGON, Berlin 1962, p. 60.

<sup>6</sup> αἰδοῖος «deserving of our unlimited admiration». Così, liberamente, CHROUST, *Aristotle* II, 216.

<sup>7</sup> È la posizione fissata a *Resp.* 473d e ribadita nell'*epist.* VII, 326b.

<sup>8</sup> καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ: l'espressione è abbastanza comune: cfr. *de anima* 407b 27; BERNAYS, *dialoge* p. 14 sgg.; CHROUST, *Aristotle* II, 216 «has paid his debt to time».

IL ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ:  
OPINIONI SULLA CONSISTENZA DELLO SCRITTO

Il *περὶ βασιλείας* e l'*Alessandro o per le colonie* sono citati insieme nel catalogo laerziano<sup>1</sup>, separatamente in quello anonimo<sup>2</sup>. E tuttavia una certa similarità dell'argomento, come meglio si vedrà in seguito, e soprattutto una certa genericità del primo titolo, *περὶ βασιλείας*, spiegano come siano diverse le opinioni degli studiosi nel tentativo di identificare le opere e i frammenti che ad esse si riportano e come, quindi, sia indispensabile mettere ordine tra i frammenti: direi, anzi, che proprio in questo consiste la fatica precipua del critico.

Anche se occasioni per parlare delle colonie Aristotele dovette averne più d'una<sup>3</sup>, è certo che l'argomento gli si dovette presentare come oggetto fondamentale di meditazione quando Alessandro affrontò il problema e, dunque, allorché la campagna contro la Persia nella sua prima fase era pressoché conclusa e si doveva pensare alla sistemazione dell'immenso territorio conquistato. Siamo dunque dopo il 330 a.C., dato che nel luglio di questo stesso anno Dario cade sotto la spada dei nobili insorti<sup>4</sup>. Al contrario, occasioni per trattare del regno dovette averne molte, sia nelle discussioni tra i condiscipoli dell'Academia, sia nelle lezioni, sia nelle meditazioni che gli avvenimenti gli suggerivano, sia nelle conversazioni con Alessandro a Mieza. Di conseguenza l'argomento poteva trovar posto in trattati di varia natura, politica, storica, filosofica etc.<sup>5</sup>. E non si deve dimenticare che, considerata la posizione preminente di Aristotele, qualcuno potesse chiedergli un consiglio politico o lui stesso sentire la necessità di intervenire

in qualche vicenda particolarmente delicata, dandone un giudizio e collocandola nella giusta luce, per avviarne la soluzione. Quindi anche la lettera era un mezzo per trattare del regno, come lo era stato per Platone. Data, dunque, la disponibilità di tante opere a recepire l'argomento, s'intende la difficoltà di individuare con sufficiente sicurezza i frammenti che si riportano al *περὶ βασιλείας*. Di qui, come si diceva, la diversità delle opinioni degli studiosi.

Nell'*Arist. Ps.* pp. 93-95 il Rose raccoglie sotto il *περὶ βασιλείας* i due brani dello ps. Ammonio, Ven. 1546 f 9b, Ven. 1546 f 5b, oltre le notizie conservateci dalla *vita Marciana* e dall'orazione di Temistio. Quanto al *συμβουλευτικός*, di cui Cicerone *ad Att.* XII, 40 e XIII, 28, lo considera uno scritto a parte, che non avrebbe niente a che fare col *περὶ βασιλείας* e neppure con la lettera che Aristotele scrisse ad Alessandro ed è comunemente indicata *de regimine* (Rose, *Arist. Ps.* fr. 593). Pur ammettendo che lo ps. Ammonio 1545 f 9b suggerisca a una prima lettura che il *περὶ βασιλείας* fosse un *ἐπιστολιμαῖον βιβλίον*, il Rose crede che, al pari dell'*Alessandro*, avesse la forma di dialogo, sul tipo di quelli composti da Dione Crisostomo, il quale nel secondo discorso presenta proprio Alessandro che discute col padre intorno al regno<sup>6</sup>. Anche nel dialogo aristotelico uno degli interlocutori era Alessandro: del resto, sottolinea sempre il Rose, non pochi peripatetici redassero opere più o meno affini, ad es. Teofrasto scrisse un *περὶ βασιλείας αβ'* (D.L. V, 49), un *περὶ παιδείας βασιλέως α'* (D.L. V, 42) e un *πρὸς Κάσανδρον περὶ βασιλείας* (D.L. V, 47). Un *περὶ βασιλείας* compose Stratone di Lampsaco e così via<sup>7</sup>. Nella seconda edizione frr. 78-79 considera ancora l'operetta un dialogo, come pure l'*Alessandro*: solo ritiene che il *συμβουλευτικός*, a cui fa cenno Cicerone, indichi proprio il *περὶ βασιλείας*, e quindi riporta i due brani di Cicerone tra le testimonianze dell'opera. Nella terza edizione, infine, pp. 408-9 frr. 646-47, lascia invariata la mole dei frammenti, ma colloca il *περὶ βασιλείας* tra le «orationes et epistolae»: lo considera quindi una lettera, fondandosi sulla testimonianza ciceroniana: aggiunge pure che tale lettera pseudoaristotelica esisteva in versione araba in un codice vaticano, di cui il

Sachau stava per pubblicare il testo critico e una traduzione in tedesco.

L'Heitz<sup>8</sup>, sempre in forza della citata testimonianza ciceroniana che accenna a un *συμβουλευτικός*, sostiene che il *περὶ βασιλείας* non potesse essere un dialogo: si doveva piuttosto trattare «de cohortatoria quadam epistola sive oratione, qualis Theopompi quoque liber fuit, cum quo a Cicerone coniungitur». Lo stesso indica la notizia dello ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b, in cui, però, va respinto il particolare che lo scritto fosse la risposta di Aristotele a una domanda di Alessandro. Quanto ai frammenti l'Heitz accetta gli stessi che il Rose nella seconda edizione collocava sotto il *περὶ βασιλείας*: aggiunge, però, Plut. *de Alex. fortit.* 329b, e Strabo I, 4, 9 cap. 66<sup>9</sup>. La giustificazione di tale scelta è la stessa già presentata in *die verlor. Schriften* pp. 204-07: qui pure l'Heitz sottolinea l'importanza della lettera ciceroniana col suo accenno al *συμβουλευτικός*, che non può non essere il *περὶ βασιλείας*, e critica il Rose per avere supposto e che il *περὶ βασιλείας* fosse un dialogo e che PLUT. *de Alex. fortit.* si riportasse all'*Alessandro* (cfr. cap. XIV, paragr. 1), mentre è verisimile che e Plutarco e Strabone facessero parte del *περὶ βασιλείας*, come lascia intendere il tono di consiglio e di esortazione che accompagna i due frammenti: *συνεβούλευεν* (Plutarco) *παραινοῦντας ... τῶν παραινούντων* (Strabone). Ciò porrebbe i due scritti sullo stesso piano di quelli recensiti dallo ps. Ammonio, dalla *vita Marciana*, da Cicerone.

I due brani di Plutarco e di Strabone sono stati considerati parte integrante del *περὶ βασιλείας* anche dal Bernays, *dialoge* p. 53 sgg. e 154-55, che deplora la perdita di tale scritto nel quale si incontravano i due spiriti più alti del tempo, l'uno nel campo del pensiero, l'altro nel campo dell'azione. In effetti su quei due brani egli si fonda per la ricostruzione dell'opera, evidenziando la visione di Aristotele tutta protesa all'esaltazione degli Elleni di contro ai barbari, come appare dalla *Politica*, e di contro ai Macedoni, chiamati sì alla guida dell'impero, ma non ancora del tutto pari al loro compito. Per quanto riguarda la forma, il Bernays confessa la difficoltà di scegliere tra dialogo e lettera, data la mancanza di un frammento autentico, ma ritiene non inverisimile si trattasse di una

lettera, la quale, poi, a causa del suo andamento popolare, fu collocata tra i dialoghi nel catalogo di Andronico.

Jaeger ritiene che lo scritto vada riportato al tempo in cui Aristotele preparava Alessandro al suo alto ufficio: «anzi, deve probabilmente avere costituito l'esteriore conclusione di questo periodo». Saremmo, dunque, dopo il 342 a.C.. In esso Aristotele cercava «di dare un nuovo contenuto morale e spirituale all'idea storica della potestà regia». Ciò non conveniva negli anni successivi al 330 a.C.; «a un re giunto al culmine della potenza e del successo non si mandano consigli filosofici, per insegnargli come deve concepire il suo compito di dominatore»<sup>10</sup>. Pertanto non considera parti del περὶ βασιλείας i brani di Plutarco, di Strabone, della *vita Marciana*. Quanto al passo di Temistio vi scorge una troppo accentuata rilevanza dell'esperienza pratica, che sarebbe in contrasto con la precedente concezione platonica della politica, condivisa da Aristotele, e, quindi, il brano apparterrebbe a un memoriale inviato al re, al tempo della spedizione di Asia<sup>11</sup>.

Il Moraux<sup>12</sup> condivide la veduta di Jaeger, secondo la quale il περὶ βασιλείας sarebbe una sorta di suasoria, scritta allorché Alessandro prese il pieno possesso della sua carica. Tale opera fu attaccata da Epicuro che in uno scritto dallo stesso titolo criticava e condannava i filosofi che si adattano a vivere presso i re. Non ne abbiamo frammenti rilevanti, anche se gli Arabi del Medio Evo pretendevano d'averne traduzioni<sup>13</sup>.

Il Weil ritiene, dietro la testimonianza di Cicerone, che il περὶ βασιλείας fosse una suasoria e ne accetta i frammenti fissati dal Rose nella III edizione<sup>14</sup>. L'esortazione risale all'epoca in cui Aristotele era maestro di Alessandro o agli anni immediatamente successivi. Una prova di questo potrebbe aversi nel fatto che la trattazione della monarchia in *Pol.* III, cc. 14-16 si presenta quanto mai ordinata e decisa: ciò significa che sull'argomento Aristotele era tornato più volte. Non solo, ma a 15, 1286a 5 sgg. si potrebbe addirittura cogliere, secondo il Weil, un rimando al περὶ βασιλείας. Parlando della forma di monarchia in cui uno solo è sovrano di ogni cosa, Aristotele scrive che «è un tipo di costituzione e quindi intorno a essa bisogna fare l'esame ed enumerare le difficoltà che pre-



senta καὶ τὰς ἀπορίας ἐπιδραμεῖν τὰς ἐνούσας». Il Weil nota che il verbo ἐπιδραμεῖν, che non ricorre di frequente in Aristotele, indica un esame veloce, rapido, e aggiunge: «s'il se contente ici d'un survol rapide, c'est que l'analyse détaillée a déjà été faite — et cela ne peut être que dans le *Sur la Royauté*»<sup>15</sup>.

Chroust<sup>16</sup> cerca di evidenziare l'importanza di Temistio or. 107 c-d, sottolineando come la conversione da una visione ancora ideale del sovrano a una più realistica, vada messa in rapporto con l'esperienza che Aristotele ebbe nella corte di Filippo e, già prima, di Ermia di Atarneo: per questo ritiene lo scritto «un saggio esortatorio più che un dialogo» e lo colloca intorno al 340 a.C.

Il Plezia<sup>17</sup> ricorda che nel catalogo di Diogene Laerzio V, 44 sono menzionate quattro lettere di Aristotele ad Alessandro: egli ritiene pertanto che e il περὶ βασιλείας e l'*Alessandro* fossero delle epistole, un'opinione, s'è visto, già avanzata da altri studiosi<sup>18</sup>. Il Plezia suffraga la sua tesi coi seguenti motivi:

a) Demetrio, *de elocut.* 234 dichiara che alcune lettere di Aristotele ad Alessandro, al pari di quella inviata da Platone agli amici di Dione, erano molto simili a un trattato;

b) Cicerone chiama ripetutamente «epistula» l'opera che vuole inviare a Cesare, costruita, com'egli stesso attesta, sulla falsariga di quella di Aristotele ad Alessandro (cfr. fr. nota 2 e 3);

c) Strabone I, 66 lascia intendere che l'*Alessandro* sia un'epistula: cfr. soprattutto πρὸς τὴν διάνοιαν σκοπῶν τῶν ἐπεσταλκῶν<sup>19</sup>;

d) Non fa difficoltà il fatto che il περὶ βασιλείας e l'*Alessandro* siano recensiti e tra gli scritti essoterici e tra le lettere, dal momento che tali ripetizioni si trovano nei cataloghi. Tenta pure il Plezia di fissare il tempo di redazione di tali epistole e traccia una netta separazione tra i due brani di Cicerone e di Temistio da una parte, quelli di Plutarco e di Strabone dall'altro: i primi, rientranti nel περὶ βασιλείας, si riportano al tempo in cui Alessandro affrontava le responsabi-

lità di governare il regno «cum regni gubernacula adiret...», gli altri, invece, presuppongono una circostanza diversa, verificatasi durante la spedizione contro i Persiani, e precisamente dopo che i Persiani erano stati vinti e la politica del sovrano, come vedremo, s'andava allontanando dalle direttive comunemente condivise dai Greci e da Aristotele<sup>20</sup>.

Queste le posizioni principali sull'argomento: ad altre accenneremo in seguito.

## 2.

### I FRAMMENTI DEL ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ: NATURA E OCCASIONE DELL'OPERETTA

Ciò che s'è premesso dimostra la difficoltà di cogliere la vera forma del *περὶ βασιλείας* e di stabilirne con una certa sicurezza i frammenti. Quanto al primo punto è sintomatico il mutamento del Rose, in seguito al ripensamento dell'antica posizione. Quanto al secondo, s'è visto come i frammenti sui quali soprattutto si discute siano quelli conservatici da Plutarco e da Strabone. A mio parere una lettura attenta di tali brani impedisce di porli sullo stesso piano degli altri. Essi suppongono che sia avvenuto qualcosa ch'abbia messo in crisi il governo dell'impero: questo qualcosa non si era ancora verificato alla morte di Filippo, per cui non è convincente la posizione di chi li fa risalire al periodo di Mieza, né del Düring, che colloca il frammento plutarco dopo la scomparsa di Filippo<sup>21</sup>. In realtà il brano di Plutarco e quello di Strabone convengono al tempo della campagna di Persia, quando ad Alessandro si pose il problema di come comportarsi con gli Elleni e coi barbari. Ciò poteva sì essere stato previsto nelle discussioni fatte da Aristotele con Alessandro a Mieza<sup>22</sup>, ma, in ogni caso, non mi sembra potesse costituire la struttura portante d'un'operetta scritta in quell'epoca. La stessa collocazione temporale non si può dare agli altri frammenti, i quali per la loro natura vogliono essere riportati a un tempo anteriore, che determineremo in seguito. È proprio la

natura dei due gruppi di frammenti ci impedisce di accozzarli insieme come che sia, in quanto gli uni risentono dell'afflato platonico, gli altri discendono dall'osservazione molto realistica d'un fenomeno localmente e cronologicamente ben individuabile. Immaginare, con l'Heitz ed altri, uno scritto in cui dall'un tema, l'educazione regale, si passasse al secondo, il governo dei sudditi, o viceversa, da questo a quello, mi sembra un voler costringere trattazioni tra loro riluttanti.

Il Wilamowitz<sup>23</sup>, pur non fissando a quale opera appartengano Plutarco e Strabone, scrive: «dies wort kann erst 324 gesprochen sein, als der könig seine plane ins werk zu setzen begonnen hatte». Una data così bassa si può giustificare forse alla luce di certe notizie, quella ad es. di Diod. XVIII, 4, 4 in cui l'argomento «coloni» viene ricordato insieme ad altri negli ultimi ὑπομνήματα del re, redatti quindi poco prima della morte di lui. Ma, certo, come vedremo, il problema dov'essere più antico, anche perché nel brano di Diodoro si parla di fondazione di nuove città e di trapianti di un popolo d'Asia in Europa e viceversa. Quindi questo piano poteva valere quando l'impero era già consolidato: non tocca la questione dell'epoca in cui il problema delle colonie si presentò ad Alessandro per la prima volta in tutta la sua complessità e cioè qualche anno anteriormente alla data avanzata dal Wilamowitz.

Se dunque il confronto tra Strabone e Plutarco da una parte, Cicerone, lo ps. Ammonio, Temistio dall'altra indica che i due blocchi di frammenti non possono essere riferiti alla stessa epoca<sup>24</sup>, perché si sente in essi una situazione del tutto diversa, ogni altra eventuale obiezione non avrà gran peso. Consideriamo, comunque, quelle che mostrano maggiore rilevanza.

a) L'Heitz, s'è visto, ha notato l'ispirazione fondamentale esortatoria, parenetica dei due passi e, in forza di tale somiglianza con gli altri, li ha accostati a questi. Tale argomento non ha valore. Chi vietava, infatti, ad Aristotele di scrivere più opere dello stesso carattere esortatorio in differenti momenti della vita? Nessuno nega il particolare carattere parenetico dei brani di Plutarco e di Strabone, com'era la suasoria a cui allude Cicerone: si nega soltanto che l'opera

indicata da Plutarco e da Strabone fosse la stessa alla quale allude Cicerone. E che non fosse la stessa l'indicano motivi più che fondati.

b) Lo ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b prospetta il περί βασιλείας e l'*Alessandro* come risposta a una richiesta di Alessandro: considera cioè i due scritti in blocco, lasciando capire che obbedivano agli stessi principi, in quanto soddisfacevano alle stesse esigenze, e, dunque, erano stati redatti nello stesso tempo, sicuramente dopo il 330 a.C., come vuole l'*Alessandro*. Più precisamente il sovrano desiderava sapere come doveva comportarsi coi nuovi sudditi, ora che l'impero gli si era immensamente accresciuto, e come fondare le nuove colonie. Ha valore tale notizia? Che Alessandro abbia rivolto ad Aristotele le due domande, di per sé non è incredibile, come taluno ritiene<sup>25</sup>: il filosofo era il suo maestro e, in quanto tale, un personaggio già noto in Macedonia e in Grecia, per cui un suo intervento aveva il suo peso. Difficile però è stabilire le circostanze che determinarono le domande stesse e che lo ps. Ammonio non indica: pertanto niente esige che si riconducano alla stessa occasione, per cui poterono aversi in tempi molto differenti. Se questa posizione è avallata dai brani che si riportano ai due scritti, in quanto, come s'è visto, data la diversa consistenza, non rispondono alla stessa ispirazione, e, dunque, neppure allo stesso tempo, allora il problema si sposta e si riduce a determinare quelle due differenti occasioni. Vedremo nell'*Alessandro* che la «crisi» che sconvolse il sovrano riguardava proprio l'identità della monarchia ch'egli voleva costruire, crisi che maturò a contatto con l'esperienza persiana. E poiché la soluzione del problema doveva esser vista in una dimensione che valeva per lui, non valeva per il Maestro, la cui posizione Alessandro ben conosceva, è poco probabile ch'egli rivolgesse ad Aristotele la domanda sul modo d'esercitare il regno dopo il 330 a.C.. Ripeto, che valore avrebbe avuto quella domanda, se chi la faceva sapeva già la risposta che voleva, sapeva inoltre la risposta di colui al quale aveva rivolto la domanda, sapeva infine che le due risposte non collimavano? Pertanto la domanda ad Aristotele sul modo di essere re, va posta in un tempo anteriore al 330 a.C.

mentre quella riguardante le colonie ha un senso solo dopo detta data.

Quel che s'è detto fa respingere i due brani di Plutarco e di Strabone dal *περὶ βασιλείας* e giustifica la posizione di quanti li considerano un blocco separato. Vedremo più avanti come si possano inquadrare. Resta, dunque, che del *περὶ βασιλείας* fanno parte i due brani di Cicerone, i due brani dello ps. Ammonio, il brano della *vita Marciana* e di Temistio. Che è poi la posizione di Rose<sup>2</sup>, Rose<sup>3</sup> e di Ross. Con ciò, ridotto lo scritto entro limiti più accettabili e comprensibili, sganciato da una non verisimile richiesta di Alessandro, vincitore dei Persiani, acquista maggior credito l'opinione che lo considera un'epistola suasoria — e così si nega che fosse un dialogo. Né si disconosce o si disattende, come pensano alcuni, l'asserto dello ps. Ammonio *in Cat. Ven.* 1546 f 9b, il quale raccoglie sotto le opere «parziali», *μερικὰ*, di Aristotele «le lettere o le risposte da lui formulate alle domande di Alessandro». La distinzione tra i due tipi di *μερικὰ* è dovuta semplicemente alla lunghezza dell'epistola, ché altro è una lettera sul tipo di quelle redatte da Aristotele per Filippo o per Alessandro o per Teofrasto<sup>26</sup> e che hanno l'estensione di trenta-quaranta righe, altro è una lettera simile alla settima di Platone. E che tale interpretazione sia giusta lo conferma lo stesso ps. Ammonio *in Cat. Ven.* 1546 f 5b, che parla del *περὶ βασιλείας* come d'un'opera in un solo libro, *ἐν ἐνὶ μονοβιβλῳ*. Chi ha scritto questo, ha scritto pure che tale *μονόβιβλον* era la risposta a una domanda di Alessandro ad Aristotele. Dunque le due affermazioni, lungi dall'escludersi tra loro, si compongono in armonia nella supposizione che il *περὶ βασιλείας* fosse una lettera suasoria — lettera, perché inviata ad Alessandro, ma d'una certa estensione, e, dunque, *ἐν ἐνὶ μονοβιβλῳ*. Fu redatta quando il giovane re salì sul trono di Filippo e, dunque, nel 336 a.C. Meno bene la si riporta al 340 a.C., allorché Filippo, partendo contro Bisanzio, affidò al figlio sedicenne la reggenza. Quest'ultima ipotesi, avanzata con molta cautela dal Plezia<sup>27</sup>, non mi sembra corrispondere alla realtà: il brano della *Vita Marciana*, e, soprattutto, di Temistio presuppongono nel destinatario dello scritto una piena libertà di movimenti che probabilmente Alessandro non

aveva nel 340 a.C.; preferibile, quindi, riportarlo al 336 a.C. quando Alessandro salì sul trono di Macedonia.

Vediamo adesso più da vicino i frammenti del *περὶ βασιλείας*.

A. Il *συμβουλευτικός* al quale attinge Cicerone in *ad Att.* XII, 40, 2 spiega il «cupientem sibi aliquid consilii dari» dello stesso Cicerone *ad Att.* XIII, 28, 2, spiega l'ἔρωτηθεὶς ὑπὸ Ἄλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοσ περὶ τε βασιλείας dello ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b, inquadrato, è chiaro, nella situazione ora descritta, il παιδεύων αὐτὸν ὅπως δεῖ βασιλεύειν dello ps. Ammonio Ven. 1546 f 5b, e il διδάσκων ὅπως βασιλευτέον della *vita Marciana*. Dunque, il *περὶ βασιλείας* era un *συμβουλευτικός*. In *Rhet.* I, 3, 1358a 36 sgg. Aristotele tratta dei tre generi dell'oratoria, il *συμβουλευτικός*, il *δικανικός*, l'*ἐπιδεικτικός*. Il *συμβουλευτικός*<sup>28</sup> si prefigge di consigliare o di sconsigliare, come fanno quanti parlano a privati o al popolo, avendo sempre davanti agli occhi il fine supremo che è la felicità. Tale era il fine del *περὶ βασιλείας*, offrire ad Alessandro quei consigli che, illustrandogli l'essenza della vera *βασιλεία* e del vero *βασιλεύς*, lo guidassero alla felicità sua e dei sudditi. Il che meglio poteva essere calato nella forma epistolare, secondo esempi illustri.

Cicerone, vicino ad Aristotele, cita Teopompo, il famoso discepolo di Isocrate, autore anch'egli di una suasoria ad Alessandro. In Ateneo VI, 230f si descrive la rozzezza pacchiana, lo sfarzo ignobile di un certo Teocrito, concittadino di Teopompo, il quale beveva in coppe d'oro e d'argento, lui che prima ne aveva sì e no una di terracotta. Il fatterello era richiamato ἐν ταῖς πρὸς Ἄλέξανδρον συμβουλαῖς. Sempre in Ateneo XIII, 595a sgg. si cita una lettera di Teopompo ad Alessandro, ἐν τῇ πρὸς Ἄλέξανδρον ἐπιστολῇ, che denunciava al monarca l'intemperanza e l'avidità del suo tesoriere Arpalò. I due frammenti<sup>29</sup> appartengono a scritti diversi, e lo lasciano capire il contenuto e la loro collocazione temporale, ché il primo suppone il ritorno di Teopompo in patria, richiamato probabilmente da Alessandro nel 332 a.C.<sup>30</sup>, l'altro è stato scritto prima del rientro del sovrano a Babilonia. Ora il primo frammento poteva essere più vicino alla suasoria di

Aristotele, proprio per l'accentuato colorito etico, ch  in sostanza era un'esortazione alla temperanza, mentre il secondo sembra piuttosto una lettera d'informazione intesa a stabilire la verit  d'un fatto.

B. Gli insegnamenti degli uomini dotti (CIC. *ad Att.* XIII, 28, 2) si concretizzano nell' να δ  και παντας ανθρωπους ευεργετηση della *vita Marciana*. L'ευεργετειν costituisce il cardine dell'insegnamento che Aristotele rivolge ad Alessandro. Anche se la storiella della *vita Marciana*   inventata di sana pianta in base al titolo dello scritto<sup>31</sup>, doveva pur rispondere a un qualche motivo. E se ne ha una prova nel largo spazio che l'ευεργετειν occupa nel *Corpus Aristotelicum*<sup>32</sup>. In *Rhet.* I, 5, 1361a 28 sgg. l'ευεργεσια   messa in rapporto con l'onore, τιμη: «l'onore   segno di buona reputazione nel fare il bene, e sono giustamente e soprattutto onorati quelli che hanno fatto del bene, anche se nello stesso tempo lo   colui che   in grado di farlo. Fare del bene riguarda la conservazione della persona e tutte le cause dell'esistenza, o la ricchezza o qualche altro bene, il cui acquisto non   facile o assolutamente o in un certo luogo o in un certo tempo...». In *EN.* VIII, 3, 1156a 8 sgg. si esalta la prosperit , perch  permette di beneficiare gli amici: ci  soprattutto a chi possiede pi  di tutti, al re. «Per ciascuna forma di costituzione, si legge a *EN.* VIII, 13, 1161a 10-15, c'  un'amicizia nei limiti in cui c'  il giusto. L'amicizia esistente tra il re e i sudditi consiste in una superiorit  di benefici  ν υπερροχη ευεργεσιας: un re fa del bene ai sudditi, se, essendo buono, si prende cura di loro, perch  stiano bene, come un pastore fa con le pecore: di qui Omero ha chiamato Agamennone pastore di popoli». La necessit  di fare del bene a tutti, e non per averne in contraccambio, ma perch  si tratta di cosa bella e, dunque, moralmente onesta,   fissato in *EN.* VIII, 15, 1163a 1 sgg.: «  bello fare il bene, καλον δ  τ  εϋ ποιειν, non per averne il contraccambio», e in *EE.* VII, cap. VIII si respinge, o, meglio, si ridimensiona l'opinione secondo la quale il benefattore ama il beneficiato in quanto spera da lui qualcosa in cambio di quel che ha dato. Aristotele va pi  a fondo del problema: «non   solo questo —   una legge naturale, perch  l'attivit    qualcosa di

preferibile: è che c'è la stessa relazione tra prodotto e attività, e chi riceve il bene è come il prodotto di chi fa il bene»<sup>33</sup>. «E anche quando non abbiamo bisogno di niente, allora cerchiamo tutti chi possa condividere la nostra gioia, e più chi possa ricevere i nostri benefici che chi li faccia»<sup>34</sup>.

D'altronde la via che Aristotele batteva non era nuova. Platone aveva parlato in generale di tale funzione regale<sup>35</sup>. Ma Isocrate, soprattutto, nel *Filippo* redatto nel 346 a.C.<sup>36</sup>, concludendo la sua perorazione, aveva scritto: «io dico che tu debba beneficiare gli Elleni, τοὺς μὲν Ἑλληνας εὐεργετεῖν, essere re dei Macedoni, Μακεδόνων δὲ βασιλεύειν, dominare il più gran numero di barbari, τῶν δὲ βαρβάρων ὡς πλείστων ἄρχειν»<sup>37</sup>. Si noti la distinzione tra i tre verbi: Filippo doveva εὐεργετεῖν, fare del bene agli Elleni, perché doveva ridurli alla concordia e, una volta persuasi, spingerli alla guerra contro il barbaro. Per essi Filippo non poteva essere re, βασιλεύειν, una forma di costituzione non bene accetta alla maggior parte dei Greci<sup>38</sup>. Poteva essere adatta ai Macedoni che vivevano ai margini della grecità e avevano bisogno d'un potere centralizzato, forte: sui barbari, poi, l'unico potere era quello del capo, che si concretizzava nell'ἄρχειν. Qualcuno ha notato<sup>39</sup> che, per quanto riguarda il trattamento greci/barbari, la posizione di Isocrate è più avanzata rispetto a quella di Aristotele, in quanto l'oratore ritiene che «per mezzo di Filippo (i barbari) saranno liberati dal dispotismo barbarico e otterranno la cura greca διὰ σὲ βαρβαρικῆς δεσποτείας ἀπαλλαγέντες Ἑλληνικῆς ἐπιμελείας τύχωσιν»<sup>40</sup>. Non ci si deve lasciar ingannare da ἐπιμέλεια<sup>41</sup>, il cui vero significato è chiarito da Isocrate stesso: «è opera di chi comanda rendere più felici i sudditi con le sue cure τῶν μὲν γὰρ ἀρχόντων ἔργον ἐστὶ τοὺς ἀρχομένους ταῖς αὐτῶν ἐπιμελείαις ποιεῖν εὐδαιμονεστέρους: per i tiranni, invece, è abitudine stabilita procurarsi dei piaceri con le pene e i dolori degli altri...»<sup>42</sup>. Dunque l'ἄρχων, e cioè Filippo, avrebbe dovuto curare i suoi sudditi, promovendone la felicità in quanto sudditi: tale felicità, però, non comportava una loro introduzione nella civiltà greca: per lo meno nel testo non si dice, e niente lo suggerisce. Sembra quindi che tra la posizione di Isocrate e quella di Aristotele non ci sia differenza sostanziale, anche se l'uno parla da oratore, l'altro da



filosofo<sup>43</sup>. Per ciò, quando Alessandro cerca di collocare sullo stesso piano barbari e greci, non si riporta ad Aristotele, ma neppure a Isocrate: la sua decisione obbedisce a motivi prettamente politici, anche se è insieme rafforzata dai suggerimenti di pensatori, di sofisti, di cinici, che da molto tempo propagandavano le loro idee sull'uguaglianza naturale e sul cosmopolitismo<sup>44</sup>. Quanto all'atteggiamento che Isocrate esige da Filippo per i Greci, e cioè l'εὐεργετεῖν, è lo stesso che Aristotele esige da Alessandro per i sudditi. L'εὐεργετεῖν segnava la caratteristica del regno di Alessandro, discendente, al pari che il padre Filippo, da Eracle, la cui funzione è rappresentata nel *Filippo* isocrateo 109 sgg. come quella del benefattore e del pacificatore: questa funzione ovviamente gli spettava.

C. Ancora. Alessandro è un «adulescens incensus cupiditate verissimae gloriae», che chiede un consiglio «quod ad laudem sempiternam valeret»: i maestri «homines eloquentes et docti» gli insegnano cose lodevoli, egregie, degne, «honestas» in una parola. Dunque, Alessandro giovane chiede consigli che lo trasformino in eroe, e cioè esaltino la sua *humanitas* nell'accezione più piena. È vero, e s'è notato<sup>45</sup>, che Alessandro, data la brevissima vita, poté essere sempre considerato un *adulescens*, un giovane, ma il desiderio di gloria, di fama ch'egli vuole raggiungere, il bisogno di consigli ch'egli chiede, esigono che il συμβουλευτικός, al quale Cicerone attinge, sia stato redatto allorché la richiesta di un consiglio da parte del giovane re aveva un senso, quando cioè non aveva ancora assaporato la gloria e, dunque, come s'è detto, era appena salito sul trono di Filippo: in caso contrario la richiesta non avrebbe motivo. Il Plezia<sup>46</sup>, inoltre, ha notato come la lettura attenta del seguito della lettera ciceroniana confermi la data proposta per il συμβουλευτικός di Aristotele, in quanto rileva il contrasto profondo tra Alessandro ancora adolescente e Alessandro esaltato al trono: «quid? tu non vides ipsum illum Aristotelis discipulum summo ingenio, summa modestia, posteaquam rex appellatus sit, superbum, crudelem, immoderatum fuisse?» Ciò significa che il discorso rivolto da Aristotele ad Alessandro prima che diventasse re, rimase lettera morta allorquando il giovane monarca fu signore assoluto.

D. Conferma ulteriore ci dà il fr. 3, di Temistio, che va assolutamente accettato, in quanto non ci sono motivi rilevanti in contrario e, in più, quadra appieno col pensiero di Aristotele. Tale brano va collocato nella stessa dimensione etica e temporale di cui s'è detto. E, infatti, che funzione avrebbe avuto in uno scritto inviato ad Alessandro dopo la vittoria sui Persiani? Per avere un'idea di quel che potesse essere un *περὶ βασιλείας* conveniente alla situazione degli anni successivi al 330 a.C. bisognerebbe avere l'omonimo trattatello di Anassarco<sup>47</sup>, il filosofo discepolo, secondo alcuni, di Democrito e che, insieme a Callistene e ad altri, accompagnò Alessandro nella sua spedizione. Di tale scritto abbiamo soltanto due frammenti, che non ci illuminano molto in proposito<sup>48</sup>: tuttavia, l'idea centrale doveva essere costituita da quel che il filosofo stesso osserva ad Alessandro sgomento dopo l'uccisione di Clito: «...trovatolo abbattuto e in lacrime cominciò a deriderlo: dunque, ignorava, disse, che appunto per questo gli antichi saggi avevano immaginato la Giustizia seduta al fianco di Zeus, come ministra, per indicare che, qualunque cosa sia compiuta da parte di Zeus, è fatta secondo giustizia: e pertanto anche le azioni compiute dal Gran Re dovevano essere reputate giuste, anzitutto da parte del re stesso, eppoi da tutti gli altri uomini»<sup>49</sup>. L'argomentazione sembra l'esaltazione della monarchia assoluta, creatrice e norma di ogni valore. Si adattava a un giovane acceso dalla brama di gloria una dottrina siffatta, insegnata, per di più, da Aristotele? Non si confaceva, invece, all'Alessandro che sognava ormai la monarchia universale, fondata su di lui, figlio di Ammone<sup>50</sup>? L'afflato etico che pervade il brano di Temistio non solo non trova un punto d'incontro con l'idea fondamentale di Anassarco, ma dimostra, dello stesso brano, la relativa antichità in quanto vuol essere critica, o meglio correzione o adattamento di Platone, in linea dunque coi non pochi scritti che già negli anni del suo discepolato presso l'Academia Aristotele aveva redatto contro talune posizioni del Maestro: si sono ricordati gli *Estratti dalla Repubblica*, gli *Estratti dalle Leggi*, il *περὶ δικαιοσύνης*, il *περὶ ποιητῶν* e altri: in tutti la posizione nuova emerge come frutto di critica alle posizioni del Maestro. Tanto più qui, data la particolare natura dell'opera. Si sa che uno dei temi sui

quali Platone tornò con più ostinazione fu quello del re, dell'uomo regale: chi era l'ἀνὴρ βασιλικός? come doveva governare? quale il suo rapporto con le leggi? Il *Politico* affronta *ex professo* il problema, e lo riesaminano con lo stesso spirito altri dialoghi contemporanei<sup>51</sup>. Ciò ovviamente tenne vivo nell'Accademia il dibattito sull'argomento<sup>52</sup>, ma non si deve dimenticare che non pochi degli scrittori conservatori greci, da Senofonte a Isocrate, nella prima metà del IV secolo, avevano ripreso l'idea del bravo re, del buon monarca, attenti allo svolgimento delle vicende storiche che vedevano da un lato sterilirsi nelle sempre più deprecabili guerre le residue forze delle gloriose poleis di Grecia, dall'altra il continuo ingrandirsi di Filippo<sup>53</sup>. La figura del re macedone per la scaltrezza della sua politica, per l'astuzia delle sue mosse, per la velocità delle sue manovre s'imponeva di prepotenza a tutti<sup>54</sup>: di qui si spiega come e durante la vita di Platone e dopo la morte, l'Accademia non poté tenere chiusi gli occhi di fronte alla realtà, in sede pratica cercando un *modus vivendi* con la corte macedone, in sede teorica approfondendo alla luce dei principi platonici certe esigenze che Filippo e i suoi successori impersonavano. Senza dubbio Platone aveva sognato con tenacia l'uomo che, forte della scienza regale, sapesse reggere lo stato, anche senza le leggi, essendo egli stesso legge allo stato, adattando le prescrizioni alla cangiante realtà delle cose, momento per momento. Non si nascondeva, certo, la difficoltà dell'impresa, ma aveva fiducia. Non senza motivo il *Politico*, in cui l'esaltazione dell'uomo politico è sentita e consapevole, è messo in relazione al terzo viaggio in Sicilia, giacché l'Accademia appare ancora una «scuola di politica»<sup>55</sup>. Tali speranze crolleranno più tardi e Platone dovrà rifugiarsi nelle leggi<sup>56</sup> come unico ripiego, e scriverà i *Nomoi*, coi quali si conclude la sua attività filosofica. Del resto, la formazione stessa d'un re-filosofo, come voleva la *Repubblica*<sup>57</sup>, esige in partenza una duplicità di persone: da una parte il maestro, dall'altra l'allievo, destinato a diventare il politico vero, il dialettico e dunque il vero re. Ma tale iniziazione alla filosofia non poteva essere istituzionalizzata, sia pure a più alto livello? In altri termini, non si poteva immettere la filosofia nello Stato, non facendo filosofo il re, ma accostando il filosofo al

re? Un ragionamento del genere dovette venire in mente a molti, soprattutto a quanti guardavano le cose con occhi più liberi e si rendevano conto dell'attività politica dell'Academia, sempre prodiga nell'inviare i suoi membri nei diversi stati, presso i diversi monarchi, come legislatori e consiglieri<sup>58</sup>. Del resto, la separazione di attività, di re e di filosofo, non era impossibile. Platone stabilisce<sup>59</sup> che chi è capace di dar consigli ai medici, anche se non esercita pubblica attività, va chiamato medico: chi è capace di dar consigli a chi regge il paese, ha l'arte del reggitore, anche se non l'esercita: quindi, un titolo non è giustificato dall'esercizio effettivo dell'arte a cui si riferisce, ma dalla capacità di saperla svolgere. Si prospetta pertanto una direzione a due, dei quali uno consiglia, l'altro, bisognoso di consigli, detiene effettivamente il potere. L'esperienza di Platone era stata rivissuta da non pochi suoi discepoli e anche da Aristotele. Si pensi a Ermia, la cui azione fu per buona parte suggerita da Aristotele stesso<sup>60</sup>. In tali casi di accostamento del filosofo al «signore» si trattava di un tentativo di riplasmare dal di dentro un potere, sì da renderlo «filosofico», nel senso più ampio possibile: questo cercarono di fare Erasto e Corisco con Ermia<sup>61</sup>, questo Aristotele con Alessandro: ciò spiega l'afflato etico di cui si è detto.

In tale prospettazione di un comando filosofo-signore, il filosofo, quasi sempre impotente ad agire, era accostato a chi ne aveva la potenza: l'idea diventava concretezza, non restava al di là delle cose e i popoli avrebbero avuto non solo belle parole, ma belle opere. L'opposizione opere-parole che si legge nel brano di Temistio scompariva nella realtà, perché le parole del filosofo diventavano opere in mano al monarca. Quindi la posizione fissata da Aristotele risponde sì a una visione più piena del tutto, ma non se ne può negare la matrice platonica<sup>62</sup>. Certo, non è la posizione della *Repubblica*, ma neppure una contraria: parte dalla posizione della *Repubblica* e la svolge, la compie, l'adatta alle circostanze: ciò giustifica il leggero cambiamento, notato da Temistio, μικρόν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθείς· μικρόν: quel che s'è detto lo dimostra.

Il mutamento si coglie nella stessa valenza se confrontiamo il *Protrettico* e il περὶ βασιλείας<sup>63</sup>. Nel *Protrettico*, Te-

misone, un principe di Cipro, è chiamato lui, personalmente, a filosofare, in quanto nel filosofare consistono le premesse del buon governo e, dunque, della felicità, non solo sua, ma altresì di tutti quelli che gli sono soggetti. Nel *περὶ βασιλείας* Alessandro non è chiamato a filosofare, ma a lui viene accostato il filosofo. Il cambiamento è chiaro<sup>64</sup>. Il *Protrettico* risale al 350 a.C. (cfr. cap. III, testo nota 26), il *περὶ βασιλείας* al 336 a.C.: nei quattordici anni che separano le due opere erano avvenute cose che rendono comprensibile il mutamento. Eccone alcune:

a) In primo luogo va rilevata l'esperienza che Aristotele aveva raccolto a Mieza, stando con Alessandro e che, unita alla lezione appresa ad Asso, aveva modificato la sua concezione politica, di cui s'è parlato a proposito del *Politico*.

b) In secondo luogo, il dibattito con la scuola isocratea, al quale s'è accennato parlando del *Grillo*, s'era avvistato intorno al 346 a.C., quando, s'è visto, apparve il *Filippo*, la cui importanza per quanto riguarda il *περὶ βασιλείας* e l'*Alessandro* è fuori discussione. Proprio nel *Filippo* Isocrate constata l'inutilità di quelli che parlano alle grandi assemblee panelleniche e che, in sostanza, non hanno forza alcuna: se vogliono ottenere qualche risultato, devono procurarsi un *προστάτης*, un rappresentante di quel che propongono, e costui dev'essere capace di parlare e di agire e, in più, deve avere una grande potenza<sup>65</sup>. Non è la posizione platonico-aristotelica, ma non è nemmeno troppo diversa. Si trattava di riprendere i rapporti tra *προστάτης* e oratore e cioè, in termini aristotelici, tra re e filosofo, di regolarli secondo una legge e di renderli veramente operanti. La polemica dovette raggiungere punte violente quando, tre anni dopo, nel 343 a.C., Filippo invitò un allievo di Platone e non di Isocrate (Isocrate era fuori gara data la tarda età) a diventare maestro di Alessandro<sup>66</sup>. Un documento di tutto rispetto e di grande interesse e che, nonostante le molte discussioni in proposito, può essere ritenuto autentico, è una lettera di Isocrate ad Alessandro<sup>67</sup>, che risale al 342/41 a.C. e contiene una forte presa di posizione contro l'insegnamento dell'Academia: Alessandro dovette leggerla e meditarla<sup>68</sup>. Vi torna puntuale l'osservazione che aveva creato la spac-

catura più sottile tra le due scuole e cioè l'apparente incapacità del metodo platonico-aristotelico ad affrontare le cose di tutt'i giorni e, di conseguenza, gli affari dello stato, e non credo sia eccesso di fantasia supporre che Isocrate e i suoi trovarono altre vie per ribadire le loro critiche ad Aristotele nella corte di Macedonia. Aristotele non poteva non tenerne conto e perché sentiva la difficoltà della dottrina platonica e perché l'Academia stessa sembrava più attenta alle circostanze nell'interpretarla: di qui lo sdoppiamento tra re e filosofo, che riproponeva, riveduto e corretto, il pensiero platonico e, in certo modo, accedeva al suggerimento isocrateo.

c) In terzo luogo non si devono dimenticare le discussioni che in proposito si ebbero nell'Academia. Purtroppo ben poco sappiamo di tali dibattiti, e tuttavia, se pensiamo al fervore di attività che distingue l'Academia negli ultimi anni della vita di Platone e in quelli immediatamente successivi, possiamo supporre senza troppe difficoltà che vicino alle poche posizioni che intorno alla βασιλεία riusciamo a ricostruire, ce ne fossero altre che in più d'un particolare richiamassero o, per lo meno, lasciassero intravedere quella che Aristotele presentava nel suo scritto. Tra le opere di Speusippo alcune trattavano *ex professo* di politica: così *Sulla legislazione*, *il cittadino* e altre<sup>69</sup>. Nello stesso senso vanno interpretati taluni suoi interventi epistolari presso Dione, Dionigi, Filippo<sup>70</sup>. Diogene Laerzio, poi, attesta che Parmenide dette un corpo di leggi ai suoi concittadini «come asserisce Speusippo nello scritto sui filosofi»<sup>71</sup>, nel quale probabilmente evidenziava l'attività politica dei filosofi stessi. Sarebbe quindi interessante conoscere quale posizione egli difendesse nel libro *il filosofo*<sup>72</sup>, in cui poteva ormeggiare a ben note conclusioni platoniche ovvero avanzarne di altre, forse più al passo coi tempi. In un brano conservatoci da Clemente Alessandrino, *Strom.* II, 4, 19 si legge: «se il regno è cosa nobile, e il saggio solo è re e capo, la legge, in quanto è retta ragione, λόγος ὡν ὀρθός, è nobile». A parte il problema dell'attribuzione del frammento a Speusippo, che si può dire scontata<sup>73</sup>, non facile ne è l'interpretazione, soprattutto a causa di quell'accenno al saggio «solo re e capo», in cui lo Zeller vede la

posizione cinica contro la quale Speusippo combatterebbe<sup>74</sup>. L'argomentazione di Speusippo è di ispirazione platonica e lo riconosce Clemente stesso introducendo il brano: «Speusippo nel I libro contro Cleofonte par che dica cose simili a Platone etc.». Essa parte dalla *basileia* nobile, che, in quanto nobile, si distingue dalla contraria, la *basileia* non-nobile: è nobile perché sostenuta da una legge ugualmente nobile. E tale è la legge in quanto λόγος ὀρθός. C'è una stretta connessione tra regno nobile, legge nobile, ragione retta: donde l'esaltazione del logo che sostanzia la legge e, quindi, il regno e cioè il re. Esaltazione del saggio, dunque, che a causa del logo, è legge, e, dunque, re: per conseguenza esaltazione della *basileia* in cui tali condizioni si verificano. Sono ingredienti facilmente ritrovabili non solo in Platone e in Aristotele, ma nell'Academia in generale, anche se, data la stringatezza del frammento, è impossibile stabilire rapporti sicuri tra Speusippo e gli altri.

Tra i libri di Senocrate Diogene Laerzio IV, 14 ne ricorda uno dal titolo στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας. Plutarco, *ad. Col.* 32, 1126d dice che «Alessandro chiese suggerimenti a Senocrate intorno al regno». Come si spiega il doppio intervento di Aristotele e di Senocrate? Si tratterà di interventi diversi? o l'una notizia è stata modellata sull'altra? o gli scritti di Aristotele e di Senocrate documentano una gara tra filosofi, allorché le due scuole si scissero e i due scolarchi si ritennero in obbligo di rispondere alla richiesta di Alessandro, ciascuno secondo il suo punto di vista<sup>75</sup>? Difficile dare una risposta, ma non sarebbe illogico pensare che i due discorsi obbedissero allo stesso scopo, di insegnare cioè ad Alessandro come dovesse «fare il re». Il che suggerisce di conseguenza che videro la luce più o meno nello stesso tempo. Gli στοιχεῖα, ai quali accenna il titolo, erano gli elementi fondamentali su cui il regno dovev'essere fondato: tali στοιχεῖα rispondevano ovviamente alla visione che del regno aveva Senocrate e, dunque, potevano essere diversi da quelli che fondavano la visione aristotelica. Né crea difficoltà ad ammettere la notizia il fatto che due filosofi dell'Academia inviino contemporaneamente al sovrano un saggio a proposito dello stesso tema: la visione diversa ch'essi ne avevano giustifica le due redazioni. Si deve aggiungere che, proprio per l'atteggia-

mento della corte di Macedonia, quanto mai aperta al mondo dei sapienti e dei filosofi, una tale duplice richiesta non va interpretata come qualcosa di offensivo per l'uno o per l'altro: in altre parole la notizia non è antiaristotelica<sup>76</sup>. Nello scritto di Senocrate dov'essere sottolineata con maggiore impegno quella nota mistica che caratterizza la sua dottrina. Il logo che domina in Speusippo dominava anche in Senocrate, se uno dei pochi frammenti che di lui si possono citare, utili alla nostra ricerca, evidenzia proprio la superiorità del logo, dal momento che per il logo facciamo spontaneamente quel che ora facciamo controvolgia per la legge<sup>77</sup>. Il logo che sostiene la legge in Speusippo deve ora sostenere gli uomini che si trovano di fronte alla legge: legge e uomini trovano un punto di unione proprio nel logo che, in quanto ragione nella legge, dev'essere accolto dalla ragione che è negli uomini: l'accettazione della legge, è quindi, necessità da parte dell'uomo, in quanto non è possibile che la ragione respinga la ragione. Oltre Speusippo e Senocrate altri ripresero il problema: così l'autore del *Minosse*<sup>78</sup>, che esalta l'antica concezione del monarca, alunno di Zeus e benefattore degli uomini. La stessa esaltazione si ritrova, s'è visto, in Aristotele e in Senofonte<sup>79</sup>.

Da quanto s'è detto emergono taluni elementi che con significativa insistenza tornano nelle discussioni accademiche intorno alla basileia: 1. centralità della *basileia*; 2. esaltazione della *basileia*, soprattutto antica, portata a beneficiare i sudditi; 3. necessità del logo che sostanzia il monarca e le leggi da lui emanate; 4. rapporto logo-legge; 5. rapporto logo-uomo. Si tratta di elementi che la speculazione filosofica aveva elaborato nell'approfondimento della monarchia e che diversamente erano stati composti nelle diverse forme di monarchia ch'aveva costruito. Dovevano quindi tornare anche nel *περὶ βασιλείας* aristotelico, soprattutto il primo e il secondo<sup>80</sup>: re fondamento di tutto, re padre benefico dei sudditi. Il terzo, poi, era così sottolineato che il logo, staccato dal re, s'incarnava in un uomo, nel filosofo. Di qui il problema del rapporto re-filosofo, un problema ineliminabile ma che poteva trovare la sua soluzione in quell'amicizia a cui tanto spesso ricorre Platone nella VII lettera e Aristotele stesso nei libri VIII e IX dell'*Etica a Nicomaco*<sup>81</sup>.



In conclusione la forma di *basileia* che Aristotele proponeva nella suasoria ad Alessandro era qualcosa di unico, in cui confluivano e si fondevano insieme elementi diversi, tratti da fonti diverse, dalla dottrina di Platone, da spunti isocratei, da discussioni nell'Academia, da dialoghi con Alessandro, da meditazioni personali<sup>82</sup>, da constatazioni politiche e, non ultimo, dall'affetto che il maestro nutriva per il discepolo. La proposta aristotelica non cadrà: sarà ripresa soprattutto dagli stoici<sup>83</sup>, i quali cercheranno di porre in età ellenistica vicino al sovrano e, più tardi, tra la fine della repubblica e l'inizio dell'impero, vicino ai nobili romani, la voce della ragione incarnata nel filosofo<sup>84</sup>.

## 3.

RAPPORTI DEL ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ CON  
POL. III, 14-16 E COL DE REGIMINE

Un'ultima parola a proposito del rapporto tra *περὶ βασιλείας* e *Politica* III, 14-16, su cui il Weil ha richiamato l'attenzione degli studiosi<sup>85</sup>. In quei capitoli si ha la trattazione sul regno, una trattazione, s'è notato, sufficientemente compatta nel suo procedere netto, nelle sue distinzioni precise. Vi si distinguono cinque forme di monarchia: la monarchia dei tempi eroici, la monarchia vigente tra i barbari, la cosiddetta *esimnetia*, la monarchia laconica e, quinta, quella monarchia in cui «un individuo singolo è sovrano d'ogni affare, come ogni popolo e ogni stato lo è dei suoi affari comuni, e corrisponde al governo della casa, perché, come il governo della casa è una specie di regno esercitato sulla casa, così il regno è il governo della casa esercitato su uno stato, su un popolo solo o più popoli». (*Pol.* III, 14, 1285b 20 sgg.).

A quale di queste forme si poteva ispirare Aristotele nel descrivere la *βασιλεία* al giovane re? S'è già detto come la particolare natura dello scritto di Aristotele renda molto arduo un qualche accostamento ad altre opere di lui. Si dovranno comunque scartare la seconda, la terza e la quarta. La seconda, per la particolare natura del barbaro, sostanzialmente

diverso dal greco e bisognoso di un regime particolare, e cioè assoluto, dal quale il greco rifuggiva; la terza, perché è essa pure una tirannide elettiva, che solo in determinati momenti poteva avere una sua funzione; la quarta, la monarchia lacedemone, per le molte limitazioni che presenta nell'esercizio del potere, in quanto il re è visto soprattutto in rapporto alla guerra<sup>86</sup>. Restano quindi la prima e la quinta, che in sostanza non dovevano dispiacere ad Aristotele, qualora se ne fosse enucleato il carattere precipuo. La prima, infatti, evidenzia il «beneficare», un punto su cui ci siamo già fermati e su cui Aristotele torna più volte, anche in *Pol.* III, 15, 1286b 8 sgg., quando parla dei primi re: «e forse per questo un tempo i popoli furono retti dai re, che era raro trovare uomini veramente superiori per virtù... e poi li elessero re per quell'atteggiamento benefico che è proprio degli uomini buoni...». Lo stesso punto sarà la discriminante tra costituzioni rette e deviazioni: «...è evidente quindi che quante costituzioni mirano all'interesse comune sono giuste in rapporto al giusto in assoluto, quante invece mirano solo all'interesse personale dei capi, sono sbagliate tutte e rappresentano tutte una deviazione dalle rette costituzioni...»<sup>87</sup>. Quanto all'altra, si noti come il confronto «re/regno, economo/casa» sfrutti quei rapporti di cui s'è avuto modo di parlare nel περὶ δικαιοσύνης. Ora, accostando la prima forma e la quinta, si aveva un re munito di pieni poteri e incline a beneficiare i sudditi. Queste due prerogative potevano servire ad Aristotele per presentare il nuovo tipo di monarca, in quanto solo chi aveva potere e volontà di beneficiare e, dunque, chi era potente e insieme buono poteva ammettere vicino a sé il filosofo come consigliere e garante di ogni decisione. Ma tale re, nella *Politica*, non è preso in considerazione. Con lui, però, si realizza in qualche modo la posizione platonica: non solo, ma essendo il filosofo giudice delle cose ed essendo il giudice, quand'è, come nel nostro caso, vero giudice, la personificazione della giustizia<sup>88</sup>, in tale monarchia si raggiungeva l'impero della legge e cioè il governo di dio e della ragione (16, 1287a 28 sgg.). Così si veniva a un compromesso tra le due opposte correnti di quelli che esaltavano l'impero della legge e di quelli che opponevano la superiorità dell'impero dell'uno. Il dibatt-

tito trova ampio spazio proprio nei capitoli in esame e non si può dire che Aristotele si affianchi ai sostenitori dell'uno. In realtà egli sembra porre in risalto la necessità che nella polis vi sia un cospicuo numero di gente perbene, di «persone buone come uomini e come cittadini»<sup>89</sup>, e su questi fa affidamento nel risolvere i problemi che via via si pongono. Più che sull'uno. E tale sua convinzione mi pare trovi corpo nell'osservazione conclusiva: «...forse non è facile che si dia più altra forma di costituzione se non la democrazia»<sup>90</sup>. La valorizzazione del  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ , sia pure di un  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  convenientemente educato e cosciente dei suoi doveri, è sintomatica in una trattazione sulla monarchia. La quale monarchia sembra che, alla fin fine, non trovi piena accoglienza nei capitoli della *Politica*, un punto, questo, che rende problematica la posizione del Weil<sup>91</sup>. S'aggiunga pure che i capp. 14-16 contengono non poche questioni che hanno la loro collocazione conveniente in una trattazione scientifica, non in una «suasoria»: tale la questione sulla consistenza dell'ereditarietà nella monarchia, sulla naturalità o non naturalità della monarchia e così via. La concordanza tra il  $\pi\epsilon\rho\iota$  βασιλείας e i capp. della *Politica* va spiegata con la similarità dei temi svolti in entrambe. Così il tema dell'uomo superiore per virtù, al quale non si poteva rifiutare il comando assoluto: «se poi c'è uno così eminente per altezza di virtù o più d'uno, insufficienti comunque a costituire la popolazione d'uno stato,... non bisogna considerarli costoro membri dello stato: riceveranno un torto se saranno ritenuti degni della stessa condizione degli altri, essendo tanto diversi per virtù e per capacità politica: come un dio tra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto» (*Pol.* III, 13, 1284a 3 sgg.). Questo vale in assoluto — e l'esigeva la logica dell'enumerazione che dall'uno attraverso i pochi scendeva ai molti. Lo stesso si dovrà pensare a proposito dell'uno citato più avanti al cap. 17, 1288a 15-30, in cui non si fa riferimento a una realtà effettuale, ma solo a una supposizione, com'è chiaramente dimostrato dalla citazione  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma/\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , che ripropone l'enumerazione già vista uno-molti<sup>92</sup>.

È perciò difficile che in questi capitoli Aristotele pensasse ad Alessandro<sup>93</sup>. D'altra parte l'impostazione delle due tratta-

zioni era diversa. Nel *περὶ βασιλείας* il tema era ben preciso: c'era una situazione determinata, di un giovane assunto al trono, che bisognava aiutare perché fosse in tutto degno degli avi e all'altezza delle speranze riposte in lui, non ultimo da chi redigeva l'operetta, il quale non poteva dimenticare di essere discepolo di Platone. Ivi pertanto si studiava una forma di monarchia particolare e che, proprio perché tale, non poteva rientrare nell'enumerazione che delle forme più generiche di monarchia tenta la *Politica*. In conclusione, l'estrema scarsità dei frammenti del *περὶ βασιλείας*, la particolare trattazione della monarchia, condotta in funzione d'una duplice direzione e in dimensione etica, la forma assolutamente nuova di tale monarchia che si richiamava al re di Omero nel suo intento di beneficiare i sudditi e che, nonostante la sua potenza, si reggeva sul consiglio disinteressato del filosofo, evidenziano quanto s'è detto a proposito delle difficoltà di condurre un confronto tra il *περὶ βασιλείας* e la *Politica*. Ciò non vieta comunque di trovare nell'opera grande qualche traccia di ciò che doveva (o poteva) comparire nell'altra.

Molto debole mi pare infine l'argomento che il Weil trae dal verbo ἐπιδραμεῖν. È vero ch'esso significa «correre sopra» e vuol rendere la sveltezza e la superficialità con cui si fa un esame: è vero che ricorre un'altra volta in Aristotele (*Rhet.* I, 15, 1375a 23); ma è pur vero che, nonostante il verbo, l'esame delle aporie che la monarchia comporta non è condotto né in fretta né con superficialità e che, dati i non pochi libri scritti da Aristotele su cose politiche, non si può asserire che quel che non era nella *Politica* dovesse di necessità essere nel *περὶ βασιλείας*. Come s'è avvertito, l'andamento della lettera sembrerebbe anzi rifuggire da certe distinzioni che sono proprie del trattato.

Se anche avessimo il *περὶ βασιλείας* nella sua integrità, non penso che le conclusioni alle quali siamo giunti potrebbero essere modificate: tra le due opere coglieremmo solo punti di contatto dovuti alla somiglianza del tema: però, ciò che conta, l'impostazione e la condotta dei due scritti dovevano essere diverse e ciascuno autonomo rispetto all'altro.

Ma se ne potrebbe avere un'idea, sia pure lontana? Tra le lettere che di Alessandro ci sono giunte ce n'è una alla quale

abbiamo già accennato, comunemente denominata *de regimine*, sulla quale torneremo nel capitolo seguente. Comunque la si giudichi, è certo che non pochi suoi brani potrebbero stare a loro agio in un *περὶ βασιλείας* quale s'è cercato di ricostruire. E lo suggerisce il suo editore, il Plezia, il quale l'identifica coll'*Alessandro*. Non può però fare a meno di evidenziare come la lettera volesse presentare ad Alessandro la figura del re ideale: «totius... epistolae summa in ea paene re posita videtur ut ante oculos Alexandri ponatur quis sit rex aequus et iustus, quaque ratione a tyranno differat, atque in hortando rege ut illius mores summo quo possit studio imitandos ab huius vero actionibus abhorrendum sibi persuadeat»<sup>94</sup>. Chi la legge potrà facilmente ritrovarvi i punti fondamentali della «suasoria» di Aristotele ad Alessandro: la giovinezza del sovrano, il suo amore per la gloria, la brama di una vita integra in pace e in guerra, la sua superiorità dinanzi ai sudditi, la necessità di emulare i nobili, di beneficiare tutti — e così via. Non vi troverà quel che era forse il punto più importante della trattazione, il nuovo tipo di *basileia* che Aristotele presentava come un temperamento dell'insegnamento platonico, temperamento che di tale insegnamento conservava lo spirito e condivideva i principî. Per questo l'epistola *de regimine* non può essere identificata col *περὶ βασιλείας*.

## NOTE

<sup>1</sup> D.L. V, 22 cita al n. 17 l'*Alessandro*, al n. 18 il *περὶ βασιλείας*.

<sup>2</sup> E precisamente al n. 16 è recensito il *περὶ βασιλείας*, al n. 22 l'*Alessandro*. Secondo Diogene Laerzio e l'Anonimo il *περὶ βασιλείας* era composto di un libro, secondo Tolomeo di sei.

<sup>3</sup> Cfr. *Alessandro*, § 1. E non si deve dimenticare che Alessandro, reggente per il padre, intorno al 340 a.C. soffocò una ribellione di Medi, prese la loro città e vi trasportò una colonia che chiamò Alessandropoli (PLUT. *Alex.* 9). Il fatto rientrava nella politica di Filippo (U. WILCKEN, *Alexander der Grosse*, Leipzig 1931, p. 51) ma poté attirare l'attenzione di Aristotele. Si ricordi pure l'interessamento di Aristotele per la ricostruzione di Stagira: cfr. *Alessandro*, testo nota 17.

<sup>4</sup> ARR. *an.* III, 21, 1 sgg.; 30, 4.

<sup>5</sup> Si pensi anche alla «necessità storica» del «regno» sostenuta con vigore in *Pol.* I 1, 1252b 19 sgg. In proposito cfr. pure paragr. 3.

<sup>6</sup> Dione Crisostomo ha composto più d'un discorso sulla monarchia. Il secondo, al quale allude il Rose, è un dialogo tra Alessandro e Filippo sul bravo monarca: affronta argomenti disparati, dall'essenza dell'educazione regale al carattere di Alessandro, dalle virtù convenienti al re all'incarnazione di tali virtù in Agamennone etc. Ma, in sostanza, ripiega continuamente su Omero, fonte di ogni impresa educativa. Cfr. J. RUFUS FEARS, *Cyrus as a stoic Exemplum of the just Monarch* in «*American Journal of Philology*» 95 (1974), pp. 265-67. Anche nel quarto discorso di Dione, Alessandro parla con Diogene cinico del vero re, figlio di Zeus. Che in taluni particolari tali discorsi si riportino all'operetta aristotelica è possibile: il difficile è dimostrarlo. Cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.* p. 110; H. VON ARNIM, *Dio von Prusa*, Berlin 1898, p. 393 sgg. Più recente, P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, Messina 1978, p. 283 sgg.

<sup>7</sup> Difficile stabilire la consistenza di tali scritti, dei quali abbiamo solo

pochissimi frammenti. Per Teofrasto cfr. fr. CXXV, CXXVI, CXXVII Wimmer. Si discute pure se tali titoli si riportino ciascuno a un'opera ovvero siano titoli diversi d'una stessa opera; ad es. secondo alcuni il περὶ παιδείας βασιλείως e il πρὸς Κάσανδρον si riferirebbero allo stesso scritto. Cfr. *Alessandro*, testo § 1. Ma è chiaro che sono tutte supposizioni. Cfr. O. REGENBOGEN in P.W. RE. Supplb. VII, 1516-17. Quanto a Stratone di Lampsaco cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* V, fr. 141, p. 81.

<sup>8</sup> HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 59-60.

<sup>9</sup> Vedili in *Alessandro*, cap. XIV, frammenti di sede incerta, 1-2.

<sup>10</sup> JAEGER, *Aristotele*, p. 349. La stessa obiezione muovevano alcuni discepoli a Isocrate, che s'era accinto a «dare consigli» a Filippo. Cfr. *Phil.* 18.

<sup>11</sup> JAEGER, *Aristotele*, pp. 112-113. Anche Ph. MERLAN, *Isocrates, Aristotle and Alexander the Great* in «*Historia*» 3 (1954), p. 74 nota 1, ritiene «mera congettura» il riferimento del brano di Temistio al περὶ βασιλείας.

<sup>12</sup> P. MORAUX, *Listes*, p. 38.

<sup>13</sup> E. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 541 nota 1. Per il περὶ βασιλείας di Epicuro cfr. EPICURO, *Opere* a c. di G. ARRIGHETTI, Torino 1960, p. 162 n. 9. Più recente M. GIGANTE-T. DORANDI, *Anassarco ed Epicuro 'Sul Regno'*, in *Democrito e l'Atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile, Università di Catania 1980, pp. 479-497.

<sup>14</sup> R. WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., pp. 157-59. Più problematico quel che aggiunge e cioè che l'operetta si fondava su esempi storici e opponeva principi cattivi a principi che avevano meritato eterna fama.

<sup>15</sup> R. WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., pp. 158-159.

<sup>16</sup> A. H. CHROUST, *Aristotle* II, 216-23. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 452 non affronta il problema delle due opere, in quanto posteriori al periodo dell'Accademia.

<sup>17</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 94 sgg.

<sup>18</sup> Ma cfr. HIRZEL, *Der Dialog* I, 304-05.

<sup>19</sup> Il verbo ἐπιστέλλειν, da cui ἐπιστολή, indica chiaramente un «mandare a...». Cfr. BOISACQ, *DELG.* 907-09, FRISK, *GEW.* II, 786-88.

<sup>20</sup> Per la composizione del περὶ βασιλείας cfr. PLEZIA, *Arist. Epist.*

*Fragm.*, p. 102: sui due brani di Strabone e di Plutarco *ibid.*, pp. 104-07.

<sup>21</sup> I. DÜRING, *Aristotele*, p. 19. Più rispettosa della realtà la posizione di E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959, p. 212: egli riporta Plutarco al περί βασιλείας, ma nota che la lettera discuteva il trattamento che Alessandro doveva riservare a Greci e a Persiani «in his new empire».

<sup>22</sup> È stato notato che l'assassinio di Ermia rinforzò in Aristotele l'opposizione contro i Persiani, per cui non è strano se nelle lezioni ad Alessandro cominciasse a delineare quel doppio tipo di governo che si ritrova nell'ὑπὲρ ἀποικιών. Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Alexander und die Unterworfenen Nationen* in «Alexandre Le Grand, Image et Réalité», *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Vandoeuvres-Genève XXII (1975), p. 50 sgg. Questo è vero, ma non si deve dimenticare che la distinzione barbari: greci era giustificata da Aristotele alla luce della φύσις, un concetto fondamentale per il suo pensiero (cfr. *Alessandro* testo nota 58). Del resto, non si trattava di posizione nuova. Per una rapida storia degli atteggiamenti greci riguardo al problema greci-barbari cfr. R. RZCHILADZE, *L'Orient dans les Oeuvres de Xénophon* in «Klio» 62 (1980), p. 311 sgg.

<sup>23</sup> U. VON WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen* I, 339 nota 39.

<sup>24</sup> Per questo non è convincente il Ross, *Aristotele*, tr. it., p. 12, quando fa risalire entrambi gli scritti al soggiorno di Aristotele alla corte di Macedonia. Aveva allora Alessandro la coscienza di essere «arbitro e pacificatore di tutti»? E poteva allora «accogliere tutti» nel suo impero?

<sup>25</sup> GLOTZ, ROUSSEL, COHEN, *Histoire Grecque*, Paris 1945<sup>2</sup> IV, 174, a proposito del consiglio riguardante il doppio governo, scrive: «egli (*scil.* Alessandro) non cura un consiglio che non ha chiesto». Tale osservazione quadra se la si collochi negli anni posteriori al 330 a.C. Ma perché, ripeto, Alessandro non poteva rivolgere al Maestro la domanda, quando stava a Mieza negli anni 343-42 o addirittura prima di salire al trono? In tale caso, osserva W. JAEGER, *Aristotele*, p. 349 nota 1, Alessandro avrebbe inteso «manifestare apertamente il suo intento di governare secondo quello spirito». Molto problematico ROBIN L. FOX, *Alexander the Great*, London 1973, p. 54 scrive che il Περί βασιλείας e l'ὑπὲρ ἀποικιών «may have complimented Alexander's achievements rather than advised him to new ideas».

<sup>26</sup> Vedile in *Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta* edidit M. Plezia, Leipzig 1977, p. 28 sgg.

<sup>27</sup> In *Arist. Epist. Fragm.*, p. 102, anche se, ripeto, con qualche riserva. V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks*, Oxford 1938, pp. 85-87 lo ripor-



ta all'epoca in cui Aristotele era maestro di Alessandro o al momento in cui lasciò la corte.

<sup>28</sup> Sul *συμβουλευτικὸν γένος* cfr. *Antike Rhetorik*, von J. MARTIN cit., p. 167 sgg. e WARTELE, *Lexique* p. 399.

<sup>29</sup> JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* zw.T.B. 115, fr. 252-253. Cfr. pure R. LAQUEUR in P.W. RE. 2R. V, 2219-20.

<sup>30</sup> Sul richiamo degli esiliati da parte di Alessandro cfr. LAQUEUR in P.W. *art. cit.*, 2181-82. Per tutto ciò cfr. *Theopompus and Fifth-Century Athens* by W. R. CONNOR, Washington 1968 cap. 1.

<sup>31</sup> Cfr. fr. nota 5.

<sup>32</sup> BONITZ, I.A. 294A 44-48. B. KÖTTING in *Reallexik. f. Antike u. Christentum* 6, 848 stabilisce che il benefattore nella concezione classica è colui il quale «Hilfe leistet, die vom Empfänger als Zeichen des Wohlwollens verstanden wird»: evidenzia cioè come l'aiuto che il benefattore dà è sempre e solo segno di benevolenza.

<sup>33</sup> EE VII, 8, 1241 a 39 sgg.

<sup>34</sup> EE. VII, 12, 1244 b 17 sgg.

<sup>35</sup> Sulla monarchia patriarcale «la più giusta di tutte» cfr. PLATO, *Leg.* III, 680 e sgg.

<sup>36</sup> Sulla data del *Filippo* sono eloquenti gli indizi interni, i quali l'assegnano al 346 a.C. e precisamente dopo la pace stipulata tra il re Filippo e gli Ateniesi a proposito di Anfipoli (19 elafebolione del 346). Cfr. *Isocrate, Discours* par MATHIEU-BRÉMOND, Paris 1962 tom. IV, pp. 7-8.

<sup>37</sup> ISOCR. *Phil.* 154 (ma accenni al «beneficare» se ne trovano altri e nell'epistola, par. 36, e altrove: cfr. *Index Isocrateus* composuit S. PREUSS, 1904, p. 86). Il brano citato è stato accostato a *epist.* III, 5, MATHIEU-BRÉMOND IV, p. 222, una lettera ugualmente rivolta da Isocrate a Filippo: ivi si dice che il re macedone deve costringere i barbari a essere servi degli Elleni, *ελωτεύειν τοῖς Ἑλλησιν*. Se le due posizioni possano andare d'accordo è questione discussa: le trova in opposizione EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., p. 90, n. 2: trova, invece, nella lettera una precisazione dell'espressione del *Filippo*, MATHIEU-BRÉMOND, *Discours* cit. IV, *ibidem*. Anche qui, come in casi simili (cfr. *Alessandro* testo nota 58) le espressioni vanno pesate nel contesto e conseguentemente giudicate. L'asciuttezza d'una lettera giustifica l'aspirazione di posizioni che uno scritto più diffuso non ammette. Di qui la superiorità dell'esegesi di Mathieu-Brémond.

<sup>38</sup> Il senso di individualismo connaturato nel greco contrasta fortemente con l'idea della monarchia: cfr. ISOCR. *Phil.* 107 e M. POHLENZ, *L'uomo greco*, tr. it., Firenze 1962, p. 188 sgg. Tale senso di individualismo, oltre ad altre ragioni, giustifica l'atteggiamento un po' scettico di Aristotele riguardo alla possibilità di risuscitare la monarchia ai suoi giorni: cfr. *Pol.* III, 15, 1286b 21-22.

<sup>39</sup> V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., pp. 90-91.

<sup>40</sup> ISOCR. *Phil.* 154. Scrive EHRENBERG, *op. cit.*, p. 90 «the Hellenic mission of civilization which Isocrates thus proclaimed, meant a step toward acknowledging and enfranchising the non-Greek peoples».

<sup>41</sup> ἐπιμέλεια è «cura»: nel brano di Isocrate i traduttori ripiegano in genere su «protezione»: «pour leur donner la protection grecque» MATHIEU-BRÉMOND, *op. cit.* IV, p. 60; «otterranno la protezione dei Greci» *Orazioni di Isocrate* a c. di A. ARGENTATI e C. GALLI, Torino 1965, p. 213; «protection» traduce pure G. NORLIN in *Isocrates* I, p. 339, London 1928; «fürsorge» U. WILCKEN, *Alexander der Grosse* cit., p. 50.

<sup>42</sup> ISOCR. *de pace* 91.

<sup>43</sup> E. BUCHNER, *Zwei Gutachten für die Behandlung der Barbaren durch Alexander den Grossen?* in «Hermes» 82 (1954), pp. 378-84.

<sup>44</sup> M. H. FISCH, *Alexander and the Stoics*, in «Amer. Journ. of Philol.» LVIII (1937), pp. 59-82 e 129-51; PH. MERLAN, *Alexander the Great or Antiphon the Sophist?* in «Classical Philology» 45 (1950), p. 161 sgg. si fonda su un brano di Antifonte (DK. 87 B 44 = II, p. 352) per dimostrare come l'idea dell'uguaglianza di tutti gli uomini, greci e barbari, sia stata proclamata un secolo prima di Alessandro Magno. Cfr. pure BUCHNER, *art. cit.*, pp. 383-84. Un tentativo di inquadrare il pensiero di Alessandro nel più vasto movimento di idee greche, alla luce soprattutto dei concetti di δμῶνοια e del sovrano benefattore in R. ANDREOTTI, *Per una critica all'ideologia di Alessandro Magno* in «Historia» V (1956) p. 282 sgg. Interessante è misurare il tentativo di Alessandro alla luce delle convinzioni che sulla distinzione greci-barbari avevano i Greci al tempo delle guerre persiane: cfr. H. DILLER, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in «Entr. sur l'Ant. Class.», Vandoeuvres 1961, VIII, p. 39 sgg. e I. LANA, *Studi sul pensiero politico greco*, Napoli 1973, p. 231 sgg.

<sup>45</sup> R. WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., p. 158.

<sup>46</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 102. Cfr. R. HIRZEL, *Der Dialog* cit., I, 503 nota 1. La lettera cui si allude è la già cit. *ad Att.* XIII, 28, 3.

<sup>47</sup> Su Anassarco, cfr. qui nota 13 e V. E. ALFIERI, *Atomos Idea*, Galatina, 1979<sup>2</sup>, p. 36. Per il suo *περὶ βασιλείας* cfr. DK. 72 B 1 (= II, pp. 239-40).

<sup>48</sup> Secondo il DK. *l.c.* il fr. 1, rilevando la bivalenza della *πολυμαθῆη* sembra alludere a Callistene, di cui Aristotele soleva dire: «è capace e grande nell'eloquenza, ma non ha intelletto» (PLUT. *Al.* 54).

<sup>49</sup> Cfr. ARR. *an.* IV, 9, 7 (trad. di V. E. ALFIERI in *I Presocratici* a c. di G. GIANNANTONI, Bari 1969 II, 842); *The Presocratic Philosophers* by K. FREEMAN, Oxford 1946, p. 331. Si spiega quindi l'importanza di Anassarco nella questione della *proskynesis*: cfr. W. W. TARN, *Alexander the Great*, Cambridge 1948 I, 77 sgg.

<sup>50</sup> Cfr. GLOTZ, ROUSSEL, COHEN, *Histoire Grecque* cit. IV, 136 sgg. Sullo svolgimento dell'idea dell'impero in Alessandro cfr. V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., pp. 90-92. In quanto signore dell'Asia e successore del Gran Re (ARR. *An.* II, 14, 8-9) Alessandro ne riprendeva la teoria politica fondata sul presupposto che ogni popolo straniero era soggetto alla dominazione di lui, il quale lo possedeva virtualmente secondo le promesse di Ahuramazda. Cfr. cap. II, fr. nota 7 e V. MARTIN, *La politique des Achéménides* in «Museum Helveticum» 22 (1965), pp. 38-48.

<sup>51</sup> Per tutti questi problemi dell'ultimo Platone cfr. l'introduzione ai *Dialoghi Politici e Lettere di Platone* a cura di F. ADORNO, Torino 1970<sup>2</sup> I, p. 7 sgg.

<sup>52</sup> M. ISNARDI, *Nomos e basileia nell'Accademia antica* in «La Parola del Passato» XII (1957), pp. 401-38 e, più recente, id. *Studi sull'Accademia Platonica antica*, Firenze 1979, p. 235 sgg.

<sup>53</sup> Per una visione dell'idea di «re» nel mondo greco cfr. *Les traités de la royauté d'Épiphante, Diotogène et Sthénidas* par L. DELATTE, Paris 1942, p. 123 sgg.

<sup>54</sup> È noto a tutti il giudizio di Polibio su Filippo, XIII, 3, 1 e sgg., ove mette a confronto le astuzie usate dal Macedone e che non convengono a un re, con l'agire degli antichi, i quali si rifiutavano di vincere i nemici «con l'inganno». Sull'interpretazione dell'espressione cfr. *Political Intelligence in Classical Greece* by CH. G. STARR, Lugduni Batavorum 1974, p. 5.

<sup>55</sup> S'è già accennato al *Politico* e all'importanza ch'esso ha nel pensiero dell'ultimo Platone: cfr. nota 51 e *Plato's Statesman, a translation of the Politicus* by J. B. SKEMP, cit., p. 17; cfr. pure TAYLOR, *Platone*, tr. it., pp. 577 sgg. e PLATON, *Le Politique* par A. DIÈS cit., p. VII sgg.

<sup>56</sup> Cfr. L. ROBIN, *Platone* tr. it., Milano 1971, pp. 200-05; P. M. SCHUHL, *L'opera di Platone* tr. it., Roma 1977, pp. 171-73. Anche in *epist.* VII, 337 d-e secondo alcuni studiosi si parlerebbe di uno stato di primo grado, fondato sul re filosofo, e di uno stato di secondo grado, nel quale le leggi hanno importanza preminente: cfr. *Plato's Epistles* by G. R. MORROW, Indianapolis 1962, pp. 160 sgg.

<sup>57</sup> Cfr. *Plato's Philosopher King*, by R. KENT SPRAGUE, Univers. of South Caroline Press, Columbia 1976 pp. 57 sgg.

<sup>58</sup> P. M. SCHUHL, *Platon et l'activité politique de l'Académie* in «Revue des Étud. Gr.» LIX-LX (1946-47) pp. 46-53 e, più recente, S. DUŠANIĆ, *L'Académie de Platon et la Paix Commune de 371 av. J.-C.* in «Revue des Ét. Gr.» XCII (1979), p. 319 sgg. Cfr. pure M. PAVAN, *Il momento del «classico» nella Grecità politica*, Roma 1972, pp. 425-431.

<sup>59</sup> PLATO, *Polit.* 259a sgg.

<sup>60</sup> I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 272-83. Interessante il fr. 23 *ibid.*, p. 282.

<sup>61</sup> Cfr. la VI lettera di Platone, la quale, anche se evidenzia l'importanza del βίος θεωρητικός, lascia supporre una certa attività politica di Corisco e di Erasto alla corte di Ermia. Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 33-35.

<sup>62</sup> Scrive il Plezia, *Arist. Epist. Fragm.*, p. 103 «id cum diceret (e cioè dell'accostamento filosofo-principe) ad memoriam epistolae Platonicae sextae (ad Hermiam, Erastum, Coriscum) propius accessit (*scil.* Aristoteles) qua eadem illa philosophiae cum potentia societas ...commendatur».

<sup>63</sup> Il confronto tra le due opere in CHROUST, *Aristotle II*, 216 sgg.

<sup>64</sup> JAEGER, *Aristotele*, pp. 112-13.

<sup>65</sup> Cfr. *Phil.* 13: αὐτοὺς (*scil.* quelli che parlano nelle assemblee paneleniche) δ' ὧν εἰσηγοῦνται ποιήσασθαι τινα προστάτην τῶν καὶ λέγειν καὶ πράττειν δυναμένων καὶ δόξαν μεγάλην ἐχόντων. Προστάτης è chi rappresenta e, quindi, difende quanti non hanno diritti politici, ad es. i meteci. Cfr. H. SCHAEFER in P.W. RE. Supplb. IX, 1287-1304. Al livello richiesto dall'orazione, προστάτης era, per Isocrate, un re, Filippo. Si noti ancora che la stessa δόξα vede Aristotele in Temisone, re dei Cipri, al quale invia il suo *Protrettico*: Ross, *Fragm. Sel.* fr. 1, pp. 26-7.

<sup>66</sup> DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 284 sgg. Sulla chiamata di Aristotele da parte di Filippo si è ormai d'accordo nel ritenere che giocò molto la

parentela con Ermia ai fini della politica imperialistica che il Macedone intendeva svolgere in Asia minore: JAEGER, *Aristotele*, p. 155 sgg.

<sup>67</sup> È la V lettera in Isocrate, *Discours* par MATHIEU-BRÉMOND cit. IV, 214-15. Cfr. pure PH. MERLAN, *Isocrate, Aristotle and Alexander the Great* in «Historia» cit., pp. 60-81.

<sup>68</sup> U. WILCKEN, *Alexander der Grosse* cit., p. 50.

<sup>69</sup> πολίτης α (D.L. IV, 4); περί νομοθεσίας (D.L. IV, 5).

<sup>70</sup> ἐπιστολαὶ πρὸς Δίωνα, Διονύσιον, Φίλιππον (D.L. IV, 5). Gli studiosi moderni cercano di approfondire tali documenti con una rigorosa opera di critica: cfr. *Speusippo, Frammenti* a c. di M. ISNARDI PARENTE cit. n. 156, p. 123 sgg. A proposito della lettera di Speusippo a Filippo, cfr. L. BERTELLI, *La lettera di Speusippo a Filippo* in «Atti dell'Acc. delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, etc.» vol. 111 (1976-77), pp. 75-111.

<sup>71</sup> D.L. IX, 23. L'opera non è ricordata nel catalogo degli scritti di Speusippo in D.L. IV, 4-5.

<sup>72</sup> D.L. IV, 4. Nello stesso catalogo si registra di Speusippo anche un περί φιλοσοφίας, che forse insisteva sulle orme aristoteliche.

<sup>73</sup> Il dubbio elevato da M. GIGANTE, *Nomos basileus*, p. 108 n. 2 di leggere Crisippo al posto di Speusippo, era stato avanzato da L. DELATTE, *Speusippe ou Chrysippe*, in «Rev. d'Histoire de la Philosophie et d'Hist. générale de la Civilisation» VI (1938), pp. 168-170. Ormai è del tutto fugato.

<sup>74</sup> Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci* II, III/2 a c. di M. ISNARDI PARENTE, Firenze 1974, p. 929 sgg.

<sup>75</sup> M. ISNARDI, *Nomos e Basileia nell'Accademia antica* in «La Parola del Passato» cit., p. 433.

<sup>76</sup> *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1982 p. 295.

<sup>77</sup> *Xenokrates*, HEINZE fr. 3, p. 160; SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*, a c. di ISNARDI PARENTE cit., fr. 256 p. 253.

<sup>78</sup> M. ISNARDI, *Una nota al Minosse pseudoplatonico* in «La Parola del Passato» IX (1954), p. 45 sgg.

<sup>79</sup> Per il pensiero di Senofonte sulla monarchia cfr. tra gli altri *Mem.* III, 2 e IV, 6, 12-15; sulle leggi cfr. *Mem.* I, 2, 41 sgg. Ma i due temi furono

affrontati altre volte: cfr. *Xenophon, the Athenian* by W. E. HIGGINS, Albany 1977, p. 60 sgg.

<sup>80</sup> Giustamente T. A. SINCLAIR, *Il pensiero politico classico*, tr. it., Bari 1961, pp. 322-25 afferma che due note risaltano nella concezione della monarchia condivisa da Alessandro, quella del *παμβασιλεύς* e quella del benefattore dei sudditi. F. SCHACHERMEYR, *Alexander und die Unterworfenen Nationen* cit. cerca di interpretare l'operato del re verso i popoli di Asia proprio alla luce di questo sentimento del «beneficare», come però era sentito da lui, despota assoluto e investito della missione di pacificatore del mondo. Il re diventa, quindi, l'*εὐεργέτης*, un titolo che si trova nel mondo greco dal sec. V a.C. al II d.C. (cfr. J. OEHLER in P.W. RE VI, 978 sgg. e V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., p. 92 sgg.). Del resto il «beneficare» era sentito come qualcosa di strettamente legato alla casa di Macedonia e ai suoi componenti. N. G. L. HAMMOND, *A History of Greece*, Oxford 1967<sup>2</sup>, pp. 575-76 mette in evidenza come per questa caratteristica, e per non poche altre, la monarchia macedone si accosti a quella micenea.

<sup>81</sup> Per Platone cfr. *ep.* VII, 334 b-c e anche VI, 323c. Per quanto riguarda Aristotele cfr. *EN.* VIII, 3, 1156 a 8 sgg. e 13, 1161 a 10-15 cit.

<sup>82</sup> Secondo CHROUST, *Aristotle II*, 222 Aristotele temette che Alessandro diventasse un regnante autocrate, onnisciente, simile a Dio, in emulazione col sovrano presentato da Platone. Di qui il consiglio che voleva prevenire un tale deprecabile avvenimento.

<sup>83</sup> «Crisippo stesso nel I libro *Sui generi di vita* afferma che il sapiente accetterà di buon grado il potere regale e ne trarrà giovamento: se poi non può regnare, vivrà insieme a un re e farà spedizioni militari insieme a un re, *συνβιώσεται βασιλεῖ καὶ στρατεύσεται μετὰ βασιλέως*, qual era Idantirsi lo scita o Leucone del Ponto»; *PLUT. de stoic. rep.* 20, 1043 b-c (=VON ARNIM, *SVFr.* III, fr. 691. Cfr. pure *fr.* 692 e 693). M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. it. Firenze 1967 I, 280-81; 413-15 etc. Cfr. pure *Les traités de la royauté* par DELATTE cit., p. 140-144. E in questo gli stoici si riportavano forse alla tradizione cinica: cfr. *Symon the Shoemaker as an Ideal Cynic* by RONALD F. HOCK, in «Greek, Roman, Byzantine Studies» 17 (1976), pp. 41-53.

<sup>84</sup> La figura del filosofo consigliere domina la storia romana all'inizio dell'era volgare. Cfr. *Roman Stoicism* by E. VERNON ARNOLD, London 1958<sup>2</sup> soprattutto p. 380 sgg., A. LEVI, *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949, p. 101 sgg. Tra quelli che ripresero il problema del filosofo-re in epoca romana, occupa forse il primo posto Musonio Rufo che dedica una diatriba intera, l'ottava, all'argomento: cfr. C. MUSONIO RUFO, *Le diatribe e i frammenti minori* a c. di R. LAURENTI, Roma 1967, pp. 54-57 e *Musonius Rufus and Greek Diatribe* by A.C. VAN GEYTENBEEK, Assen 1963, p. 124 sgg.

<sup>85</sup> Cfr. testo note 14-15.

<sup>86</sup> «Questa forma di regno, scrive Aristotele, *Pol.* III, 14, 1285a 7-8, è una specie di supremo comando militare di capi assoluti e perpetuo».

<sup>87</sup> *Pol.* III, 6, 1279 a 17 sgg.

<sup>88</sup> *EN.* V, 4, 1132 a 21-22.

<sup>89</sup> *Pol.* III, 15, 1286 a 39 sgg.

<sup>90</sup> *Pol.* III, 15, 1286 b 21-22.

<sup>91</sup> Scrive giustamente E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* cit., p. 445 che il brano della *Pol.* 1286 b 7-22 «is meant principally to explain the decay of monarchy and its impossibility in Aristotle's time».

<sup>92</sup> È indicativo come in tutt'e due i brani in cui si parla dell'uomo superiore agli altri per virtù, *Pol.* III, 13, 1284 a 3 sgg. e 17, 1288 a 15-18, Aristotele non lo consideri mai solo, quest'uomo, ma accostato sempre ad altri, al pari di lui di virtù superiore. Il primo brano è stato citato. Ecco il secondo: «per ciò quando si dà il caso che o un'intera famiglia o una persona sola si distingue per virtù dagli altri...» L'agganciamento dei due, mi pare, indica il senso della citazione che vuole essere esclusivamente una enumerazione e, quindi, il più possibile completa.

<sup>93</sup> Tra quanti sostengono la posizione contraria si devono ricordare, per lo meno, il Wilcken e il Tarn. Secondo W. W. TARN, *Alexander the Great* cit. I, 79 sgg. e II, 365 sgg. l'idea della deificazione sarebbe venuta ad Alessandro dalle espressioni di Isocrate *ep.* III, 5 a Filippo, da lui conosciuta e meditata e dalle discussioni con Aristotele a Mieza nel corso delle quali il maestro dovette parlargli del monarca tanto sovremenente la massa degli uomini da essere «un dio», come attesta la *Politica*. E non so con quanta ragione il Tarn citi Rose<sup>3</sup> fr. 659 (= *AEL. var. hist.* 12, 54) un brano ricordato a proposito di θυμός e già studiato: cfr. cap. I, paragr. 8. Le stesse argomentazioni aveva addotto già il WILCKEN, *Alexander der Grosse*, Leipzig 1931, pp. 197-98. Che Aristotele si sia espresso in quel modo è pur pensabile, ma è certo che la paideia impartita dallo Stagirita al sovrano era fondata su idee greche, alle quali ripugnava, s'è visto, ogni tentativo di illogica esaltazione dell'uomo. Pertanto quel che gli diceva, era chiaramente spiegato dal contesto. Di conseguenza non è lecito dedurre che là dove nella *Politica* Aristotele accenni a un dio tra gli uomini alluda ad Alessandro. Si è visto nella nota precedente come *Pol.* III, 14-16 contenga un'enumerazione completa il più possibile delle varie forme di monarchia, e quindi rifugga da determinate allusioni. Che d'altronde Alessandro sia stato influenzato dall'idea della *Politica* nella sua richiesta di onori divini è escluso da J. P. V. D.

BALSDON, *The «Divinity» of Alexander in «Alexander the Great, The Main Problems»* cit., pp. 184 sgg. L'ipotesi contraria, egli attesta, «is a temerity by which the pusillanimous among us are unlikely to feel tempted». Anche V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., p. 71 sgg. rifiuta di vedere nelle forme di monarchia indicate da Aristotele nella *Politica* una qualsivoglia allusione alla monarchia macedone. Ed E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* cit., p. 492 scrive: «but there is (*scil.* nella *Politica*) no attempt at any theory of Macedonian monarchy, though one fine saying that the king is set as a guard between the rich and the poor, might well have been expanded.» Secondo J. BELOCH, invece, *Gr. Gesch.* Berlin 1922, III, 1 p. 424 è possibile che nel brano citato della *Politica* Aristotele pensasse ad Alessandro o a Filippo: sapeva bene, però, in ogni caso, che erano eccezioni e che, dunque, andavano riguardate come tali. Concludendo, quindi, non mi sembra di vedere rapporti sicuri tra il *περὶ βασιλείας* e la *Politica*. Quanto al sorgere in Alessandro dell'idea della deificazione non si dovrà spiegare, come s'è visto, con un determinato gesto o atto o detto; la situazione stessa che si veniva creando in seguito alle tante vittorie portava con sé fermenti di carattere e di natura diversi che a un determinato momento fecero precipitare gli avvenimenti e dettero al re la convinzione di essere quel che forse in altro contesto non si sarebbe mai sognato di essere: di qui l'interpretazione *a posteriori* di taluni particolari nella cornice della deificazione, come si legge negli scrittori delle gesta di Alessandro.

<sup>94</sup> *Arist. Epist. Fragm.* p. 144.



## CAPITOLO XIV

### ALESSANDRO O PER LE COLONIE

SOMMARIO: *Testimonianza e Frammenti di sede incerta.* 1. Il titolo: consistenza e natura dell'opera. 2. Il problema dei coloni e lo scritto aristotelico. 3. La teoria dell'Ivanka. 4. Il *de regimine* e l'*Alessandro*.

## ΑΛΕΧΑΝΔΡΟΣ Η ΥΠΕΡ ΑΠΟΙΚΙΩΝ

### TESTIMONIUM

1

(R<sup>2</sup> 80, R<sup>3</sup> 648)

Ps.-Amm. *in Cat.* (Ven. 1546, f. 9 b): cfr. *περὶ βασιλείας* test. 3.

### FRAGMENTA DUBIAE SEDIS

1

(R<sup>2</sup> 81, R<sup>3</sup> 658)

PLU. *de Alex. fort.* 329 b. Οὐ γὰρ ὡς Ἄριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἑλλήσιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελούμενος, τοῖς δὲ ὡς ζώοις ἢ φυτοῖς προσφερόμενος, πολεμοποιῶν φυγῶν ἐνέπλησε καὶ στάσεων ὑπούλων τὴν ἡγεμονίαν, ἀλλὰ κοινὸς ἦκειν θεόθεν ἀρμοστής καὶ διαλλακτῆς τῶν ὄλων νομιζῶν, οὓς τῷ λόγῳ μὴ συνῆγε τοῖς ὄπλοις βιαζόμενος, εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκῶν τὰ πανταχόθεν, ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μειξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἦθη καὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς διαίτας, πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας, ἀκρόπολιν δὲ καὶ φρουρὰν τὸ στρατόπεδον, συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηροὺς· τὸ δ' Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμῦδι μηδὲ πέλτη μῆδ' ἀκινάκη μηδὲ κἀνδυῖ διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι·

## ALESSANDRO O PER LE COLONIE

### TESTIMONIANZA

Ps.-AMMON. *in Cat.* (Ven. 1546f 9b). Parziali sono quelle 1 opere scritte in privato a qualcuno, come le lettere o le risposte da lui formulate alle domande di Alessandro il Macedone sul regno e sul modo di fondare colonie.

### FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

PLUT. *Mor. (de Alex. fort.)* 329b<sup>1</sup>. E neppure riempi (*scil.* 1 Alessandro) l'impero di esili guerrafondai o di sedizioni purulente<sup>2</sup>, seguendo il consiglio di Aristotele, di trattare cioè gli Elleni da capo, i barbari da padrone, d'aver riguardo degli uni come fossero amici e congiunti e di comportarsi cogli altri come fossero animali e piante<sup>3</sup>, ma, credendo di venire da dio quale arbitro e pacificatore di tutti, quelli che non riuscì a mettere insieme con la ragione, forzò con le armi, spingendoli in unità da ogni parte, mescolando come nella coppa dell'amicizia<sup>4</sup> esistenze, costumi, sposalizi, modi di vita, e stabili che tutti ritenessero per patria il mondo, per acropoli e fortezza l'accampamento, per parenti i buoni, per estranei i cattivi, e che non distinguessero greco e barbaro dalla clamide, dalla pelta, dall'acinace e dal candis, ma il greco lo riconoscessero dalla virtù, il barbaro dal vizio.

2 STRABO, I, 4, 9 c. 66. Ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τε Ἑλληνας καὶ βαρβάρους, καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινούντας τοῖς μὲν Ἑλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις, βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. Πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστίους, καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους, οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους. Διόπερ τὸν Ἀλέξανδρον, ἀμελήσαντα τῶν παραινούντων, ὄσους οἶόν τ' ἦν ἀποδέχεσθαι τῶν εὐδοκίμων ἀνδρῶν καὶ εὐεργετῆν ὥσπερ δι' ἄλλο τι τῶν οὕτω διελόντων, τοὺς μὲν ἐν ψόγῳ τοὺς δ' ἐν ἐπαίνῳ τιθεμένων, ἢ διότι τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον<sup>1</sup> καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκείον, τοῖς δὲ τὰναντία. Καὶ ὁ Ἀλέξανδρος οὖν, οὐκ ἀμελήσας τῶν παραινούντων ἀλλ' ἀποδεξάμενος τὴν γνώμην, τὰ ἀκόλουθα, οὐ τὰ ἐναντία, ἐποίει, πρὸς τὴν διάνοιαν σκοπῶν τὴν τῶν ἐπεσταλκῶτων.

<sup>1</sup> Tralascio con la maggior parte degli editori recenti καὶ τὸ πολιτικόν.

STRABO I, 4, 9 c. 66. Alla fine del suo trattato<sup>5</sup> (Eratostene) <sup>2</sup> non accetta l'opinione di quanti dividevano l'intero genere umano in elleni e barbari ed esortavano Alessandro a trattare gli elleni da amici, i barbari da nemici, e dice che è preferibile distinguerli in rapporto alla virtù e al vizio, perché ci sono molti elleni cattivi e molti barbari gentili, come Indiani, e Ariani e, ancora, Romani e Cartaginesi, i quali sono meravigliosamente organizzati. E che per ciò Alessandro, trascurati i suoi consiglieri<sup>6</sup>, quanti più uomini nobili poté, accolse e beneficò. Come se<sup>7</sup> quelli che hanno proposto la distinzione tra barbari ed elleni e gli uni hanno ritenuti degni di biasimo, gli altri di lode, furono mossi da un motivo diverso da questo, che cioè presso gli uni vige la legge, l'abitudine all'educazione e al ragionamento, presso gli altri il contrario. Quindi Alessandro non trascurò i suoi consiglieri, ma, accettato il loro suggerimento, agì in maniera conseguente e non al contrario, badando all'intenzione di chi gliel'aveva mandato.

## NOTE

<sup>1</sup> Il brano si trova nel primo dei due scritti di Plutarco che hanno lo stesso titolo, *de Alexandri fortuna aut virtute*, (ma se ne discute titolo e consistenza) e che sono due operette di carattere meramente epidittico (cfr. *Plutarch, Alexander, A Commentary* by J. R. HAMILTON, Oxford 1969, p. XXXI). In esse l'autore vuole dimostrare come non si possa riportare alla fortuna l'opera del Conquistatore. Se è vero che la filosofia non consiste solo nelle belle parole, ma soprattutto nelle azioni, si dovrà dire che Alessandro è stato più filosofo di tanti che la tradizione presenta filosofi, solo perché sono stati discepoli di un filosofo e hanno avuto a loro volta un qualche discepolo. Il capitolo sesto del primo scritto plutarcoo mette in relazione Alessandro con Zenone di Citio e con Aristotele: «anche quella costituzione tanto ammirata di Zenone, fondatore della scuola stoica, tende unicamente a questo scopo, a non farci cioè abitare nelle varie città o nei vari demi ciascuno diviso dall'altro con le proprie leggi, ma a farci ritenere gli uomini tutti demoti e concittadini, perché unica è la vita e unico l'ordine», come quello d'un gregge che è allevato sotto un'unica legge ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. Questo ha lasciato scritto Zenone, abbozzando in certo senso un sogno o un'immagine di buon governo o di costituzione filosofica: Alessandro dette alle parole una consistenza. E neppure etc.» Sulla fonte di Plutarco si discute. Molto probabilmente sarà Eratostene, come appare da Strabone: in ogni caso, nota Plezia, *Aristotelis Epist. Fragmenta*, p. 104 non v'ha dubbio che è Strabone e Plutarco e Eratostene abbiano sfruttato lo stesso scritto.

<sup>2</sup> πολεμοποιῶν φυγῶν ἐνέπλησε: Ross; πολέμων πολλῶν <καὶ> φυγῶν Bernardakis, seguito da Plezia. Accetto la lezione del Ross e perché l'aggettivo πολεμοποιός ricorre altre volte in Plutarco (cfr. *Lex. Plutarcheum* composuit D. WΥΤΤΕΝΒΑΧ, Lips. 1843 II, 693) e perché con tale lezione il brano si presenta più armonico, in quanto riposa su due espressioni genitivali formate entrambe da sostantivo e aggettivo πολεμοποιῶν φυγῶν e στάσεων ὑπόυλων, spezzate dal verbo ἐνέπλησε.

<sup>3</sup> I limiti del pensiero aristotelico sono chiaramente espressi in Plutarco, che lo stacca dal resto e lo esprime con tre participi, mentre la

deduzione ch'egli ne trae, la rende con verbi posti in tempi principali. L'allineamento dello schiavo alle bestie e alle piante è pienamente aristotelico: cfr. *Pol.* I, 2, 1252 a 29. Quanto alle bestie, sempre in *Pol.* l.c. si rileva come le due comunità che costituiscono la famiglia sono quelle padrone-schiavo e uomo-donna, e lo vuole anche Esiodo, il quale *Op.* 405 dice: «'casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara' perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo». Cfr. ARISTOTELE, *Il trattato sull'economia*, a c. di R. LAURENTI, Bari 1967, pp. 68-74. Quanto alle piante il DÜRING, *Aristotele* tr. it. p. 19 rinvia a *Met.* IV, 4, 1006 a 15 in cui Aristotele nota che per dimostrare mediante confutazione il principio di non contraddizione ci vuole un avversario che dica qualcosa: altrimenti non si fa nulla: «costui, e cioè chi non parla, sarebbe simile a una pianta»  $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \gamma\alpha\rho \varphi\upsilon\tau\omega$ .

<sup>4</sup> Cfr. in proposito EUST. *Comm. ad Hom. Iliad.* Lips. 1829, III, 977, 27 p. 213 e *The Aims of Alexander* by D. A. BRUNT, in «Greece and Rome» 2S. XII (1965), pp. 205-15, cfr. pure *I frammenti degli Stoici antichi*, a c. di N. FESTA, Bari 1932, I, p. 21-22.

<sup>5</sup> Si tratta dei *Geographica*, per la cui conoscenza molto si deve a Strabone, che lo cita spesso soprattutto nei primi due libri. C'è un problema preliminare, al quale, data la natura del presente lavoro, converrà solo accennare, e cioè se Eratostene, nel brano riferito, alluda veramente ad Aristotele. Quelli che lo negano sottolineano che l'antitesi  $\omega\varsigma \varphi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota\varsigma$ :  $\omega\varsigma \pi\omicron\lambda\epsilon\mu\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$  nella sua icasticità e crudezza non si trova mai in Aristotele: cfr. tra gli altri E. BADIAN, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, in «Proceedings of the British Academy» 19 (1933), pp. 123-66 ora in *Alexander the Great, the Main Problems*, by G. T. GRIFFITH, Cambridge 1966, pp. 287-306, e R. ANDREOTTI, *Per una critica all'ideologia di A. Magno* in «Historia» V, 1956, p. 257 sgg. In realtà, secondo Strabone, Eratostene attacca non una persona sola, bensì più persone,  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\iota\chi\alpha \delta\iota\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma \dots \pi\alpha\rho\alpha\iota\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma$ ; quindi si riporta a una corrente determinata che, forte di tale posizione, doveva consigliare ad Alessandro un comportamento corrispondente e coi Greci e coi Barbari. Che Aristotele condividesse tale  $\delta\iota\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\iota\varsigma$  non v'ha dubbio e, dunque, da questo punto di vista, niente vieta che in quei  $\delta\iota\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$  fosse compreso anche lui. La stessa osservazione giustifica la maniera dura in cui è reso il trattamento riservato ai barbari e ai greci, i primi da trattarsi come nemici, gli altri come amici. Proprio perché Eratostene non si riportava a un determinato autore, ma a un gruppo di scrittori, poteva ben riassumere il succo del loro pensiero che, sia pure con qualche sfumatura, si rintracciava uguale in ciascuno. Quindi non si devono cercare in Aristotele gli stessi termini, nella stessa contrapposizione nemici-amici, ma qualcosa di simile, di equivalente. Così inteso il brano si adatta pienamente ad Aristotele. Cfr. pure *Die Geographischen Fragmente des Eratosthenes*, von H. BERGER, Lips. 1880, p. 168, il quale sottolinea l'andamento del brano molto critico nei confronti di Aristotele.

<sup>6</sup> ἀμελήσαντα τῶν παραινοῦντων: in Plutarco (fr. 1) Aristotele συνβεβούλευεν.

<sup>7</sup> Strabone cerca di recuperare il vero significato della distinzione tra greci e barbari, ammessa da molti e soprattutto da Aristotele, evidenziando come dietro il termine «greci» si nasconda legge, educazione, razionalità, dietro «barbari» arbitrio, ineducazione, illegalità. Cfr. *ARIST. Pol. I, 6, 1255 a 39 sgg.* Greco e barbaro quindi indicherebbero non una distinzione di persone, ma di valori. Si potrebbe dubitare della bontà di siffatta interpretazione; essa, in ogni caso, non è qualcosa di impensabile né di impossibile, giacché, dato il vasto impiego che se ne faceva, i due vocaboli, ossia i due concetti che indicavano, erano oggetto di continue discussioni. Cfr. ad es. *PLATO, Pol. 262d.*



## 1.

IL TITOLO:  
CONSISTENZA E NATURA DELL'OPERA<sup>1</sup>

D.L. V, 21 al num. 17 recensisce un Ἰλέξανδρος ἡ ὑπὲρ ἀποίκων ᾱ, l'Anonimo al num. 22 un Ἰλέξανδρος ἡ ὑπὲρ ἀποικίων ᾱ. Per il Bernays<sup>2</sup> il vero titolo sarebbe quest'ultimo; lo stesso pensano, più o meno convinti, il Moraux, il Weil, il Düring<sup>3</sup>. L'Heitz, *Fragm. Arist.* p. 61 lo recensisce come Ἰλέξανδρος ἡ ὑπὲρ ἀποίκων e cioè *Alexander sive pro Colonis*, pur sospettando che il titolo giusto sia quello tramandato dall'Anonimo. In *die verl. Schrift.* p. 207, alla luce dello scritto di Teofrasto πρὸς Κάσανδρον περὶ βασιλείας (cfr. Athen. IV, 144e) che corrisponderebbe a quello che nella lista diogeniana degli scritti teofrastei è ricordato col titolo περὶ παιδείας βασιλέως ᾱ, (cap. XIII, testo nota 7), suppone che originariamente il titolo fosse πρὸς Ἰλέξανδρον ὑπὲρ ἀποίκων καὶ περὶ βασιλείας. Accetta ὑπὲρ ἀποίκων il Rose<sup>4</sup> e lo segue il Ross<sup>5</sup>. Gualtiero Burleo<sup>6</sup> nel *liber de vita et moribus philosophorum* ricorda un «de colonis ad Alexandrum».

Uno studio dei cataloghi laerziano e anonimo non aiuta a risolvere la questione, dato che in essi, vicino a titoli tratti da nozioni di cose o di istituti in generale, ve ne sono altri tratti dalle persone che con quelle cose, con quegli istituti sono in rapporto e li realizzano: così Ὀλυμπιονίκαι, Πυθιονίκαι, i vincitori dei giochi di Olimpia e di Pito. Con questi sarebbe in linea il nostro ὑπὲρ ἀποίκων.

A favore di questa lezione militerebbero pure i brani di Plutarco e di Strabone<sup>7</sup>, dei quali, però, non si può dimostrare, come vedremo, un collegamento sicuro con l'*Alessan-*

dro. Invece lo ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b, sottolineando che lo scritto indicava ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι, sembra avallare la lezione del catalogo anonimo ὑπὲρ ἀποικιών.

Difficile risolvere la questione. Se teniamo fede a questo brano, l'unico che ci dica qualcosa in proposito e del quale peraltro non abbiamo motivo di dubitare, non possiamo non accettare ὑπὲρ ἀποικιών. Ἀποικία è termine più comprensivo di ἀποικος. Se vale quel che diremo in seguito sull'argomento, si vedrà che proprio tale maggiore comprensione era richiesta dallo scritto di Aristotele. Un titolo siffatto permetteva una trattazione sui coloni nell'ambito delle colonie, intese nella loro struttura materiale e, in più, morale e politica. Tale duplice significato di ἀποικία si riscontra nella *Politica*. A VI, 4, 1319a 36 si parla del grosso di una popolazione che pone domicilio lontano dal centro cittadino, nei campi, ἐπὶ τῶν ἀγρῶν ποιεῖσθαι τὰς ἀποικίας: qui ἀποικία è casa, abitazione, dimora<sup>8</sup>. In significato più complesso, in quanto abbraccia non solo le abitazioni, ma soprattutto un ordinamento giuridico, si trova in *Pol.* II, 10, 1271b 27 e IV, 4, 1290b 14 etc. Proprio in tale accezione va preso il sostantivo nell'opera aristotelica, quale appare del resto in Plato, *Leg.* 702c.

Anche ὑπὲρ può lasciare sorpresi: è vero che s'incontra in tre titoli del catalogo aristotelico di Diogene Laerzio, ὑπὲρ τῶν συνθέτων ζώων, ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζώων, ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν<sup>9</sup>, ma di contro ai tre ὑπὲρ stanno una cinquantina di περί. C'è differenza tra le due preposizioni? Certo la massiccia presenza di περί indica ch'era questa la preposizione usata per eccellenza nei titoli: d'altro canto il Bonitz<sup>10</sup> prospetta la possibilità di ὑπὲρ come equivalente di περί. Dai tre titoli adottati in cui compare l'ὑπὲρ ben poco si può dedurre, tanto più che nel catalogo anonimo ai numm. 90, 92, 95 le stesse opere compaiono tutt'e tre col solito περί al posto di ὑπὲρ. E tuttavia ὑπὲρ non è περί: Bernays traduce «Alexandros oder zu Gunsten der Pflanzstädte»<sup>11</sup>, Heitz, s'è visto, «pro colonis», Gigon «Alexandros oder die Verteidigung der Kolonisten»<sup>12</sup>: così pure l'Ehrenberg, l'Hicks, Robin L. Fox e altri<sup>13</sup>. C'è forse all'origine dello scritto una qualche presa di posizione di Aristotele nei riguardi dei coloni o delle colonie? È possibile tale supposizione? Lo vedremo in se-

guito. Per ora domandiamoci che cosa fosse l'*Alessandro* e quali brani si possono ad esso riportare.

Cominciamo con la seconda domanda alla quale si è già accennato studiando il *περὶ βασιλείας*: non sarà inutile riproporre in sintesi le posizioni più importanti sull'argomento. Il Rose in *Arist. Pseud.* pp. 95-96 recensisce sotto il titolo Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων la notizia dello ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b e Plut. *de Alex. fort.* I, 6: nella seconda edizione dei frammenti aggiunge Strabone I, 66 (fr. 80-81): nella terza edizione riduce il tutto alle poche parole dello ps. Ammonio (fr. 648): i brani di Plutarco e di Strabone li raccoglie insieme (fr. 658) e il fr. 648 e il fr. 658 li colloca separati sotto il gruppo «orationes et epistolae». Anche l'Heitz in *Fragm. Arist.* p. 61 recensisce sotto l'Ἀλέξανδρος solo lo ps. Ammonio Ven. 1546 f 9b e considera Plutarco e Strabone frammenti del *περὶ βασιλείας* (p. 60). Il Ross, invece, nei *Fragmenta Selecta* p. 63 torna alla seconda edizione del Rose e raccoglie sotto un unico titolo le testimonianze dello ps. Ammonio, di Plutarco e di Strabone: nella traduzione non fa parola della collocazione. Il Chroust, nonostante talune esitazioni, sembra assegnarli tutt'e tre all'*Alessandro*<sup>14</sup>. Il Plezia infine, s'è visto, considera l'*Alessandro* e il *περὶ βασιλείας* delle lettere (T 11 a-b) e frammenti di lettere i brani di Plutarco e di Strabone (F 7a-b): non azzarda rapporti tra i due gruppi di scritti<sup>15</sup>.

Nel capitolo precedente s'è cercato di dimostrare che i due brani di Strabone e di Plutarco non possono essere collocati sotto il *περὶ βασιλείας*: possono essere collocati sotto l'*Alessandro*, come vogliono Rose<sup>2</sup> e Ross? Il problema è molto delicato. Si badi però a questi punti:

a) Sia Plutarco sia Strabone parlano di «consiglio». Ora un consiglio lo si dà perché ci viene richiesto direttamente o indirettamente, ovvero perché si avverte che una situazione si sta logorando tanto che un intervento appare moralmente indispensabile per scongiurare conseguenze che si prevedono drammatiche. Da questo punto di vista il consiglio di Aristotele potrebbe rispondere alla richiesta a cui accenna lo ps. Ammonio.

b) Una lettura attenta dei due brani indica che Aristotele

tele parlava di un modo di governare molto particolare, fondato sulla distinzione tra un governo despotico e un governo egemonico. Tale duplicità di governo abbracciava tutti i sudditi: ciò suppone che il consiglio di Aristotele risalga al tempo in cui Alessandro aveva sconfitto definitivamente Dario e gli era succeduto nel comando, dunque, dopo l'ottobre del 331 a.C., anno della battaglia di Gaugamela. Riportare il «consiglio» al periodo di Mieza è improbabile per due considerazioni soprattutto. Prima: s'è già visto che in assoluto durante le conversazioni di Mieza il tema del trattamento barbari-greci in un eventuale impero macedone del mondo poteva pure presentarsi, ma è molto difficile pensare che su tale tema potesse fondarsi un'opera specifica in quest'epoca. Seconda: Eratostene, s'è visto alla nota 5 dei frammenti, non accenna ad Aristotele, ma parla di τοὺς δῖχα διαίρουντας: ciò significa che la posizione da lui ricordata era non del solo Aristotele ma di altri. Di costoro taluni potevano avere previsto il problema del trattamento dei sudditi greci-barbari anche prima che si fosse realizzato l'evento dal quale quel trattamento era richiesto, non tutti. E dunque, ad altri il problema e la relativa soluzione era stato suggerito dall'esperienza: quindi, ripeto, dopo il 331 a.C. Se si collega il punto b a quanto si è detto in a, si deve ritenere che Aristotele intervenne o perché era stato chiamato in causa o perché s'era reso conto dell'estrema gravità della situazione: doveva esser successo qualcosa che aveva messo in discussione il modo di governare l'impero, il quale modo non era più quello tradizionale, ma si configurava in prospettive di pericolose conseguenze. S'intende perché Aristotele richiami alla memoria del sovrano precisamente tale modo tradizionale di considerare greci e barbari.

Ma la risposta valeva pure per i coloni? Senza dubbio: tuttavia l'espressione di Plutarco e di Strabone è tanto vasta e generica che sembra illogico volerla restringere a quei conglomerati che furono le ἀποικίαι. Elleni e barbari costituivano i sudditi di Alessandro e per tutti valeva la distinzione di governo che Aristotele presentava, ma non tutti gli Elleni e i barbari erano coloni. Sicché non è giusto limitare all'ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι e cioè alle colonie, le direttive che emergono da Strabone e da Plutarco. C'è tra lo ps. Ammonio

e Strabone-Plutarco lo stesso rapporto esistente tra la parte e il tutto. Vicino a questa sfasatura se ne può addurre un'altra. L'espressione dello ps. Ammonio presa nella sua accezione più piena esige che Aristotele badasse nel suo scritto non solo alla parte politica e cioè alla stesura della costituzione o, per lo meno, ai principi della costituzione, ma anche alla materiale progettazione e costruzione di case, piazze, edifici sacri e pubblici, come fa in *Pol.* VII, 1-12. Di tutto questo non si ha parola né in Plutarco né in Strabone e niente lo suggerisce. Queste due osservazioni esigono che si tengano separate le opere alle quali accennano l'uno e gli altri due.

c) Aristotele conosceva a fondo il tema colonie. A prescindere da Alessandropoli, di cui s'è detto nel  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$  βασιλείας<sup>16</sup>, si sa che la sua città natale, Stagira, fu distrutta durante la guerra olintica da Filippo nel 349 a.C.: fu poi ricostruita secondo alcuni da Filippo, secondo altri da Alessandro<sup>17</sup>. Ce ne parlano PLUT. *Alex.* 7, AEL. *v.b.* III, 17, PLIN. *N.H.* VII, 29, 109 e soprattutto Dione Crisostomo *or.* 47<sup>18</sup>. I primi tre registrano solo l'avvenimento. Dione, dato il taglio della trattazione, ci si sofferma a lungo, perché la sua orazione verte su un avvenimento simile: la ricostruzione di Prusa che, nonostante lo slancio e il fervore di molti, era ostacolata dall'eguale opposizione di molti. In un *excursus* nel quale Dione cerca di fissare i rapporti tra i filosofi e le loro città, trova modo di nominare anche Aristotele che si adoperò presso Alessandro per riedificare Stagira, sì che ebbe la fortuna di essere l'ecista della patria. Tuttavia, continua Dione, se ne pentì poco dopo, perché, come osserva Aristotele stesso in una lettera<sup>19</sup>, «alcuni di quelli ch'erano tornati cercavano di corrompere e il re e i satrapi ivi inviati, di modo che non si compiva niente di buono e la città non era ricostruita. Lo rattristava anche il fatto che taluni di quelli i quali, essendo fuggiaschi e apolidi, avrebbero avuto una patria e leggi per vivere in libertà, preferivano essere governati in questo o in quel villaggio come i barbari, più che possedere una città di nome e di forma... Quindi Aristotele, quasi disperato dell'impresa, scrive di alzare le mani...»<sup>20</sup>. Il Plezia, al quale si deve la giusta interpretazione dell'ultima espressione aristotelica 'alzare le mani', ri-

corda la posizione di Pridik e di Düring<sup>21</sup> che negano l'autenticità della lettera, ma non la condivide: «at contra dici possit nullam apparere causam satis probabilem, propter quam eius modi epistulam quisquam subditurus fuerit...». Heitz e Rose<sup>3</sup> riportano il brano di Dione tra i frammenti aristotelici, anche se il Rose non lo ritiene aristotelico secondo la sua ben nota tesi, e l'Heitz, da parte sua, avanza non pochi dubbi sull'autenticità<sup>22</sup>. Certo, il motivo che adduce il Plezia ha il suo valore e la constatazione di Aristotele rientra così bene nella dinamica delle cose umane che è difficile pensare a un falso<sup>23</sup>. Comunque, dato e non concesso che sia tale, si può supporre che la ricostruzione di Stagira gli procurò delle noie e, per lo meno, lo mise a contatto con certi problemi che per l'innanzi aveva considerato solo da lontano. Pertanto, se dopo Gaugamela Aristotele interviene nella questione delle colonie, più che motivato è tale intervento. Mazzarino<sup>24</sup> scrive che l'ὑπέξ ἀποίκων «si fondava sul concetto che la fondazione di Stagira... era fallita per il mancato accordo tra i vecchi cittadini e i nuovi, phygades...». Certo, l'esperienza di allora gli si ripresentava adesso con la stessa chiarezza per fargli evitare gli stessi errori; l'uomo doveva essere curato, in primo luogo, nella sua dignità, nella sua tipicità, nei suoi rapporti con gli altri.

In conclusione tra lo ps. Ammonio e i due brani di Plutarco e di Strabone non sussiste un legame chiaramente intuibile. C'è tra loro, s'è detto, il rapporto tra parte (ps. Ammonio), e tutto, (Plutarco e Strabone). Questi due affrontano il problema del governo dei sudditi dell'impero, l'altro il problema del governo dei coloni. Tale rapporto rende problematica l'attribuzione di Plutarco e di Strabone all'*Alessandro*, ma insieme esige che, per quanto riguarda il punto fondamentale, e cioè il governo dei sudditi, si sfrutti per l'*Alessandro* quel che si ricava dai due frammenti. Quindi, pur ammettendo, com'è giusto, che nell'*Alessandro* ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιῆσθαι era inteso non solo a livello politico, è certo che tale livello non era accantonato — e, dunque, il modo di governare i coloni non doveva essere diverso da quello indicato da Strabone e da Plutarco a proposito dei greci-barbari. Anzi, le due nozioni di «governo greci-barbari»

e di «governo-colonie» a cui, pur in modo diverso, si riportano i tre testi, sono espressione dello stesso fenomeno — e l'esamineremo più avanti. Quest'osservazione ci offre la possibilità di sfruttare tale doppio tipo di governo per risolvere alcuni problemi che presenta l'*Alessandro*, e spiega perché di seguito alla «testimonianza» relativa ad esso, si siano riportati i due brani, non in quanto brani dello scritto stesso, ma in quanto parti di lettere che, però, si devono studiare per comprenderlo.

E veniamo alla prima domanda, che cos'era l'*Alessandro*.

Nell'*Arist. Ps.* p. 94 il Rose sostiene che, come il περι βασιλείας, anche l'*Alessandro* fosse un dialogo: «certe in altero libro Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποικῶν quem ipse titulus fatetur dialogum, Alexandri disputantis partes fuisse consentaneum est». Tale particolarità ne colloca la composizione dopo la morte di Alessandro: «... dialogus in quo persona Alexandri: itaque post mortem certe regis compositus, ab Aristotele alienus» (*ib.* p. 95). Lo stesso ritiene il Bernays<sup>25</sup>, fondandosi sul doppio titolo in cui compare il nome personale Alessandro e l'oggetto sul quale l'opera verteva. Dialogo lo ritiene anche Jaeger<sup>26</sup>, redatto al tempo in cui la politica asiatica del re, non condivisa da Aristotele, gli faceva sembrare desiderabile una pubblica scissione da Alessandro in cospetto al mondo ellenizzato: dunque, un dialogo ritardatario, venuto alla luce per una particolare occasione giornalistica. Ma non tutti sono di tale parere. Il Rose stesso, nella terza edizione, rifiutando la precedente posizione, colloca, s'è visto, l'*Alessandro*, tra le «orationes et epistolae» (fr. 648). Incerto si mostra Moraux<sup>27</sup>: per lui si potrebbe sostenere che l'*Alessandro* fosse un dialogo e che fosse una parinesi, perché il nome proprio del titolo può designare il protagonista del dialogo come il destinatario della parinesi. Incerto tra dialogo ed esortazione è anche il Gigon<sup>28</sup>, il quale sostiene l'importanza dello scritto, soprattutto ai fini d'una visione più piena del pensiero politico di Aristotele che per noi è tutto racchiuso nella *Politica*. Ma non sappiamo quale fu il suo atteggiamento di fronte alla realtà che Alessandro andava fortunosamente costruendo, e forse qualcosa ce ne avrebbe detto l'*Alessandro*. In tal guisa Gigon sottolinea l'aspetto politico del problema «colonie», mentre in *Die Dialoge des Aristoteles* pp. 203-04 sembra evidenziarne

piuttosto l'aspetto tecnico-organizzativo. Il Weil<sup>29</sup>, dal canto suo, rileva che l'ipotesi del dialogo contrasti col dato abbastanza sicuro della datazione dello scritto, che, s'è già accennato, va collocato quando la campagna di Persia aveva risolto i problemi più urgenti che una spedizione del genere comportava e, dunque, dopo Gaugamela: in questo tempo Aristotele aveva abbandonato il dialogo e non c'erano ragioni determinanti che lo spingessero a riprenderlo. Aggiunge pure il Weil che lo ps. Ammonio ricorda l'*Alessandro* insieme al  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , che è un'esortazione: dunque, conclude, anche l'*Alessandro* era probabilmente un'esortazione.

Questi due motivi hanno il loro valore. Ci si potrebbe addirittura chiedere se nel momento in cui apparve, fosse possibile costruire un dialogo tra Alessandro e Aristotele sul tema delle colonie. Aristotele doveva necessariamente prendere parte alla discussione, anzi guidarla, non solo per quel che s'è detto riguardo all'*Aristoteleus mos*, ma in quanto non poteva presentare in altro modo la sua posizione sull'argomento. Ora, visto che non era possibile eludere il problema politico, è ovvio che Aristotele adattasse nel dialogo l'idea del doppio governo ai Greci e ai barbari, mentre Alessandro, da parte sua, difendeva la sua visione personale, strettamente legata alla nuova concezione di monarchia che tendeva ad accomunare le razze. Con quale risultato? Se aveva la meglio la tesi di Alessandro, a che si riduceva quella di Aristotele che, per quanto radicata nel passato e in molte coscienze, era ormai superata e destinata a morire? Se poi aveva la meglio la tesi di Aristotele, era mai pensabile, non solo da un punto di vista umano, ma soprattutto politico, che il maestro distruggesse la posizione del discepolo, al quale, in fin dei conti, spettava di governare<sup>30</sup>? Senza dire che far partecipare a tale discussione un personaggio come Alessandro era per taluni cosa inconcepibile «perché non è utile né conveniente che uomini di tanto superiori agli altri, τοῖς μείζον τῶν ἄλλων φρονοῦσιν, discutano coi loro concittadini e permettano ad essi di contraddirli». Così scrive Isocrate nella lettera ad Alessandro<sup>31</sup>, esaltando il re in modo non troppo conforme allo spirito greco. Aristotele forse non aveva di tali scrupoli, ma non poteva dissimularsi le difficoltà prospettate. Inoltre i dialoghi che



prendono il titolo dal nome di una persona suppongono in genere che tale persona sia morta: si ricordino il *Grillo* e l'*Eudemo*. Ma allora che significava dare un consiglio a un morto?

Tutte queste difficoltà si evitano pensando che l'*Alessandro* fosse non un dialogo, ma uno scritto continuo, sul tipo della lettera. Ivi Aristotele non era costretto a metter in bocca ad Alessandro idee che, in ogni caso, si prestavano ad essere interpretate male, ma poteva esporre le sue ragioni, addurre quelle degli altri, rilevare quelli che a suo giudizio ne erano i limiti e i pericoli, confutarli, conservando così una impersonalità di esposizione che nel dialogo meno si poteva mantenere. Inoltre in una lettera il consiglio si presentava più urgente e pressante, non diluito nelle more della domanda e della risposta che sono l'ossatura del dialogo.

Oggetto della lettera, come indica lo ps. Ammonio, ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι, era il modo di costruire una colonia, nel senso più pieno dell'espressione, da ogni punto di vista, materiale, politico, giuridico, umano: ma è certo che tutto tendeva a una visione politica, come lascia capire quell'ὅπερ, in favore di... per... in grazia di... che va rilevato in tutta la sua forza. Insomma, Aristotele non limitava il suo intervento a descrivere quali siano gli edifici indispensabili a una polis e dove vadano collocati: non era questo il campo in cui sapeva di dire una parola definitiva. Al di là di tutto questo c'era qualcosa di molto maggiore importanza: c'erano gli uomini, che nelle colonie erano raccolti in modo artificioso, greci e barbari: bisognava tutelare i diritti e i doveri di costoro in rapporto alla loro condizione, alla loro natura. Aristotele denunciava così una situazione gravida di sfasamenti, di errori, di deficienze, la quale, pertanto, andava ripresa nella sua complessità e ristudiata col dovuto accorgimento<sup>32</sup>: di qui ancora la gravidanza di ὅπερ.

Lettera, dunque, l'*Alessandro*, come quelle alle quali si richiamano Plutarco e Strabone, lettere che vanno collocate nello stesso arco di tempo, in quanto obbedivano tutte allo stesso movente e cioè la difesa di certi principî ai quali Aristotele credeva — e questo di rimbalzo giustifica il suo massiccio intervento nella questione.

## 2.

IL PROBLEMA DEI COLONI  
E LO SCRITTO ARISTOTELICO

S'è già detto che il problema dei coloni fu uno dei più complessi tra quanti se ne presentarono ad Alessandro all'indomani della disfatta definitiva di Dario. Fino a quel momento le preoccupazioni della guerra, la presenza del nemico non ancora debellato, varie difficoltà pendenti in Grecia, in Macedonia e nelle zone occupate, motivi di altro genere<sup>33</sup> non gli avevano permesso di affrontarlo in modo conveniente: se qualche stanziamento di uomini c'era stato, s'era trattato di stanziamento militare a difesa del territorio. Non senza motivo in Arriano il fenomeno delle colonie, che la critica recente tenta di ridimensionare di fronte a certe facili esagerazioni degli antichi<sup>34</sup>, appare con molto maggiore rilevanza dalla seconda parte del IV libro in poi: il libro IV conclude la narrazione della spedizione ellenica contro la Persia, consumata con la punizione di Besso, il traditore di Dario (III, 30), e apre la descrizione del secondo atto dell'impresa, nato dalla «crisi» scoppiata in Alessandro tra il vecchio mondo e il nuovo<sup>35</sup>.

Se si crede a Plutarco, *Al.* 28, durante la prima parte della spedizione Alessandro nel trattamento dei sudditi non si discostò dall'insegnamento del Maestro: «in genere Alessandro si comportò verso i barbari con alterigia, come se fosse fermamente convinto di essere stato generato letteralmente da un dio: verso gli Elleni, invece, assumeva un atteggiamento più moderato e pudico, per quanto riguardava la sua natura divina» (tr. Carena). Si parla dell'atteggiamento del re verso i soldati in seguito all'incontro col sacerdote di Zeus Ammone, che l'aveva proclamato «figlio di Dio», ma tale atteggiamento può essere generalizzato. Le cose si complicarono a mano a mano che il fascino della corte persiana con la sua vita sfarzosa, col suo fastoso cerimoniale, con la sua concezione del monarca, fece breccia in lui<sup>36</sup>. Allora veramente scoppiò il conflitto cui s'accennava tra antico e nuovo. L'antico era rappresentato dai veterani, dai vecchi soldati di Filippo, con alla testa Parmenione, il nuovo era costituito dalle giovani

leve. Quelli aderivano alla visione rude della monarchia macedone e, quando si erano cimentati con la realtà della guerra, avevano superato brillantemente la prova: questi, i giovani, avevano tutto l'interesse di mostrarsi desiderosi di oltrepassare certe vedute degli anziani, di sostituirle con altre, più accette al sovrano. Alla luce della nuova situazione, che registra la vittoria del nuovo sull'antico, acquistano un senso Filota, il figlio di Parmenione, Clito, Callistene da una parte, Anasarco, Cleone e altri non pochi dall'altra: acquistano un senso certe azioni di Alessandro, quale ad es. il licenziamento dei Tessali, rinviiati a casa con un donativo di 2.000 talenti in aggiunta alla paga abituale<sup>37</sup>. Il Radet parla di malinteso tra Alessandro e i suoi, malinteso scoppiato già da quando a Persepoli i soldati, vedendo il re gettare la torcia sull'apadana di Serse<sup>38</sup>, s'erano rallegrati sperando che l'incendio segnasse il termine della spedizione e presagisse il ritorno. Qualche tempo dopo si verifica il licenziamento dei Tessali e di altri soldati: perché questo gesto? «In realtà, scrive sempre Radet<sup>39</sup>, col pretesto di ricompensare i servizi ricevuti, Alessandro voleva allontanare le truppe più vecchie che si distinguevano per il loro orgoglio turbolento, al fine di sostituirle con reclute nuove più malleabili, attratte dal fascino delle sue immortali vittorie». Il fatto non dovette essere isolato e se taluni soldati furono rispediti a casa, altri furono inviati a popolare colonie. Forse, proprio il bisogno di risolvere in qualche modo il problema dei rapporti coi soldati della vecchia guardia e, inoltre, la necessità di ricostituire su altre fondamenta una nuova convivenza, dovettero spingere Alessandro ad affrontare il problema delle colonie su vasta scala. Non c'erano, è ovvio, solo questi motivi, ma, penso, non dovettero essere, questi, i meno urgenti.

Il problema delle colonie segue costantemente la storia del popolo greco dalle prime sue mosse. Era un problema dai molteplici aspetti. Isocrate l'aveva affrontato soprattutto nel *Filippo*. Ivi aveva denunciato la precarietà di certe colonie, come Amfipoli per Atene, troppo vicine a genti capaci di comandare e, dunque, di distruggerle più volte: insieme, aveva indicato come terra da colonie quei luoghi abitati da genti solite a vivere soggette ad altri<sup>40</sup>. E rivolgendosi sempre a

Filippo l'aveva esortato a pensare a quei tanti vagabondi che spesso si organizzavano in bande e costituivano un pericolo permanente per i Greci e per i barbari: secondo Isocrate tali uomini dovevano essere usati dal re per la guerra contro il barbaro e per la costituzione di colonie ai confini della Grecia<sup>41</sup>. Ciò che Isocrate aveva ipotizzato poteva trasformarsi in realtà, ora ch'esisteva l'impero. Se l'impero serviva alle colonie, le colonie servivano all'impero. Esse erano per i vagabondi ai quali aveva accennato Isocrate il ritrovamento d'una vita ormai perduta, per elementi inquieti come i Tessali un allontanamento, per i barbari l'offerta d'una convivenza non disprezzabile coi Greci<sup>42</sup>. Ma erano, soprattutto, il mezzo più grandioso che si offriva ad Alessandro per realizzare la nuova politica in funzione della mutata concezione della monarchia. Di qui l'equiparazione di quanti erano inviati a popolarle, vagabondi o indesiderabili, soldati e civili, greci o macedoni o barbari: da tale loro equiparazione più alto s'ergeva il monarca nella sua statura sovrumana, come voleva la concezione di Persia.

Antichi e moderni hanno sottolineato ed esaltato l'idea nuova di Alessandro, di spezzare le barriere che separavano i popoli da lui conquistati e di armonizzarli tra loro in una società nuova, più consona allo spirito del tempo<sup>43</sup>. Ed è vero. Ma quel che a noi sembra, ed è, un tentativo eccezionale, comportò difficoltà enormi. Basti pensare alle tante deficienze di quei primi conglomerati, di cui s'è detto: basti pensare che i cosiddetti coloni avevano differenti i costumi, l'estrazione familiare, le tradizioni, la religiosità, l'educazione, la lingua e via dicendo<sup>44</sup>. Di qui il disagio di quanti erano così aggruppati e inviati a colonizzare le nuove terre. Come succede quando si vive un'esperienza e non la si vede alla luce dell'idea che l'illumina, alla maggior parte di quegli uomini sfuggiva la grandezza della prova che affrontavano e restavano solo le difficoltà con le quali ogni giorno erano costretti a misurarsi, difficoltà tanto più brucianti, in quanto la sigla alla quale tali colonie obbedivano era un *novum* assoluto, e ovviamente dovevano sentirne di più il peso quelli che, a loro giudizio, ricevevano un trattamento non conveniente alla loro educazione e alle loro convinzioni, e cioè i greci<sup>45</sup>. Quindi, rarefa-

cendosi o addirittura svanendo l'ideale tanto decantato, erano portati a ritenersi, soprattutto costoro, meri strumenti d'una politica massificatrice, che solo perseguiva l'esaltazione del re, dell'onnipotente signore del mondo. La complessità del fenomeno, nel quale si convogliavano tante esigenze, spiega l'atteggiamento diverso che rispetto ad esso presero molti contemporanei. Secondo Plutarco, Efestione era tra quanti accettavano l'ideale che il re carezzava e cercava di raggiungere in ogni modo, con un uguale trattamento di greci e di barbari, con matrimoni, con colonie e così via. Cratero, invece, non l'accettava e restava attaccato alle abitudini patrie<sup>46</sup>. È ovvio che gli intimi di Alessandro dovettero fare ciascuno la propria scelta. In linea con Cratero si mostrò Callistene<sup>47</sup>, il nipote di Aristotele, che aveva partecipato alla spedizione contro la Persia. Egli ebbe senz'altro una parte di primo piano in tutta la faccenda delle colonie, giacché, s'è visto, tale faccenda era solo un aspetto di quel complesso fenomeno che s'è definito la «crisi» di Alessandro. Tale crisi egli seguì momento per momento in tutti gli aspetti, se il suo scritto τὸ κατ' Ἀλέξανδρον ο, meglio, πράξεις Ἀλεξάνδρου, nonostante l'intento laudatorio e gli abbondanti ornamenti retorici, era in sostanza un diario che registrava gli avvenimenti più importanti della spedizione<sup>48</sup>. Ora, se Callistene interviene nella questione della proskynesis<sup>49</sup>, non poteva non intervenire anche in quella delle colonie. Egli era forte dell'insegnamento di Aristotele, il quale sosteneva con vigore il doppio governo per i greci e per i barbari. Trascurando le altre questioni di ordine materiale, come doveva giudicare, solo dal punto di vista giuridico, l'atteggiamento del Re? Come doveva vedere il tentativo di livellare tutti, greci e barbari? Quel livellamento era qualcosa contro natura e, dunque, produceva mali. Al limite, valeva solo ad esaltare Alessandro d'un'esaltazione che nessun greco avrebbe mai ammesso. Di qui era facile far vedere l'inermità del motivo che si pretendeva sostenesse il movimento coloniale, e cioè la fusione dei popoli, la creazione d'una nuova società e, insieme, smascherare il motivo vero che non si vedeva ma si coglieva nell'agire del Re. Proprio nel corso di questo vasto scambio di discussioni su argomenti tanto diversi, eppure tutti profondamente legati tra loro, Callistene

dovette ricordare ad Alessandro l'insegnamento aristotelico del doppio governo: era un ammonimento, forse, ma, dato il carattere alquanto duro dell'uomo<sup>50</sup>, poté apparire una sfida. Il re, da parte sua, poté ben accettarla, proprio richiamandosi alla nuova realtà dell'impero e sfidare, a sua volta, Callistene o addirittura il Maestro stesso<sup>51</sup>, invitandolo a esprimersi in una questione tanto importante per le implicanze che sono state evidenziate. Di qui la domanda. Alessandro conosceva il pensiero di Aristotele ma faceva affidamento sulla circostanza che chi gli chiedeva un parere non era più il principe erede al trono di qualche anno addietro, bensì il sovrano di un grande impero. La potenza di chi rivolgeva la domanda condizionava, addirittura suggeriva la risposta. Avrebbe avuto Aristotele la forza di difendere la sua posizione?

E la risposta di Aristotele venne<sup>52</sup>, risposta tanto più indispensabile, in quanto a nessuno sfuggiva che Alessandro era stato alla scuola di lui e a lui pertanto si potevano far risalire certe azioni del discepolo non chiaramente definibili. Si ripeteva, quasi inavvertitamente, il caso di Socrate, accusato anch'egli dai nemici delle malefatte di Alcibiade. Socrate si difese, come si difese Platone, come si difese Aristotele, ristabilendo la verità alla luce del suo insegnamento, tanto lontano dagli eccessi ai quali si dava Alessandro e che forse nello scritto erano stigmatizzati. E fu un intervento quale le circostanze richiedevano, deciso, nervoso, puntuale, «a favore delle colonie» perché esigeva che fossero costruite con maggior cura dal punto di vista materiale, e che dal punto di vista morale si tenesse conto della distinzione fondamentale barbari-greci: con ciò rivendicava la funzione sociale, economica, giuridica delle colonie stesse nei rapporti con la madre patria, tanto diversi da quelli ai quali voleva piegarle Alessandro. Insomma le colonie dovevano servire i Greci, non essere strumento di dominio per Alessandro. Di qui, ripeto, il titolo «a favore delle colonie» nel richiamo d'una tradizione che a torto s'era dimenticata.

Era una lettera, s'è detto, non un dialogo, nel quale l'accostamento sia pure immaginato dei due personaggi chiave della vicenda, Aristotele-Alessandro, poteva svigorire certe prese di posizione e ammorbidirle in vista di ben precisi fini.

Era, come ogni lettera, l'esposizione di un punto di vista, condotta con quella partecipazione che il tema esigeva: come ogni lettera era un momento di chiarificazione. Alessandro poteva accettarla o respingerla, sostenuto in questo non da Aristotele ma dagli altri personaggi che intervennero nel dibattito e che stettero al suo fianco nella opposizione più o meno aperta ai vari Filota, Callistene, altri. Pertanto poniamo come termine *post quem* dello scritto il 330 a.C., anno della morte di Dario e, in qualche modo, conclusione della lotta coi Persiani, come termine *ante quem* il 327 a.C., anno dell'esecuzione di Callistene<sup>53</sup>. E se anticiparne la composizione, s'è visto, non risponde a taluni dati oggettivi della tradizione, lo stesso si deve dire per quanto riguarda il ritardarla<sup>54</sup>. Tale ritardarla non mi pare esatto dal punto di vista psicologico. Non sappiamo con precisione come reagì Aristotele alla notizia dell'uccisione del nipote<sup>55</sup>, ma è meno comprensibile dopo il 327 a.C. una lettera in favore dei coloni a un re che non aveva ascoltato l'invito del buon senso e non era indietreggiato neppure davanti a un omicidio. La lettera poteva prevedere un inasprimento della politica del sovrano e poteva richiamarlo alla ragione mostrandogli l'inutilità del suo comportamento, ma non lo suppose.

PLUT. *Al.* 55, concludendo la trattazione degli incresciosi avvenimenti relativi alla proskynesis, che portarono alla morte di Callistene, cita il seguente minaccioso brano di una lettera di Alessandro ad Antipatro: «i suoi (*scil.* di Callistene) servi furono lapidati dai Macedoni, ma quel sapientone (τὸν σοφιστήν) lo punirò io stesso insieme a coloro che me lo hanno mandato (τοὺς ἐκπέμψαντας) e a coloro che ospitano nelle proprie città chi cospira ai miei danni»: allusione, quest'ultima, diretta ad Aristotele, da cui Callistene era stato allevato per ragioni di parentela<sup>56</sup>. Anche questa lettera è anteriore al 327 a.C. Eloquente è l'accostamento Callistene-Aristotele. Essi si trovavano con molti altri sulla sponda opposta a quella di Alessandro e giudicavano tutti i fenomeni nati dalla «crisi» del monarca, e dunque anche la fondazione delle colonie, in particolare il trattamento dei coloni, secondo l'antico modo di pensare che poggiava sulla distinzione delle «razze». Per questo lo si ritrova in tante altre parti dell'opera aristotelica. Basta

leggere i primi capitoli del I libro della *Politica* per notare l'inferiorità politica del barbaro, artificiosamente fondata su una differenza qualitativa tra barbari-schiavi e greci. Il motivo di tale inferiorità, s'è detto altrove, è «che ciò che per natura comanda, essi (*scil.* i barbari) non lo possiedono, e quindi la loro comunità (*scil.* la comunità d'un barbaro e di una barbara) è formata di schiavo e di schiava»<sup>57</sup>. Quell'elemento lo possiedono, invece, i padroni, e, dunque, i greci: per esso possono τῆ διανοίᾳ προορᾶν, possono cioè avere una visione delle cose che giustifica un loro intervento sulle cose stesse e un giudizio. Di qui il detto dei poeti 'dominare sopra i barbari agli Elleni ben s'addice'<sup>58</sup>: di qui la distinzione ἡγεμονικῶς: δεσποτικῶς. I barbari Alessandro doveva governarli da padrone. Il governo padronale è quello che si esercita sulle cose: suppone quindi un rapporto artefice-strumento, e lo schiavo è uno strumento animato. Di contro alla δεσποτεία c'è l'ἡγεμονία. Ἡγεμονία ο ἡγεμονικόν è comando unito a virtù: per questo in vari passi del *Corpus Aristotelicum* il termine si trova in contesti che ne mettono in luce la particolare eccellenza. In *de part. anim.* III, 5, 667b 32 sgg. si legge che «la parte anteriore è più pregevole e atta al comando, τιμιώτερον καὶ ἡγεμονικώτερον, della parte posteriore». In *Pol.* III, 17, 1288a 10: «adatto all'aristocrazia è un popolo che può per natura produrre un corpo di individui in grado di essere retti nel modo conveniente agli uomini liberi da capi di segnalate capacità nella condotta politica, ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν». Cfr. pure *Pol.* I, 12, 1259b 2, e V, 8, 1308a 8. In *Oeconom.* 5, 1344a 24 l'uomo è detto di tutti i possessi il migliore e il più adatto al comando, τὸ βέλτιστον καὶ ἡγεμονικώτατον (ma la lezione è discussa e altri codici leggono οἰκονομικώτατον: cfr. *Aristotelis quae feruntur Oeconomica*, recensuit FR. SUSEMIHL, Lipsiae 1887 p. 5). In *Met.* III, 2, 996b 10 la scienza del fine e del bene è definita la più adatta a comandare e a fare da guida, ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη. La presenza dell'ἀρετὴ segna la differenza tra ἡγεμονία e δεσποτεία, e l'ἀρετὴ è propria dei Greci<sup>59</sup>. Inoltre con la stessa distinzione Aristotele riportava nell'alveo storico la funzione regale di Alessandro. In realtà ἡγεμών e στρατηγὸς αὐτοκράτωρ τῆς Ἑλλάδος era il titolo,



o meglio, erano i titoli dati a Filippo dal Congresso di Corinto nel 337 a.C.<sup>60</sup>. Gli stessi titoli aveva ricevuto Alessandro alla morte del padre<sup>61</sup>. Come «egemone» e «stratego assoluto» Alessandro aveva condotto e concluso vittoriosamente la guerra contro il barbaro: ciò che verrà dopo, s'è detto, va spiegato come un'appendice della spedizione, un'appendice che può essere più consistente della spedizione stessa e più suggestiva, ma che si giustifica con motivi del tutto diversi dalla prima parte<sup>62</sup>. In questa, ogni azione è riferita ad Alessandro e agli Elleni<sup>63</sup>: Alessandro è veramente ἡγεμῶν: nell'altra tale titolo non ha più consistenza, perché la spedizione aveva subito una profonda trasformazione. Ora, gli Elleni come i barbari dovevano piegarsi davanti alla sua potenza e la loro unificazione trovava concreta espressione nell'assoggettamento di entrambi di fronte a lui.

In conclusione, Aristotele resta difensore della polis<sup>64</sup>: adattamento a una forma di vita ormai costituzionalizzata ovvero incapacità di adeguarsi ai tempi, incapacità di prevedere il futuro? Penso che né l'uno né l'altro corno del dilemma vada accettato. Forse nei pochi anni di permanenza alla corte di Filippo Aristotele colse il senso preciso di un eventuale dominio macedone sui Greci<sup>65</sup>. Egli temette, cioè, che la polis, la creazione più completa dello spirito greco, sarebbe andata distrutta, qualora i re macedoni avessero ottenuto il predominio sull'Ellade: la polis sarebbe stata sommersa come entità politica, sociale, umana, e con essa si sarebbe spenta ἄρετή<sup>66</sup>, la virtù nell'accezione più vasta, che dà un senso al vivere umano in ogni circostanza, sul campo di battaglia e nel solitario assalto del dolore, nella lotta politica e nell'esaltazione della contemplazione. L'ἄρετή costituiva il fondamento dell'esistenza: per essa erano morti Ermia e Dione<sup>67</sup>: per essa in epoca più lontana avevano lottato Socrate e Platone. Ora ἄρετή ha un senso solo nella polis, e non senza motivo egli esalta la «politica» come scienza architettonica. Di qui quel tenersi ancorato alla tradizionale distinzione barbari-greci e quell'accorto tentativo di opporsi a certe novità che, esasperate, potevano compromettere la vita stessa dell'uomo greco con conseguenze irreparabili.

## 3.

## LA TEORIA DELL'IVANKA

Una notevole parte dell'*Alessandro* ha creduto di trovare l'Ivanka<sup>68</sup>, studiando la *Politica*. Egli pretende in effetti che *Pol.* VII, 1-12 costituissero in origine l'*Alessandro*. Si riporta pertanto all'ipotesi del von Arnim, secondo cui il blocco *Poi.* VII-VIII apparteneva agli ultimi scritti dell'opera e quindi poteva essere stato redatto al tempo della spedizione di Alessandro contro la Persia. È chiaro che, se si pensa con Jaeger e altri a una redazione «giovanile» del blocco stesso, l'ipotesi più non regge. E non è impossibile sostenere ancora la tesi di Jaeger<sup>69</sup>. Ma, pur ammessa l'ipotesi del von Arnim, l'Ivanka non può negare il colorito caratteristico del blocco VII-VIII né l'intento perseguito da Aristotele di presentare una polis ideale. Queste due particolarità dei libri VII-VIII difficilmente si spiegano se tali libri vengono considerati come conclusione del blocco IV-VI e, dunque, ad esso posteriori, un blocco molto conciso nell'espressione e fondato sull'esame della realtà. Per risolvere la difficoltà, l'Ivanka suppone che, per lo meno i primi dodici capitoli del libro VII appartenessero in origine alla lettera aperta con la quale Aristotele volle indicare ad Alessandro in che modo dovessero essere costruite le nuove città che sarebbero sorte nell'impero persiano da poco conquistato. Nello scritto egli attaccava anche quanti avevano consigliato il sovrano di costruire Alessandria in una maniera che, non rispettando i moduli dell'architettura ellenica, rappresentava un capovolgimento nella struttura della polis quale la tradizione aveva consacrato.

La posizione dell'Ivanka ha lasciato perplessi gli studiosi: Moraux<sup>70</sup> confessa che gli argomenti ch'egli presenta non sono tutti ugualmente solidi e pensa si debbano sottoporre ad attento esame prima di prendere posizione. Più deciso il Weil<sup>71</sup> nota che una critica così indiretta stupisce in Aristotele, il quale non è solito tendere simili veli su affermazioni altrui, ch'egli non condivide, siano pure di Platone o di altri. Il Plezia<sup>72</sup> osserva preliminarmente che non tutti ammettono la cronologia di VII, 1-12 quale prospetta l'Ivanka: aggiunge che

in quei capitoli non si ricorda un avvenimento che ne permetta la collocazione nel tempo e li illumini dal di dentro. E poi la conclusione: «sed fieri sane potuit ut capita illa disputationis cuiusdam reliquiae extent, quae iisdem in rebus versata sit, quas Aristoteles item in libello *Alexandro* transmissio exposuerit». Conclusione che vuole salvare nei limiti del possibile una posizione che poteva essere brillante, se fosse stata adeguatamente fondata. Ciò che non è.

L'osservazione del Weil ha un valore indiscutibile: non è sano principio interpretativo supporre che interi capitoli d'un libro che ha una sua consistenza e una sua forma costituiscano una specie di crittogramma aperto alle più impensate e strane soluzioni: a questo modo tutto può essere sottoposto alla sbrigliata fantasia di un critico e, persa la sua natura genuina, assumerne un'altra del tutto diversa e nient'affatto corrispondente al vero.

Ma vediamo più da vicino i punti sui quali batte l'Ivanka. Egli sottolinea la compiutezza del blocco VII, 1-12, del tutto staccato dal resto, sottolinea il sapore di nuovo che a 1332b 35 sgg. acquista la rotazione delle cariche di fronte all'analogia espressione che si incontra a 1329a 13 sgg., sottolinea come a partire dal cap. 13 un nuovo tema si impone al lettore, quello dell'educazione. Sono osservazioni di scarso valore e che non riescono a sostenere l'ipotesi proposta. Che i capp. 1-12 formino un insieme compatto si può ammettere — e in effetti vogliono costruire materialmente la polis ideale, alla quale costruzione doveva tener dietro l'altra, la costruzione spirituale, fondata sulla costituzione. «È tempo di discutere della costituzione stessa e di esaminare quali siano e quale natura abbiano gli abitanti su cui deve poggiare lo stato che vuole essere felice e bene amministrato». Così ha inizio il cap. 13 ed è un passaggio agevole e perfettamente allineato con quanto si dice prima. I dodici capitoli che precedono sono chiaramente divisibili in due parti: 1-3, 4-12. I primi tre sono un'introduzione all'esame del tipo di costituzione ideale, in cui si studia la forma di vita migliore per l'uomo, si discute delle diverse forme di vita pubblica e privata e si evidenzia il vero significato di vita attiva. Gli altri nove studiano le condizioni dello stato ideale, la popolazione, il territorio, i vantaggi e gli svan-

taggi della vicinanza del mare, il carattere dei cittadini, la posizione ideale della città, gli edifici e le magistrature. È un'introduzione più che logica, come si vede. Che poi tali capitoli siano in uno stile diverso dagli altri è vero, ma bisognava precisare che lo stile diverso si nota soprattutto nei primi tre capitoli — e la spiegazione di tale particolarità la dà Aristotele stesso a VII, 1, 1323a 22-23 allorché, fissato il tema, «qual è il modo di vita più desiderabile per gli uomini» soggiunge che sul problema si era trattenuto negli scritti essoterici, ai quali poteva riportarsi. E s'è già visto che i logoi essoterici si distinguono dagli altri anche per lo stile. Non solo, ma all'inizio del cap. 4, 1325b 33 sgg. ribadisce la sua posizione: «perché le cose ora dette servono da proemio all'argomento...». Nella parte proemiale egli poteva benissimo fare appello a quel che aveva fissato in altre opere: nel seguito la trattazione si adagia nella solita forma della lezione e l'espressione si ripiega su se stessa, assumendo il tono che s'incontra, più o meno, in tutte le altre parti della *Politica*. Non si distingue più la parte brillante dall'altra: tutto è fuso in uno stile rigido, serrato, pregnante. Da tal punto di vista, i capp. 4-12 non sono diversi dai capp. 13-17. Si può certo segnare, come s'è detto, al cap. 12 la conclusione d'una trattazione e al cap. 13 l'inizio d'un'altra, ma non si può parlare di parti staccate. Anche perché staccate non sono. Si badi ai rimandi. Ci sono due tipi di rimandi.

#### I. Rimandi nei capp. 13-17 alla prima parte:

a) A 13, 1332b 8 sgg. si legge: «abbiamo precisato in precedenza, διωρίσμεθα πρότερον, quale dev'essere la natura di coloro che vogliono riuscire maneggevoli al legislatore». Il rimando è a 7, 1327b 19 sgg. in cui, dopo che si sono fissate le caratteristiche dei popoli d'Europa e d'Asia, si viene a evidenziare la superiorità degli Elleni e, di conseguenza, la necessità che chi «vuole essere ben guidato dal legislatore alla virtù, deve avere intelligenza e cuore».

b) A 14, 1332b 35 sgg., parlando della rotazione, si dice: «di questo s'è parlato prima». L'espressione è incastrata nel periodo e non si può pensare a interpolazione posteriore.

Dunque, chi l'ha scritta, presupponeva i capp. 8 e 9 in cui compare la rotazione delle cariche. E, allora, come ammettere che nel blocco 13 sgg. tale idea compaia come qualcosa di nuovo? Anche perché la giustificazione di tale rotazione è riportata in entrambi i luoghi alla stessa causa, la natura. Si legge a 14, 1332b 35 sgg. «perché la natura, ἡ γὰρ φύσις, ha fornito la distinzione, avendo fatto quel che nel genere è lo stesso di due parti, una più giovane, l'altra più anziana: a quella conviene sottostare al comando, agli altri comandare...». E a 9, 1329a 13 sgg.: «resta, dunque, che entrambe queste funzioni (*scil.* quella di giudice e di soldato, ossia di comandante e di comandato) la costituzione le attribuisca alle stesse persone, non però nello stesso tempo, ma al modo che, secondo l'ordine naturale, ὡσπερ πέφυκεν, il vigore si trova nei giovani, la saggezza negli anziani, così conviene e, anzi, è giusto, che vengano assegnate a entrambi, giacché questo modo di distribuzione è in conformità al merito».

c) A 15, 1334b 6 sgg., a proposito dell'acquisizione della virtù e delle virtù che gli uomini devono avere, si legge: «abbiamo già prima, πρότερον, stabilito che (per la virtù) si richiede natura, abitudine e ragione: in proposito si è già prima, πρότερον, precisato quali particolari qualità di natura devono avere gli uomini...». Sono due rimandi: il primo a 13, 1332a 39-40 e, dunque, a quello che per l'Ivanka è il secondo blocco: l'altro a 7, 1327b 19 sgg. e dunque al primo blocco. I due rimandi sottolineano quanto s'è già detto, che chi scriveva il cosiddetto secondo blocco aveva davanti il libro VII come l'abbiamo noi. Quindi, ripeto, tale libro è stato concepito unitariamente, così come ci è giunto, anche se nelle prime pagine Aristotele poté sfruttare opere già pubblicate.

## II. Rimandi nei capp. 1-12 a trattazioni successive.

a) Parlando del territorio Aristotele dice: «riguardo all'estensione e alla grandezza dovrebbe essere tale che gli abitanti possano viverci in ozio, in maniera degna di uomini liberi e insieme sobri», e continua: «se questo limite lo poniamo a ragione o non a ragione, s'ha da esaminare con

maggior attenzione più avanti, ὕστερον ἐπισημπεύον, quando ci toccherà far menzione in generale della proprietà etc...» (5, 1326b 30 sgg.).

b) A proposito dei sissizi, ammette ugualmente che sono tutti d'accordo nel ritenerli utili allo stato, e aggiunge: «per quale motivo siamo d'accordo anche noi, lo diremo in seguito» (10, 1330a 3 sgg.).

Questi due rimandi non vengono svolti, e il caso non è infrequente in Aristotele. Era ammissibile siffatta dimenticanza in una lettera aperta? Sarebbe facile dire che le risposte alle due domande si trovavano nella parte della lettera che non ci è arrivata. In tal caso dovremmo supporre che chi ha operato l'inserimento dell'ipotizzato *Alessandro* nella *Politica*, non si sia neppure accorto dei rimandi e li abbia pesantemente conservati nel dettato senza alcuno scopo. Spiegazione, questa, molto più complicata e meno accettabile di quella che si dà nei tanti casi analoghi di rimandi non soddisfatti che si incontrano nel *Corpus*: si dice allora che Aristotele ha prospettato un problema, impegnandosi a riprenderlo più avanti: poi in realtà non l'ha ripreso e l'ha lasciato senza risposta.

Ma ci sono altre obiezioni.

1. La polis che i capp. 1-12 cercano di fondare poggia essenzialmente sulla virtù: è un asserto che ricorre spesso: cfr. 1, 1323b 40-41; 8, 1328a 35 sgg.; 9, 1328b 33 sgg. etc.. Ora, poteva mai Aristotele dimenticare che la maggior parte di coloro che avrebbero popolato le cosiddette colonie erano per lo più soldati, con una loro mentalità, e che la virtù alla quale credevano, se pur ci credevano, non era la stessa ch'egli vagheggiava? E perché allora non c'è una parola di tale particolare «virtù»?

2. Se il blocco 1-12 vuole disegnare una determinata polis, a che servivano certe distinzioni riguardanti le differenti costituzioni? Così a 9, 1328b 29 sgg. si dice che in rapporto alla diversa partecipazione dei cittadini alle funzioni dello stato si ha diversità di costituzione. A 11, 1330b 17 sgg., a proposito delle fortificazioni, se ne distinguono vari tipi: «l'acropoli è adatta ai regimi oligarchici e monarchici, il terreno

pianeggiante al regime democratico, mentre al regime aristocratico non giovano né l'uno né l'altra, ma piuttosto un buon numero di posizioni munite». A che scopo, mi chiedo, tali precisazioni, se la colonia alla quale Aristotele pensava, secondo l'ipotesi che discutiamo, aveva una sua determinata forma e non una diversa?

3. A 1330b 32 sgg. a proposito delle mura si dice che «chi sostiene che non devono averle le città le quali pongono il valore a loro difesa, pensa in modo antiquato...». È chiaro l'accento a Platone. Tale accenno che significato aveva in un'operetta redatta dopo il 330 a.C.? E lo stesso si dica di 7, 1327b 38 sgg. a proposito del carattere dei guardiani.

4. Alla fine del cap. 12, 1331b 21-22 Aristotele confessa che non vuole scendere in altri particolari riguardanti i funzionari preposti alle varie cariche dello stato: «si tralasci dunque per ora l'ulteriore considerazione di tali argomenti...». Che senso avrebbe tale frase in uno scritto che, si suppone, dovev'essere compiuto?

5. Ancora: si è spiegato come lo scritto aristotelico dovesse sottolineare in maniera precipua l'aspetto politico del problema: tale aspetto, invece, nei capp. 1-12 non è toccato affatto. L'esposizione è prettamente tecnica: si parla di porti, di piazze, di edifici pubblici, di tribunali etc. Tale trattazione non stupisce, ché rientrava nel compito del filosofo politico: c'è però da chiedersi se a questo solo badasse l'eventuale richiesta di Alessandro.

Manca, infine, ed è un'osservazione pesante contro la veduta dell'Ivanka, quell'orizzonte ben determinato e preciso che doveva rilevare e fissare la vera fisionomia della nuova polis: voglio dire, cioè, che in VII, 1-12 non si coglie la realtà grandiosa che era l'impero conquistato da Alessandro e che costituiva l'orizzonte sul quale le varie poleis si dovevano muovere. La città descritta da Aristotele è immaginata sola, con tanti problemi che nella visione ipotizzata non avevano senso. Ad es. che significato aveva una guerra coi nemici confinanti per una polis immersa in un impero? E a tale preoccupazione Aristotele rivolge più volte la sua attenzione

(cfr. 6, 1327a 21 sgg. 10, 1330a 9-18 etc.). Lo stesso si dica del commercio, che è prospettato in dimensioni ristrette e ridotte, cosa che con Alessandro doveva apparire per lo meno anacronistica. Lo stesso della rotazione delle cariche, che in un governo come quello imposto da Alessandro non serviva a niente.

Queste e altre obiezioni si possono muovere alla teoria dell'Ivanka. In realtà il dettato dei capp. 1-12 meglio si spiega ritenendoli un corso di lezioni. Così la divagazione storica sulla divisione dello stato in classi (9, 1329a 35 sgg.), la lunga indagine sui sissizi (10, 1329b 5 sgg.), la considerazione delle varie forme di vita nei primi capitoli seguono un andamento scolastico, non certo divulgativo, nonostante la dipendenza dai logoi essoterici: talune precisazioni erudite sui costumi degli Sciti, dei Persiani, dei Cartaginesi e di altri popoli (2, 1324b 8 sgg.), talune discussioni sul potere supremo (3, 1325a 16 sgg.) sono del tutto spiegabili in una lezione, meno s'intendono in una lettera aperta, la quale deve, invece, mirare esclusivamente allo scopo al quale è diretta.

Tutto ciò rende molto improbabile la tesi dell'Ivanka. La città che Aristotele costruisce in *Pol.* VII-VIII è la città ideale: («per cui bisogna che, come chi costruisce il suo ideale, presupponiamo molto, anche se niente naturalmente d'impossibile»<sup>73</sup> 1325b 38-39) e obbedisce ai canoni dell'architettura classica<sup>74</sup>: d'altronde una lettura attenta non coglie nessuna di quelle difficoltà che furono affrontate da Alessandro e dai suoi consiglieri. Questo, di rimbalzo, riporta indietro la composizione dei due libri, giustificando così la tesi di Jaeger.

#### 4.

### IL «DE REGIMINE» E L'ALESSANDRO

Conviene ora esaminare l'ipotesi del Plezia, alla quale s'è già accennato.

Tra le lettere di Aristotele ne abbiamo una inviata dal filosofo ad Alessandro, che tra tutte è la più lunga e significativa<sup>75</sup>. Non c'è arrivata, però, nell'originale greco, bensì in una



traduzione araba contenuta in calce al cod. Vatic. arab. 408, scritta all'inizio del sec. XVI. Fu studiata e tradotta in latino dal Lippert, che la ritiene pseudo-aristotelica. Le sue conclusioni furono accolte dallo Steinschneider. Ritengono invece aristotelica la lettera il Nissen e il Pridik: contro il Nissen si pone il Keil, le cui posizioni sostiene validamente il Susemihl. Non ne parlano il Rose, né l'Heitz, né il Ross. Di tale lettera non facile a leggersi, date soprattutto le condizioni non eccellenti in cui ci sono arrivati taluni brani, sono stati trovati di recente a Istanbul altri cinque manoscritti, i quali permettono di fissarne meglio il testo e, di conseguenza, il significato. Secondo il Plezia, essa corrisponderebbe allo scritto che nei cataloghi è indicato col titolo *Alessandro o per le colonie*. Tale posizione il Plezia tenta di dimostrare a più riprese, nello studio dell'epistolario di Aristotele, in un articolo sulla nascita dell'ellenismo, e, infine, nell'ampio commento apposto alla nuova traduzione che della lettera stessa ha curato il Bielawski<sup>76</sup>. Essa risalirebbe all'estate o al primo autunno del 330 a.C., una data sufficientemente sicura, suggerita da non pochi indizi, quali l'accenno alla caduta di Babilonia, all'intenzione del re di continuare la guerra, al tono di consiglio che la pervade e che sarebbe stato inconcepibile dopo la rottura tra il monarca e l'ala dell'opposizione costituita da Parmenione, Callistene e i loro seguaci.

Il Plezia vi coglie tre nodi fondamentali, e cioè i rapporti Alessandro-Greci, Alessandro-Macedoni, Alessandro-barbari, gli stessi punti che Isocrate aveva sottolineato concludendo il suo scritto a Filippo. Che tali punti si trovino nella lettera, è vero: bisogna, però, vedere come siano presentati, che valenza abbiano, quale fine si propongano in un documento che si presenta abbastanza complesso e tocca non pochi argomenti. Ciò che può sostenere l'ipotesi del Plezia è che già nelle prime parole viene presentato come compito precipuo del re quello di dare le leggi e di instaurare coi sudditi rapporti di amicizia e familiarità: «sed necesse est te ante a vacare contemplationi rerum earum quae praestant bonum civitatum statum, imprimis ferendarum legum. Est enim hoc studium laudabile, quod tibi curae esse debet, tibi que affert gloriam famamque praeclaram. Nam haud ignoras quid sit assecutus Lycurgus institu-

tione legum suae civitatis, sed pro amplitudine regni tui et numero urbium tuarum amplior erit tua gloria...»<sup>77</sup>. L'avverbio «antea» si spiega nel contesto. L'autore della lettera aveva saputo qualcosa delle intenzioni di Alessandro; «pervenit autem ad nos nuntius te... coepisse operam navare in aliusmodi rebus, quae maiestati tuae et altitudini conveniunt: sed necesse est te antea vacare etc.»<sup>78</sup>. Sembrerebbe, dunque, che Alessandro volesse metter mano a imprese che si convenivano alla sua grandezza e alla sua maestà, dimenticando, forse, che il dovere principale del buon re è quello di «legiferare». Di qui il monito di chi scrive la lettera. Tale monito suppone che un certo numero di città stesse in attesa d'una sistemazione politica. Ma erano le colonie? o le colonie soltanto? Lo spunto iniziale è svolto in seguito: le leggi sono più necessarie in tempo di pace che di guerra: le leggi le deve dare il re, non il popolo: le leggi devono essere comuni, come comune è il re. Questi e altri spunti, però, rimangono pura e mera teoria: non si avverte il benché minimo tentativo di impiantare su un piano concreto una discussione intorno alla forma di governo che si vuole proporre, né s'incontra la distinzione del doppio comando al quale accennano Plutarco e Strabone e che, nell'ipotesi del Plezia, non poteva mancare. Tale osservazione è di grande importanza e basta da sola a ridimensionare l'ipotesi dello studioso polacco. Non si vuole negare il suo sforzo complesso e puntiglioso nel collocare la lettera su uno scenario vasto e articolato, nel quale le ragioni della filologia, della filosofia e della storia si incontrano e si rischiarano tra loro. Né si vuole disconoscere il suo laborioso confronto tra l'Aristotele del *Corpus* e gli asserti della lettera. Si vogliono solo rilevare alcuni punti che, insieme a quello ricordato, non quadrano, o, almeno, sembra non quadrino con la posizione ch'egli ha avanzato.

A. Non si deve dimenticare che ci troviamo di fronte a una traduzione araba e per quanto certe traduzioni esprimano una fedeltà a tutta prova, la mediazione d'una lingua diversa costituisce sempre un ostacolo alla formulazione di un'ipotesi che voglia essere assolutamente fondata: un punto, questo, sul quale tornano tutti gli studiosi. Concludere da una traduzione

è pericoloso<sup>79</sup>. Si badi inoltre che la lettera non indica i nomi di coloro ai quali allude: di qui la difficoltà nel tentare di indovinare tali personaggi. Ancora: taluni nomi di località greche e persiane sono resi in modo tale che è quasi impossibile riprodurli nella forma vera. Infine, alcuni brani-chiave per una retta visione dello scritto sono diversamente interpretati dai diversi traduttori, con conseguenze facilmente comprensibili.

B. Nella lettera, che, secondo il Plezia, era dedicata ai problemi delle «colonie» e dei «coloni», tali vocaboli non compaiono mai. E ciò è strano. Per quanto riguarda il termine «coloni» si potrebbe ripiegare sull'equivalente «sudditi» — e si è detto che il motivo per cui si possono ritenere Plut. *de Alex. fort.* 329b e Strabo I, 4, 9 utilizzabili, sia pure indirettamente, ai fini di una ricostruzione dell'*Alessandro*, è che i «coloni», in quanto sudditi, dovevano sottostare alle stesse leggi alle quali sottostavano i sudditi. Ora «sudditi» s'incontra nella lettera, ma non nel senso che si è cercato di evidenziare, e cioè di coloni-sudditi. Così a I, 4, a 5, 1, a 6, 1 non è facile vedere in «sudditi» i nuovi sottomessi. C'è di più: a 10, 1 si legge: «rex es factus tui generis hominum et ad egregium regnum pervenisti: quod vero nobilitare possit principatum tuum et augere amplitudine, hoc est, ut praestantes reddere studeas subditos sisque rex civium bonorum et laudandorum, non malorum et vituperandorum». Si può certo intendere il brano nel senso che Alessandro re dei Macedoni può, anzi, deve, proprio per questo, essere re anche degli altri, dei non Macedoni e dunque dei nuovi sudditi, ma, a parte l'interpretazione, se non altro, discutibile<sup>80</sup>, niente si dice del modo in cui tali sudditi devono essere governati. Il re è esaltato come padre e amico dei sudditi, non come padrone. Padrone non è il re, ma il tiranno: «talis igitur tyrannus eiusmodi est ut malit pecora pascere quam regere homines»<sup>81</sup> e ancora: «nihil enim a regimine remotius est quam tyrannis, quia tyrannus in condizione domini est, rex vero in conditione patris»<sup>82</sup>.

Compare, sì, qualche volta un cenno all'impero, ma il cenno non diventa problema, anzi, sembra che abbia il solo fine di rinforzare la carica di capacità e di impegno indispensa-

bili al re: «itaque oportet eum qui sibi vindicet amplitudinem imperii magnamque potentiam, operam dare ut efferat coniunctionem ambarum rerum ( e cioè la pulchritudo status e la integritas vitae) ita quidem ut altera alteri non cedat»<sup>83</sup>.

C. Il cap. 8 è tutto consacrato ai Persiani. Anche qui come si spiega che non c'è una parola sul modo in cui devono essere retti nel nuovo assetto che Alessandro preparava? Non era, questo, il luogo adatto per illustrare il doppio governo del quale, sappiamo, Aristotele era banditore? Illustrazione la quale, proprio perché riprendeva temi antichi di cui a Mieza s'era parlato, doveva presentarsi adesso con la stessa chiarezza e lucidità di allora.

In realtà la lettera insiste sostanzialmente sul re, e vuole indicargli come si possa adattare a una nuova situazione che s'intravede. Dico «s'intravede» giacché, s'è notato, si parla di legge comune, di molte città, di terre immense e così via<sup>84</sup>: l'impero preme tra le righe, ma in modo sfumato, non con quella insistenza e nitidezza che si richiedevano perché il fenomeno ch'esso presentava e i problemi ch'esso comportava fossero sbalzati su un piano politico e ivi assoggettati ad adeguato esame. Insomma, l'impero vive di luce riflessa, accanto alla figura del monarca. E questo è troppo poco, mi pare, perché si possa rilevare nel *de regimine* «un aspetto nuovo nel pensiero politico di Aristotele»<sup>85</sup>. Che la conquista della Persia avesse posto ad Aristotele nuovi problemi, anche e soprattutto sul piano politico è indiscusso: che poi si colgano nella nostra epistola è un'altra questione. Dal punto di vista politico, l'epistola dice poco o nulla: non lascia neppure intravedere la forma in cui tali e tante città avrebbero potuto trovare un punto di unione, giacché, se anche si riportano tutte al re, in quanto capo di tutti, non si specifica in concreto il vero senso del rapporto tra capo e sudditi. E non si deve dimenticare che, se qualcosa in proposito fosse stato detto da Aristotele, non sarebbe sfuggito ad Eratostene.

Al contrario, ripeto, c'è in essa la continua esortazione al re, perché coltivi ogni virtù, perché si opponga con coraggio al tiranno. Di qui l'esaltazione di Licurgo, la menzione di Sparta e di Atene: di qui il caldo incoraggiamento al giovane

perché acquisti quei costumi che sono lodati dai Greci e che egregiamente si accordavano alla sua indole<sup>86</sup>. Insomma, chi ha scritto la lettera ha guardato quasi sempre al Re: e allora non le disdirebbe il titolo *de regimine*, riferito, però, tale *regimen*, ad Alessandro, come del resto il testo stesso indica. «Tu vero dignus es qui populi studia principatui concilies eo, quod gustandum iis das regiminis tui praestantiam...»<sup>87</sup>. Così, alla fine, l'autore si augura che rimangano nel tempo la memoria delle imprese di Alessandro «nec non veneratio memoriae tuae et utilitas praestantis tui regiminis»<sup>88</sup>.

In conclusione, se si ammette che l'ὑπὲρ ἀποικιῶν fosse una forte presa di posizione di Aristotele in favore dei coloni i quali, per la massima parte, erano greci, con tutte le conseguenze che da tale qualità derivavano in relazione soprattutto ai non-greci e ai macedoni, non è facile accettare la posizione del Plezia. La lettera respira ancora il clima di Mieza, pur se non risale a quel tempo, data la presenza come che sia della spedizione contro la Persia.

Corte di Mieza: vittoria di Gaugamela. Tale duplicità di spunti che nella lettera si colgono, anche se svolti in proporzioni diverse, giustifica l'opinione di quanti col von Fritz<sup>89</sup> preferiscono considerarla una mera compilazione. Il von Fritz pensa che la lettera sia stata raccolta da qualcuno che non era Aristotele, ma conosceva molto bene le sue opere e, più precisamente, il περὶ βασιλείας e l'ὑπὲρ ἀποικιῶν, per cui, pur non essendo autentica, contiene materiale autentico. Tale posizione è interessante e nel vero, in quanto spiega la pesante presenza delle due operette nella lettera. Si è già detto che non pochi brani dell'epistola potrebbero riprodurre l'andamento del περὶ βασιλείας. Più problematico, invece, indicare in che limiti lo stesso valga a proposito dell'ὑπὲρ ἀποικιῶν.

Dei due problemi che riguardano il *de regimine*, dell'autenticità e dell'identificazione, il primo può essere legato al secondo, dal momento che le conclusioni che da questo si traggono condizionano in parte anche quello. Ora i motivi addotti contro l'identificazione della lettera con l'ὑπὲρ ἀποικιῶν sembrano sufficientemente solidi e gli sforzi del Plezia e del Bielawski non sono riusciti a dissipare tutti i dubbi in proposito. Dunque, messa in forse l'identificazione della lettera, anche

l'autenticità, per rimbalzo, è in qualche modo compromessa. Per cui con maggiore suggestione si presenta l'idea che vede nella lettera una compilazione di passi aristotelici (e la massa dei ricordi del *Corpus* è un indizio interessante in tal senso) che traggono colore e significato da non sappiamo quale avvenimento, anche se non riescono a darci una visione precisa dell'estensore e del destinatario, tanto meno, un quadro dei fatti di Persia e, in particolare, del problema delle colonie.

## NOTE

<sup>1</sup> Poiché il *περὶ βασιλείας* e l'*Alessandro* poggiano su pochi frammenti che gli studiosi diversamente attribuiscono all'uno o all'altro scritto, la trattazione dell'*Alessandro* necessariamente si richiamerà a qualche discussione già abbozzata nell'esame del *περὶ βασιλείας*. Per comodità di chi legge, ho preferito indulgere a qualche ripetizione piuttosto che supporre discussioni svolte e la cui intelligenza nel nuovo contesto non era sempre agevole.

<sup>2</sup> BERNAYS, *Dialogue*, p. 156.

<sup>3</sup> MORAUX, *Listes*, p. 37 «le Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων (ou plus probablement ἀποικιῶν)»; R. WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., p. 154; I. DÜRING, *Aristotele* tr. it., pp. 19-20 (nell'ed. tedesca, p. 12 nota 65 si legge: «über Kolonisation»).

<sup>4</sup> *Arist. Ps.* p. 95; ROSE<sup>2</sup> fr. 80-81, p. 1489; ROSE<sup>3</sup> fr. 648, p. 409.

<sup>5</sup> ARIST. *Fragm. Sel.*, p. 62.

<sup>6</sup> DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 165-67 e PLEZIA, *Arist. Epist. Fragm.*, pp. 16-17.

<sup>7</sup> Mi riferisco ai due brani di Plutarco, *de Alex. fort.* 329 b, e di Strabone I, 4, 9 c. 66, già discussi a proposito del *περὶ βασιλείας*.

<sup>8</sup> Cfr. LIDDELL-SCOTT *sub. v.*

<sup>9</sup> Rispettivamente ai numm. 105, 106, 107 del catalogo.

<sup>10</sup> BONITZ, *I.A.* 790 B 19 sgg.

<sup>11</sup> BERNAYS, *Dialogue* l.c.

<sup>12</sup> ARISTOTELES, *Politik und Staat der Athener*, Zürich 1955, p. 24.

Torna sul problema in *Die Dialoge des Aristoteles*, pp. 203-04: ivi sottolinea come ἀποικία non può indicare una colonia militare, ma solo un'installazione di uomini inviati dalla madrepatria al fine di colonizzare una terra. Per conseguenza suppone che l'opera trattasse del modo di condurre una colonia, tenendo conto di tutti i fattori che alla colonia erano indispensabili: non aveva pertanto nessuna relazione col vasto movimento di colonizzazione che si verifica in Asia dopo il 330 a.C., ma era forse legata a qualche decisione che Alessandro poté prendere, al momento di assumere il potere, di sollecitare talune poleis greche ad inviare colonie in altre regioni. Anche il ripensamento di Gigon non sembra convincente. Intanto, s'è visto, il termine ἀποικία è molto vasto e ben adatto ai soldati greci e macedoni, per i quali l'esercito da cui si staccavano rappresentava, in certo senso, la madre-patria: erano, quindi, coloni nella pienezza del termine, ἀποικοὶ veri e propri. D'altronde il rapporto Alessandro-coloni era diverso da quello Aristotele-coloni. Alessandro generalmente fondava una città e la consegnava ai nuovi abitanti (questo giustifica il linguaggio di Arriano, il quale usa spesso, com'era necessario, il verbo κτιζειν: cfr. *An.* V, 19, 4 sgg. V, 20, 1 sgg. etc.): per lui gli abitanti delle nuove poleis erano i suoi soldati che, per l'occasione, diventavano coloni. Per Aristotele, invece, quei soldati erano soprattutto «coloni», in quanto la nuova condizione metteva da parte l'antica ed era, essa, poi, a procurare loro tutti i disagi, i dolori, le pene che bisognava in qualche modo sanare. Ancora, ammessa la posizione di Gigon, non s'intende più il valore di ὑπέρ, giacché non metteva conto prendere la difesa di «coloni», che in realtà non erano stati soggetti a nessuna ingiustizia, in quanto continuavano in altre condizioni il loro mestiere di soldati.

<sup>13</sup> V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., p. 88 «Aristotle was writing on behalf of the colonies, or colonists, for their sakes, in their interest, for their protection: perhaps even in their name». HICKS, *Diogenes Laertius* I, p. 467 «Alexander or a Plea for Colonies, one book»; ROBIN LANE FOX, *Alexander the Great*, London 1973, p. 54 «in praise of colonies» etc.

<sup>14</sup> «Of the Aristotelian *To Alexander* or *(To) Alexander* or *on Colonization*, only three or possibly six fragments appear to have survived» CHIROUST, *Aristotle* II, pp. 25-26.

<sup>15</sup> PLEZIA, *Arist. Epist. Fragm.* rispettivamente a p. 23 per le testimonianze, e a pag. 29 per i frammenti.

<sup>16</sup> Cfr. περὶ βασιλείας testo nota 3.

<sup>17</sup> Per Stagira cfr. OBERHUMMER in P.W. RE 2R. III, 2125. Sulla distruzione della città cfr. DIOD. XVI, 52, 9. Sul ruolo di Aristotele nella ricostruzione cfr. *Vita Aristotelis Marciana* von O. GIGON cit., pp. 56-57.



<sup>18</sup> L'orazione è intitolata *δημηγορία ἐν τῇ πατρίδι* (ed. G. DE BUDÉ, Lips. 1919 II, pp. 105-114). Per un'introduzione cfr. *Dio Chrysostom, with an English Translation* by H. LAMAR CROSBY, London 1956 IV, 243-45. Cfr. pure P. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., pp. 398 sgg.

<sup>19</sup> *Arist. Epist. Fragm.* fr. 13 pag. 35.

<sup>20</sup> Ἀἰρεῖν τοὺς δακτύλους. II ΠΛΕΖΙΑ, *Arist. Epist. Fragm.*, pp. 118-19 accosta a tale espressione il proverbio: αἰρε δάκτυλον, alza la mano! come facevano quelli che erano stati vinti (cfr. *Corpus Pseudoepigr. Gr.* II, p. 258 n. 75). Come costoro, Aristotele «leva le mani», risoluto a non più continuare nella lotta per la ricostruzione di Stagira.

<sup>21</sup> E. PRIDIK, *De Alexandri Magni epistolarum commercio*, Dorpat 1893, p. 137 e I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 293.

<sup>22</sup> ROSE<sup>3</sup> fr. 657; HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 325 fr. 646. Sull'atteggiamento dell'Heitz nei confronti delle epistole cfr. *ibid.*, p. 321.

<sup>23</sup> Anche GIGON, *Vita Aristotelis Marciana* cit., p. 56 non si nasconde le difficoltà che presenta la lettera. Comunque la si intenda, essa è, osserva Gigon, tra i resti più notevoli dell'epistolario di Aristotele.

<sup>24</sup> S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966 II, 223.

<sup>25</sup> BERNAYS, *Dialoge*, pp. 56-7.

<sup>26</sup> JAEGER, *Aristotele*, pp. 29-30.

<sup>27</sup> MORAUX, *Listes*, p. 37.

<sup>28</sup> ARISTOTELES, *Politik und Staat der Athener* cit., pp. 24-25.

<sup>29</sup> R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, p. 157.

<sup>30</sup> Da un altro punto di vista si prospetta e risolve lo stesso problema la Plezia, *Arist. Epist. Fragm.*, p. 96 «sed sit sane... *Alexandrum* dialogum fuisse. Quomodo tamen vis ut credam regio iuveni armis exercitam prope omnem Asiam tunc tenenti... Dariumque proeliis ac victoriis urgenti ab Aristotele dialogum missum esse, quo de imperio regendo in utramque partem philosophorum more disputaretur? Ridiculum id quidem neque magno rege et praeceptore eius dignum».

<sup>31</sup> ISOCR. *Ep.* V, 3 (MATHIEU-BRÉMOND cit. IV, p. 215).

<sup>32</sup> A illustrazione di questo mi piace riportare le seguenti righe di U.

WILCKEN, *Alexander der Grosse*, Leipzig 1931, p. 243, il quale trattando delle colonie scrive: «in pratica, se non c'era troppo tempo, venivano tirate su dall'esercito, per ordine di Alessandro, solo le mura della città, e il resto degli edifici era lasciato ai coloni. Queste città avevano da Alessandro una costituzione greca e ricevevano anche un consiglio, un parlamento e gli uffici della polis. Tuttavia pare che non abbiano posseduto alcuna piena autorità, ma che stessero del tutto sotto il Re». Cfr. pure *The Administration of the Empire* by E. BADIAN in «Greece and Rome» 2 S. XII (1965), p. 166 sgg.

<sup>33</sup> Che Alessandro non potesse fondare colonie prima di arrivare al Tigri si spiega agevolmente con la semplice osservazione che tra l'Egeo e il Tigri c'erano molte città greche, fenicie, sirie, babilonesi, mentre tra il Tigri e l'India non ce n'era quasi nessuna. Cfr. W. W. TARN, *Alexander the Great*, Cambridge 1948 II, 233.

<sup>34</sup> V. CHAPOT, *Alexandre fondateur de villes* in «Mélanges Gust. Glotz», Paris 1932 I, 173 sg. e W. W. TARN, *Alexander the Great* cit. II, 232-59. La difficoltà di fissare un numero esatto di colonie costruite da Alessandro è dovuto anche al fatto che i suoi successori ritennero εὐσεβῆς (STRABO XIII, 1, 593) fondare altre città chiamate Alessandria, per cui è quasi impossibile stabilire quali Alessandrie si debbano riportare al Re, quali ai suoi successori: cfr. R. M. ERRINGTON, *Alexander in the Hellenistic World*, in «Alexandre le Grand», Entretiens sur l'Antiquité Classique, Vandoeuvres-Genève 1975, tom. XXII, p. 162 sgg. Va aggiunto che il dato di PLUT. *de Alexandri fortuna aut virtute* I,5,328e, secondo cui Alessandro avrebbe fondato più di 70 città per i popoli barbari, non poggia su basi storiche, ma deriva forse da posizioni retoriche. Cfr. *Die rhetorische Zahl* von A. DREIZEHNER, München, 1978, pp. 20-35 e B. WELLES, *Alexander's Historical Achievement* in «Greece and Rome» 12 (1965), p. 225 sgg.

<sup>35</sup> Sulla «crisi» di Alessandro cfr. GLOTZ-ROUSSEL-COHEN, *Histoire Grecque* cit., IV, 131 sgg.

<sup>36</sup> L'osservazione è in ARR. *an.* IV, 9, 9: cfr. pure PLUT. *Al.* 45 sgg.

<sup>37</sup> ARR. *an.* III, 19, 5; V, 27, 5; PLUT. *Al.* 42.

<sup>38</sup> G. RADET, *Alessandro il grande*, tr. it. Torino 1944<sup>2</sup>, p. 180. Quanto al vero significato dell'incendio di Persepoli, cfr. A. PAGLIARO, *Ceneri sull'Olimpo*, Firenze 1954, pp. 51-66.

<sup>39</sup> G. RADET, *ibid.* Ma l'osservazione è comune negli studiosi di Alessandro. Si potrebbe pure osservare che dal 331 a.C. in poi non si ha più notizia di contingenti militari venuti a rinforzo della spedizione dalla Macedonia. Se ne può cercare il motivo in ciò che da allora Alessandro non aveva

più timore di un'opposizione in grande stile da parte del nemico (cfr. R. D. MILNS, *The Army of Alexander the Great*, in «Alexandre le Grand», *Entretiens* cit., pp. 107-09): ma non giocava la sua parte nella decisione anche il pensiero che altre truppe, meglio che le macedoni, avrebbero aiutato la realizzazione del nuovo concetto di monarchia che Alessandro coltivava? Che è la posizione, giusta a mio avviso, di F. SCHACHERMEYR, *Alexander der Grosse*, Graz 1949, p. 293.

<sup>40</sup> ISOCR. *Phil.* 4 sgg. Per il problema «colonie» nel mondo greco cfr. O. MURRAY, *La Grecia delle origini*, tr. it. Bologna 1983, pp. 115-140.

<sup>41</sup> ISOCR. *Phil.* 120-122.

<sup>42</sup> Sulla concezione che Alessandro ebbe delle colonie H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, München 1926 I, 291 sgg.

<sup>43</sup> Cfr. tra gli altri, W. W. TARN, *Alexander the Great* cit. II, 399 sgg.

<sup>44</sup> Per le difficoltà incontrate dai coloni greci cfr. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., pp. 88-89. Egli cita CURT. IX, 7 e DIOD. XVIII, 7, 1 i quali parlano di ribellioni scoppiate tra i soldati greci inviati nelle colonie in Battriana e nella Sogdiana. Cfr. pure GLOTZ-ROUSSEL-COHEN, *op. cit.* IV, 245.

<sup>45</sup> BERVE, *op. cit.* I, 298 calcola che il grosso delle colonie era costituito dai Greci «il cui numero solo nelle satrapie settentrionali intorno al 324-3 deve aver superato le 20.000 unità.»

<sup>46</sup> PLUT. *Al.* 47 e *Plutarch, Alexander, A Commentary* by J. R. HAMILTON, Oxford 1969, pp. 130-31.

<sup>47</sup> Per Callistene cfr. I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 294-96. Sull'importanza di Callistene durante la spedizione, cfr. TRUESDELL S. BROWN, *Callisthenes and Alexander* in «Alexander the Great, The Main Problems», edited by G.T. Griffith cit., pp. 29-52.

<sup>48</sup> Scrive BERVE *op. cit.* II, 194 «Er (*scil.* Callisthenes) schrieb nunmehr im Feldlager, den Ereignissen ziemlich schnell folgend... seine Πράξεις Ἀλεξάνδρου, deren einzelne Bücher, wie der Zweck, den Al. mit dem Werke verfolgte, sehr wahrscheinlich macht, nach Hellas zur Publikation gesandt wurden...» E l'opinione è condivisa da altri studiosi. Scrive in proposito M. A. LEVI, *Alessandro Magno*, Milano 1977, p. 388 «divenendo (*scil.* Callistene) una delle vittime del conflitto in atto, tutta la cultura greca ne restava coinvolta, e se la nostra tradizione non fosse com'è, tutta influenzata dalla cultura tolemaica e romana imperiale, la figura di Alessandro Magno sarebbe forse giunta a noi presentata in modo differente».

<sup>49</sup> ARR. *an.* IV, 10, 5 sgg. PLUT. *Al.* 52-55. Nota giustamente W. W. TARN, *Alexander the Great* cit., I, 79 che Alessandro sapeva bene che cosa significasse per i Greci la *proskynesis*, ma che egli fu mosso soprattutto da motivi politici: «the thing was to him merely a pretence which might form a useful instrument of statecraft and become, he thought, a considerable help to his policy of fusion...».

<sup>50</sup> Ben capito da Aristotele che ne evidenzia la mancanza di buon senso: cfr. cap. XIII, testo nota 48, e ARR. *an.* IV, 10, 1.

<sup>51</sup> Che ci fossero contatti tra Aristotele e Callistene lo si deduce da PLUT. *Al.* 54.

<sup>52</sup> In tale inquadramento mi pare che l'ὕπερ τῶν ὑποικίων acquisti il suo vero significato. Cfr. V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks* cit., p. 85 sgg. Per questo non mi convincono quanti vorrebbero riportarlo a data anteriore. Così secondo E. BADIAN, *art. cit.*, p. 304 la stesura dell'*Alessandro*, che sarebbe un dialogo, cadrebbe intorno al 340 a.C.: in quell'anno, s'è detto, Alessandro sedicenne, reggente in Macedonia, sottomise i ribelli Medi, prese la loro città, espulse i barbari e, introdottavi una popolazione mista, la chiamò Alessandropoli (PLUT. *Al.* 9). La posizione del Badian è accettata da J. R. HAMILTON, *Alexander's Early Life*, in «Greece and Rome» 2 S. XII (1965), p. 120. Tale interpretazione è resa molto problematica dal fatto che non pone nella debita luce l'ὕπερ, né spiega pienamente l'opposizione ἡγεμονικῶς: δεσποτικῶς, barbari: greci.

<sup>53</sup> Per la morte di Callistene cfr. ARR. *an.* IV, 14, 3 e PLUT. *Al.* 55. Cfr. pure PLUTARCH, *Alexander, A commentary* by HAMILTON cit., p. 156.

<sup>54</sup> Il WILCKEN, *Alexander der Grosse* cit., p. 201 suppone che l'ammonimento di Aristotele ad Alessandro risalga all'indomani della grande festa nuziale della primavera del 324 a.C. La stessa posizione difende P. MORAUX, *Listes*, pp. 344-45.

<sup>55</sup> Certo è in ogni caso che il delitto di Alessandro stravolse la figura di Callistene e di conseguenza lo trasformò in martire: «Alexandri crimen aeternum quod nulla virtus, nulla bellorum felicitas redimet» SEN. *N.Q.* VI, 23 (DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 296). Cfr. pure CURT. VIII, 8, 22.

<sup>56</sup> Sulla lettera, la cui autenticità è accettata da non pochi studiosi cfr. Plutarch, *Alexander, A Commentary* cit., p. 155. Cfr. pure J. R. HAMILTON, *Three Passages in Arrian* in «The Classical Quarterly» NS. V (1955), p. 219 sgg.

<sup>57</sup> *Pol* I, 2, 1252 b 5 sgg.

<sup>58</sup> Vasta è la letteratura sulla concezione che Aristotele ha della schiavitù. C'è pure chi ha colto in tale concezione un mutamento. Così E. BADIAN *art. cit.*, pp. 287-306, il quale trae la sua conclusione in seguito a confronto di quei brani della *Politica* in cui Aristotele affronta il problema, in sostanza *Pol.* I, 2, 1252 a; III, 14, 1285 a; e infine VII, 7, 1327 b. Tale cambiamento sarebbe dovuto agli studi che sui barbari avrebbero fatto Aristotele e Teofrasto. Confesso di non riuscire a scorgere tale evoluzione: a *Pol.* VII c'è solo la constatazione d'un fatto che *Pol.* I vuole spiegare. Di qui la diversità d'impostazione delle due trattazioni. Non capisco, poi, come si possa affermare che *Pol.* I «non può essere stato scritto da un uomo che ha dedicato al problema le dettagliate osservazioni che appaiono negli altri passaggi» e cioè nei libri III e VII. Basterebbe pensare che tutta la dimostrazione di *Pol.* I è fondata sul concetto di φύσις, quel concetto che abbiamo trovato altre volte nell'Aristotele discepolo di Platone e che costituisce uno dei motivi portanti del pensiero aristotelico. A sua volta, il Plezia, *Arist. Epist. Fragm.*, pp. 105-06 osserva che tra i frammenti aristotelici conservati da Plutarco e da Strabone e i correlativi brani di *Pol.* I, 8, 1256 b 28 sgg. e *EN.* V, 1, 1145 a 29 sgg. riguardanti la distinzione greci: barbari, non c'è corrispondenza perfetta, e muove due obiezioni: a) Aristotele non dice che tutti i barbari sono per natura servi e nemici, e tutti i Greci liberi, il che giustificerebbe la deduzione di Eratostene; b) la condizione di «nemico» riscontrata nei barbari non avrebbe più senso in un mondo ormai pacificato. In proposito va ripetuto che il problema della schiavitù è tra i più complessi in Aristotele: ciò giustifica certe perplessità, certi dubbi. Di qui la stessa dottrina può essere presentata in modo apparentemente diverso, in quanto viene illuminata da luce diversa. D'altronde, per quanto riguarda a), non si deve dimenticare che Aristotele stesso in *Pol.* I, 6, 1255 b 3-4 nota che la natura non agisce sempre allo stesso modo. Per quanto riguarda b) non si dimentichi che l'opposizione nemico: amico è un'esasperazione, ben comprensibile nel contesto in cui si trova. Per una visione d'insieme del problema cfr. *Schiavitù antica e moderna*, a cura di L. SICHIROLLO, Napoli 1979.

<sup>59</sup> L'asserto è conclusione di quanto s'è detto sulla superiorità dei Greci rispetto agli altri. È interessante notare come di fronte ai «barbari» tacessero le lotte che le varie città greche si muovevano l'una contro l'altra. Ché, in realtà, i depositari dell'areté nell'Ellade erano gli Ateniesi, come dimostra il discorso di Pericle in *THUC.* II, 35 sgg. che non è se non una continua esaltazione dell'areté: areté dei morti, areté degli antenati, areté di quanti sono sopravvissuti: tale areté si realizza in quel determinato modo di vita che ha fatto di Atene «la scuola dell'Ellade», un titolo al quale Sparta non poteva ambire: cfr. *Literacy in Ancient Sparta* by TERRENCE A. BORING, Lugduni Batav. 1979.

<sup>60</sup> DIOD. SIC. XVI, 60, 89 etc. ARR. *an.* VII, 9, 5. Sulle cariche di stratego e di egemone cfr. N. G. L. HAMMOND, *Problems of Command in*

*fifth-Century Athens* in «Studies in Greek History» Oxford 1973, p. 346 sgg. In sostanza l'ἡγεμὼν era il generale eletto a vita, mentre lo στρατηγὸς αὐτοκράτωρ era eletto in vista d'una campagna militare: cfr. PLUTARCH, *Alexander, A Commentary* cit., p. 33. Per la lega di Corinto cfr. HAMMOND, *A History of Greece*, Oxford 1967<sup>2</sup>, pp. 570-73.

<sup>61</sup> ARR. *an.* II, 14, 4; PLUT. *Al.* 14.

<sup>62</sup> Cfr. *Alexander and India* by A. K. NARAIN in «Greece and Rome» 2S. XII (1965), p. 155 sgg.

<sup>63</sup> PLUT. *Al.* 16 e PLUTARCH, *Alexander, A Commentary*, p. 42.

<sup>64</sup> V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks*, p. 92. Tale atteggiamento potrebbe spiegare la sua opposizione alla guerra contro la Persia ideata da Filippo (cfr. PHILOD. *Voll. Rhet.* ed. SUDHAUS II, 61-62 col. LVI, 15-20 ... σχεδὸν ἐκ βασιλείας παρεκάλει Φίλιππον τότε καὶ τῆς Περσικῆς διαδοχῆς; Cfr. A. MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone*, Firenze 1934, pp. 166-67). In tale opposizione Aristotele non era solo, e lo dimostra uno studio puntuale della condizione di Atene. Cfr. *Athens in the Age of Alexander* by FORDYCE MITCHEL, in «Greece and Rome» 2S. XII (1965), p. 189 sgg. in cui si rileva come tutta la politica di Licurgo, anche se non mirò a preparare una guerra di rivincita contro la Macedonia, cercò comunque di rinvigorire quei sentimenti che per il passato avevano reso grande Atene in ogni campo, anche in quello militare. Questo stesso amore alla polis spiega le ricerche che Aristotele condusse al riguardo: cfr. R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, p. 327 sgg.

<sup>65</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, *Europa e Asia nella storia del mondo antico* in «La Parola del Passato» X (1955), pp. 8-10. Del resto Isocrate stesso (*Phil.* 73-77) attesta che non pochi in Grecia temevano il costituirsi d'un impero macedone. G. Glotz, *La città greca* tr. it. Torino 1948, pp. 447-58 da un confronto tra il programma politico di Atene e quello macedone evidenzia il crollo di un'evoluzione che si poteva sperare diversa e più interessante di quel che fu: il che, comunque, non deve far disconoscere la positività di certe posizioni che la grecità raggiunse coi Macedoni.

<sup>66</sup> È il termine che domina nel carme scritto da Aristotele per Ermia: cfr. ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 147, e JAEGER, *Aristotele* cit., p. 152 sgg.

<sup>67</sup> «...l'uno (*scil.* Dionigi il tiranno) non mi diede ascolto e vive al presente in maniera non bella, ζῆ τὰ νῦν οὐ καλῶς, l'altro, (*scil.* Dione) che mi ha dato ascolto, è morto in maniera bella, τέθνηκεν καλῶς» Plato, *ep.* VII 334d: cfr. pure 335c-336c. Sui precedenti della «bella morte» cfr. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. GNOLI et J.-P. VERNANT, Cambridge Univ. Press 1982.

<sup>68</sup> E. v. IVANKA, *die Aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest 1938.

<sup>69</sup> R. LAURENTI, *Genesi e formazione della Politica di Aristotele* cit., pp. 29-32.

<sup>70</sup> MORAUX, *Listes*, pp. 37-38.

<sup>71</sup> R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, p. 155.

<sup>72</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 151.

<sup>73</sup> Si è parlato del significato di εὐχὴ e di εὐχομαι in Aristotele: cfr. cap. X, § 6. Va ricordato che il vocabolo εὐχὴ in espressioni diverse, ma più spesso nella forma κατ' εὐχὴν, torna solo nei libri della *Politica*: cfr. BONITZ, I.A. 303 A 48-59. Trascurando alcuni luoghi che non ci interessano, ad es. I, 9, 1257 b 16 e III, 16, 1287 b 14, notiamo gli altri: 1) II, 1, 1260 b 29, quanti «possono vivere nel modo più corrispondente ai loro voti», κατ' εὐχὴν; 2) II, 6, 1265 a 18, «bisogna sì fondare ipotesi a piacere, κατ' εὐχὴν, ma nessuna impossibile»; 3) IV, 1, 1288 b 23, quale carattere deve avere la costituzione perché riesca soprattutto conforme al desiderio, κατ' εὐχὴν; 4) IV, 11, 1295 a 29 in rapporto alla costituzione che è secondo i voti, κατ' εὐχὴν; 5) VII, 4, 1325 b 36, la polis che dev'essere costituita secondo il desiderio, κατ' εὐχὴν; 6) VII, 5, 1327 a 4, la posizione della città, se bisogna costruirla secondo il desiderio, κατ' εὐχὴν; 7) VII, 10, 1330 a 26 gli agricoltori se devono essere secondo il desiderio, κατ' εὐχὴν; 8) VII, 12, 1331 b 21 esporre (*scil.* la disposizione della polis e le varie magistrature) spetta al desiderio, εὐχῆς ἔργον, realizzarle alla fortuna; 9) VII, 13, 1332 a 29, noi dunque ci auguriamo secondo i nostri desideri, κατ' εὐχὴν, che la compagine dello stato abbia quei beni di cui signora è la fortuna. Dei nove luoghi in cui εὐχὴ ricorre, ben cinque si trovano nel VII libro, e quattro volte come κατ' εὐχὴν: negli altri quattro luoghi l'espressione si riporta costantemente alla costituzione «secondo i voti, secondo i desideri». Mi domando se un tale massiccio uso dell'espressione nel significato peculiare che s'è visto, e, soprattutto, il fatto che sia limitata al VII libro della *Politica*, non indichi che la costruzione della polis, quale si legge alla fine di tale opera, è collocata su un piano ideale, con la conseguenza che siffatta costruzione si riporta a un'altra costruzione, ideale anch'essa, e cioè a quella di Platone, dalla quale Aristotele, come in altri campi prese le mosse. Conferma di quanto s'è detto a proposito dello stato ideale in *Pol.* VII-VIII, si può avere dallo studio dell'uso e del significato di σχολή. Nei due libri in questione il sostantivo ha senso dinamico, che poi perde col passare del tempo. Per cui dal significato di «uso del tempo per un fine determinato» viene a indicare o «essere nell'inazione» o «aver tempo per qualcosa». Cfr. E. MIKKOLA, «*Schole*» bei Aristoteles in «*Arctos*» NS. II, 1958, pp. 68-87.

<sup>74</sup> E lo dimostra la collocazione dei vari uffici, il posto dato all'agorà, la posizione della polis in rapporto al mare etc.: lo dimostra soprattutto l'accenno alla disposizione degli edifici privati, che va realizzata secondo il piano di Ippodamo: cfr. *Pol.* VII, 11, 1330 b 21 sgg. Che poi Alessandria, data la natura del terreno su cui sorse, si discostasse dalla polis classica, s'intende: cfr. A. ADRIANI in *Enc. dell'Arte classica*, I, p. 205 sgg.

<sup>75</sup> Per tutto quel che segue cfr. PLEZIA, *Arist. Epist. Fragm.*, pp. 50-63.

<sup>76</sup> Cfr. *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, texte arabe établi et traduit par J. BIELAWSKI, commentaire de M. PLEZIA, Wrocław 1970. Dello stesso Plezia cfr. *Die Geburtsurkunde des Hellenismus* in «Eos» LVIII (1969/70), pp. 51-62 e *Das Weltreich und die Philosophie* in «Eos» LXI (1973), pp. 173-86. Accenna soltanto alla lettera in *Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta*, edidit M. PLEZIA, Lipsia 1977, p. VIII, poiché ritiene che le lettere aristoteliche arabe debbano essere trattate separatamente dalle altre.

<sup>77</sup> Cito dall'ediz. data in *Arist. Epist. Fragm.*, p. 50.

<sup>78</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 50.

<sup>79</sup> «etsi non infitior omnes rationes ex scribendi genere desumptas fere semper habere aliquid incerti et ambigui, praesertim cum ex versione tantum concludendum nobis sit.» Così il Lippert in *De epistula pseudaristotelica* περί βασιλείας commentatio, dissertatio inauguralis etc. defendet JULIUS LIPPERT, Berolini 1891.

<sup>80</sup> In tal caso Aristotele dovrebbe considerare Macedoni, Greci e barbari tutt'insieme πολῖται «...sisque rex civium bonorum et laudandorum» etc. Ma è ammissibile nello Stagirita una tale purificazione di tutti costoro?

<sup>81</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 58.

<sup>82</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 58.

<sup>83</sup> *Arist. Epist. Fragm.*, p. 57.

<sup>84</sup> Soprattutto indicativo «immensas terras» (*Arist. Epist. Fragm.* 9, 1).

<sup>85</sup> P. THILLET, *Aristote conseiller politique d'Alexandre vainqueur des Perses?* in «Revue des Et. Gr.» LXXXV (1972), p. 538 il quale peraltro presenta la sua posizione in forma ipotetica: «se si ammette l'autenticità dell'*Alessandro*, con la prudenza qui giustificata...».

<sup>86</sup> La conclusione dell'epistola è indicativa: l'autore augura ad Alessan-



dro che l'esito delle sue imprese sia felice: «teque operam collocaturum in acquirendis illis moribus apud Graecos laudatis praesertim cum egregie cum tua indole consentiant». Si badi alla collocazione del monito, il quale d'altra parte non sembra affatto una spinta ad affrontare certi problemi che dal monito stesso erano richiamati. In tal caso, il monito non poteva essere la conclusione dell'opera, ma l'idea centrale alla cui stregua tutto il problema andava giudicato. Inoltre, si può pensare che Aristotele augurasse ad Alessandro di acquistare certi costumi lodati dai Greci, in un lasso di tempo, in cui la «crisi» che tormentava il sovrano lo spingeva con sempre maggior vigore per una strada ch'era tutta diversa da quella che un Greco poteva percorrere?

<sup>87</sup> *Arist. Epist. Fragm.* § 11, 7.

<sup>88</sup> *Arist. Epist. Fragm.* §13, 10.

<sup>89</sup> K. VON FRITZ in *Gnomon* XLIV (1972), pp. 442-50. Tale posizione mette, di rimbalzo, in crisi il problema dell'autenticità della lettera, autenticità a cui, in definitiva, sembra credere anche S.M. STERN, *Aristotle and the World-State*, London 1968.

CAPITOLO XV  
SULL'EDUCAZIONE

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. Π περὶ παιδείας. 2. Π fr. 2. 3. Π  
fr. 1.

## ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

### FRAGMENTA

1

(R<sup>2</sup> 51, R<sup>3</sup> 62)

PLUT. *Mor. (Quaest. Conv.)* 734 d. Προβλήμασιν Ἄριστοτέλους φυσικοῖς ἐντυγχάνων Φλῶρος εἰς Θερμοπύλας κομισθεῖσιν αὐτός τε πολλῶν ἀποριῶν, ὅπερ εἰώθασι πάσχειν ἐπεικῶς αἱ φιλόσοφοι φύσεις, ὑπεπίμπλατο καὶ τοῖς ἐταίροις μετεδίδου, μαρτυρῶν αὐτῷ τῷ Ἄριστοτέλει λέγοντι τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ἀρχὰς ποιεῖν.

2

(R<sup>2</sup> 52, R<sup>3</sup> 63)

DIOG. LAERT. 9. 8. 53 (4). Καὶ πρῶτος (sc. ὁ Πρωταγόρας) τὴν καλουμένην τύλην ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν εὐρεν, ὡς φησὶν Ἄριστοτέλης ἐν τῷ περὶ παιδείας· φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὡς καὶ Ἐπίκουρός που φησί. Καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἤρθη πρὸς Δημόκριτον, ξύλα δεδεκῶς ὀφθεῖς.

## SULL'EDUCAZIONE

### FRAMMENTI

PLUT. *Mor. (Quaest. Conv.)* 734 d. Mentre Floro<sup>1</sup> leggeva le *1* *Questioni Naturali* di Aristotele che s'era portato alle Termopili, sentiva riempirsi di tante difficoltà, come suole a ragione accadere alle nature filosofiche, e ne faceva parte agli amici, rendendo testimonianza al detto di Aristotele che l'erudizione offre molti spunti di discussione<sup>2</sup>.

DIOG. LAERT. IX, 8, 53. E per primo Protagora inventò, come *2* dice Aristotele nel libro *Sull'Educazione*, il cosiddetto cercine, su cui poggiano i pesi: infatti egli era un facchino<sup>3</sup>, a quanto attesta in un punto anche Epicuro. E in questo modo fu portato via<sup>4</sup> da Democrito, che l'aveva visto legar fascine.

## NOTE

<sup>1</sup> Floro è uno dei rappresentanti della scuola peripatetica che Plutarco fa intervenire nei suoi dialoghi soprattutto quando tratta di questioni scientifiche (cfr. testo § 3). Anche nel nostro brano si accenna a προβλήματα φυσικά, un titolo che, però, invano si cerca nei cataloghi delle opere aristoteliche, i quali ricordano i προβλήματα ἐκ τῶν Δημοκρίτου (D.L. n. 124; AN. n. 116), ἐπιτεθεαμένων προβλημάτων ἄ β (D.L. 121; AN. n. 112), περὶ προβλημάτων ἄ (D.L. 51; AN. 48), προβλημάτων Ὀμηρικῶν ι (AN. 147). Aristotele stesso cita più volte i προβλήματα (BONITZ I.A. 103 B 17), che però non sono quelli qui nominati. D.L. n. 122 reca ἐγκυκλίων ἄ β (va sottinteso προβλημάτων: cfr. D.L. n. 121) un'opera che per l'HEITZ, *verl. Schrift.*, pp. 121-22, trattava questioni di etica, per il BERNAYS, invece, *Dialogue*, p. 171, affrontava questioni che rientrano nel campo delle «liberales disciplinae». Per un caso fortunato AULO GELLIO N.A. XX, 4 cita un'espressione tolta dai προβλήματα ἐγκύκλια: tale espressione si ritrova nei nostri *Problemata* XXX, 10. Si può quindi dedurre che gli ἐγκύκλια προβλήματα facessero parte «del vecchio fondo aristotelico che è alla base dell'attuale collezione» attribuita ad Aristotele e che va sotto il titolo di *Problemata*. (cfr. MORAUX, *Listes*, p. 120 e Rose<sup>3</sup>, p. 167). Che tali ἐγκύκλια possano essere identificati con l'opera ricordata da Plutarco è difficile, proprio per la forza dell'aggettivo ἐγκύκλιος che non poteva mancare in un'eventuale citazione. D.L. n. 120 ricorda un φυσικῶν κατὰ στοιχείων λη<sup>2</sup> (si sottintenda anche qui προβλημάτων). Secondo alcuni i φυσικῶν κατὰ στοιχείων potrebbero essere i *Problemi* del *Corpus Aristotelicum*, anche se questi ultimi sono raggruppati per materia (κατ' εἶδος) mentre i φυσικῶν erano ordinati secondo l'ordine alfabetico: tale è il vero significato di κατὰ στοιχείων. Si chiede il Moraux (*Listes* p. 117): «si tratta dei *Problemi* raggruppati secondo un principio diverso o d'un'opera del tutto differente dai *Problemi*?». Allo stato attuale delle nostre conoscenze non possiamo rispondere: in ogni caso pare che questi φυσικῶν tra tutte le altre opere dei cataloghi si riportino più da vicino a quella di Plutarco.

<sup>2</sup> πολλὰς ἀρχάς, secondo la lezione comune dei codici.

<sup>3</sup> φορμοφόρος è portatore di fascine: φορμός, è sporta, vaso, fascio: cfr. Boisacq, *DELG.*, p. 1035.

<sup>4</sup> ἦρθη, diversamente inteso. GIGANTE, *Diogene Laerzio* «e in questo modo riscosse l'ammirazione di Democrito». HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 61 «atque hunc in modum Democrito innotuit»; HICKS, *Diogenes Laertius* «this was how he was taken up by Democritus». Infine CAPIZZI, *Protagora*, Firenze 1955, p. 156 «Democrito se lo portò via con sé proprio per averlo visto a legare legna». Mi pare che un esame attento del brano avvalori le ultime interpretazioni.

## IL ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

La sorte del π. παιδείας è un po' strana. Il Rose in tutt'e tre le edizioni dei frammenti di Aristotele<sup>1</sup> riporta due brani soltanto, il primo tolto dalle *Questioni Conviviali* di Plutarco, il secondo da Diogene Laerzio: la posizione del Rose è condivisa dal Ross<sup>2</sup>. L'Heitz<sup>3</sup>, invece, ne aggiunge altri, non pochi: un terzo (ΣΤΟΒ. *Flor.* III,3,25 che ora si riporta al *Protrettico* fr. 3 Ross)<sup>4</sup> e un quarto<sup>5</sup>: «dello stesso (*scil.* Aristotele): ogni natura diventa migliore se riceve l'educazione conveniente, ma molto più quante dall'inizio (ἐξ ἀρχῆς) sono più generose delle altre, perché avviene che quelle diventano migliori con il loro impegno, queste invece hanno una superiorità anche per le altre qualità»<sup>6</sup>. Nota pure che non poche massime, tramandate soprattutto da Diogene Laerzio e da Stobeo, potevano derivare dal dialogo aristotelico e le raccoglie non senza qualche esitazione nel fr. 5<sup>7</sup>. «Aristotele diceva che l'educazione è ornamento nella fortuna, rifugio nella sfortuna» (D.L. V, 19); «Aristotele diceva che l'educazione è il viatico più bello per la vecchiaia» (D.L. V, 21); «Aristotele, interrogato quale fosse la creatura più bella, rispose: l'uomo che ha l'animo ben formato dall'educazione» (append. ad IOA. ΣΤΟΒ. XVI, 44); «Non poco vi giova ascoltare le cose più belle e abitarvi ad esse». (*ibid.* 46); «Aristotele, interrogato in che modo differissero gli educati dagli ineducati, rispose: 'quanto i vivi dai morti'» (D.L. V, 19); «i genitori che educano i figli sono molto più venerandi di quelli che li mettono al mondo soltanto, perché questi li fanno vivere, quelli li fanno vivere bene». (*ibid.*); «interrogato

in che modo i ragazzi possono fare progressi, rispose: 'se si mettono sulle orme dei primi senza attardarsi coi più lenti'» (*ibid.* 20).

Il Rose, come il Ross, non ne tiene conto, attenendosi a un criterio di giustificata severità, che va condiviso in pieno, senza tema di contravvenire con ciò alla regola che dev'essere la guida nell'attribuire i vari frammenti, e cioè, la valutazione della loro materia. Perché, se è vero che le diverse proposizioni trattano di παιδεία, è pur vero che hanno tutte l'aria di adagi, di proverbi, di detti<sup>8</sup>, i quali, come suggerisce il fr. 2, potevano avere le più impensate collocazioni. Niente quindi le lega di necessità a un'opera sull'educazione.

Il περὶ παιδείας ricorre nella lista di Diogene Laerzio n. 19; l'Anonimo n. 18 lo ricorda con doppio titolo περὶ παιδείας ἢ παιδευτικὸν ᾧ, che, per lo meno, sembra più completo dell'altro — così pensa anche P. MORAUX, *Listes* p. 200. Un περὶ παιδείας s'incontra pure nell'appendice al Catalogo dell'Anonimo n. 172: probabilmente indicherà lo stesso libro citato al n. 18. Ma, nonostante la sufficiente concordia dei cataloghi, nonostante l'attrattiva esercitata dal tema preso in esame, allo stato attuale delle nostre conoscenze il περὶ παιδείας è citato espressamente una volta sola. È forse successo al nostro scritto quel che si suppone capitato ad altre opere del primo Aristotele, che cioè l'analoga trattazione del Maestro le ha messe in ombra? Se il περὶ δικαιοσύνης poté essere oscurato dalla *Repubblica* di Platone, lo stesso si potrebbe forse pensare a proposito del περὶ παιδείας, oscurato anch'esso dalla *Repubblica*, che è per buona parte un trattato di educazione.

## 2.

### IL FRAMMENTO 2

Comunque sia di ciò, Diogene Laerzio, solo tra tutti gli antichi, lo ricorda: a IX, 53, a proposito di Protagora, scrive: καὶ πρῶτος (*scil.* ὁ Πρωταγόρας) τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν εὖρεν, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ παιδείας. Si è voluto cogliere una certa



ambiguità nella citazione, quasi non si veda con chiarezza se ad Aristotele vada riferita la spiegazione di τύλη, quell'aggeg-  
gio, cioè, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βιαστάζουσιν, o il particolare, di  
gran lunga più interessante, che Protagora in gioventù, fa-  
cendo il facchino, trovò la τύλη. Dal punto di vista grammati-  
cale, vale la seconda ipotesi, sia perché l'espressione ὧς φησιν  
'Αριστοτέλης segue immediatamente εὔρεν, e, dunque, si  
riporta alla notizia di Protagora facchino e inventore, sia per-  
ché Epicuro, citato subito dopo, ribadisce allo stesso modo  
che Protagora era un facchino, e, dunque, si pensa, tale cita-  
zione ha un senso in quanto collegata all'invenzione che aveva  
fatto.

Τύλη non è vocabolo molto comune<sup>9</sup>. In Saffo significa  
cuscino<sup>10</sup>: in Diogene Laerzio, s'è visto, è una specie di cer-  
cine sul quale si portavano i pesi: così pure l'intende la Su-  
da<sup>11</sup>. Polluce nell'*Onomasticon* VII, 133 (II, p. 94 Dindorf) lo  
spiega: «callo che si forma sulle spalle dei facchini a causa del  
peso che portano». Così anche lo scoliaste ad Aristoph. *Acharn.*  
860<sup>12</sup> e altri. Invece, secondo la testimonianza concorde e di Epi-  
curo e di Gellio, la scoperta di Protagora avrebbe un altro  
senso: non sarebbe una «cosa», ma la tecnica di disporre rami,  
tronchi, legni, in modo che potessero essere legati con una  
breve funicella e agevolmente trasportati. Scrive ATENEIO VIII,  
354c (USENER, *Epicurea* p. 153): «nella stessa lettera Epicuro  
dice che anche Protagora il sofista da portatore di fascine e di  
legna (ἐκ φορμοφόρου καὶ ξυλοφόρου) diventò scrivano di  
Democrito, che ne aveva ammirato la tecnica particolare con  
cui teneva insieme le legna» (θαυμασθέντα γὰρ ὑπ' ἐκείνου  
ἐπὶ ξύλων τινῶν ἰδίᾳ συνθέσει). In modo più prolisso ancora  
AULO GELLIO N.A. V, 3 «Protagoram, virum in studiis doc-  
trinarum egregium, cuius nomen Plato libro suo illi incluto  
inscript, adulescentem aiunt, victus quaerendi gratia, in mer-  
cedem missum, vecturasque onerum corpore suo factitavisse,  
quod genus Graeci ἀχθοφόρους vocant, latine baiulos appel-  
lamus. Is de proximo rure Abderam oppidum, cuius popularis  
fuit, caudices ligni plurimos funiculo brevi circumdatos porta-  
bat. Tum forte Democritus civitatis eiusdem civis, homo ante  
alios virtutis et philosophiae gratia venerandus, cum egredere-  
tur extra urbem, videt eum cum illo genere oneris tam impe-

dito ac incohibili facile atque expedite incedentem et prope accedit et iuncturam posituramque ligni scite periteque factam considerat petitque ut paulum adquiescat. Quod ubi Protagoras, ut erat petatum, fecit atque itidem Democritus acervum illum et quasi orbem caudicum, brevi vinculo comprehensum, ratione quadam quasi geometrica librari continerique animadvertit, interrogavit quis id lignum ita composuisset et cum a se compositum dixisset desideravit ut solveret ac denuo in modum eundem collocaret. At postquam ille solvit ac similiter composuit, tum Democritus animi aciem sollertiamque hominis non docti demiratus...».

Che tra l'invenzione della *τύλη*, alla quale allude Diogene, e l'invenzione della *σύνθεσις*, alla quale accenna Epicuro in Ateneo, ci sia un rapporto, è evidente: si tratta di due «scoperte» tendenti allo stesso scopo e, anzi, l'una può giustificare l'altra, e cioè il cercine spiega la *σύνθεσις*, ché la tecnica della composizione di un mucchio di legna obbediva allo stesso scopo del supporto sul quale il mucchio insisteva: entrambi cercano di rendere sostenibile e agevolmente trasportabile qualcosa di ingombrante, di voluminoso. La *τύλη* nel significato comune era il punto di partenza per arrivare a spiegare la *σύνθεσις*, e questo è dimostrato da ciò che diremo, che, cioè, l'espressione di D.L. IX, 53 «e per primo Protagora inventò, come dice Aristotele nel libro *Sull'Educazione*, il cosiddetto cercine» deriva, in ultima analisi da Epicuro. Di conseguenza per Epicuro *τύλη* corrisponde a *σύνθεσις*.

I due brani di Ateneo e di Gellio evidenziano con molta efficacia l'acutezza d'ingegno del giovane Protagora, capace di sfruttare le ingenite facoltà al di là del tirocinio scolastico. Evidenziano in particolare la sua inclinazione per la geometria, un'inclinazione che in seguito ebbe modo di svilupparsi. P. M. Schuhl<sup>13</sup> ricorda una statua di lui nel Serapeo di Memfi, con in mano delle forme geometriche, dei parallelepipedi, sul tipo di quelli ancor oggi in uso per insegnare i rudimenti della geometria. Tale testimonianza e il fatto che Protagora fu maestro di scuola (D.L. X, 8) fanno pensare che dovette occuparsi di matematica. Tra le opere di lui, ricordate da Diogene Laerzio, IX, 55 compare un *περὶ μαθημάτων*, sul cui esatto significato, però, si discute<sup>14</sup>. È pure indubbio che il fine al quale

egli indirizzò il suo insegnamento ridimensionò le scienze matematiche: non senza un motivo nel *Protagora* platonico 318d sgg. il sofista, esponendo il programma delle sue lezioni, attacca le discipline che stavano alla base della cultura nell'accezione di molti e anche di alcuni sofisti, ad es. di Ippia, l'aritmetica, l'astronomia, la geometria, la musica e ad essa oppone quella che, a suo parere, doveva costituire il vero insegnamento valido, la capacità di condursi come si deve nelle cose private e nelle cose pubbliche (εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων . . . καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως). Al raggiungimento dell'εὐβουλία<sup>15</sup> egli adattò quindi le materie costituenti la paideia comune, e in tale adattamento alcune materie furono esaltate, altre ridimensionate. In ogni caso, anche se non giocarono un ruolo di primo piano, né la geometria né la matematica perdettero d'importanza, e quel che s'è detto lo dimostra a sufficienza.

Ancora: Epicuro e Gellio che ne dipende, credono che Protagora fu discepolo di Democrito, notizia ribadita dallo stesso Diogene Laerzio X, 8 in un passo in cui Epicuro attaccava i filosofi a lui contemporanei o anteriori, qualificando ciascuno con un epiteto che ne metteva in evidenza la caratteristica: Platone è l'uomo d'oro, Aristotele il dissipatore<sup>16</sup>, Eraclito il confusionario, Nausifane il polmone, l'illetterato, l'ingannatore, il puttano, Protagora il facchino, lo scrivano di Democrito, il maestro di scuola nei villaggi: φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν. Tali notizie, a proposito di Protagora, concordano con quelle di D.L. IX, 53: entrambe lo presentano facchino e oggetto di ammirazione da parte di Democrito: solo manca in IX, 53 il cenno all'insegnamento scolastico, ma la mancanza si spiega con la natura della citazione che è fatta di sfuggita e a rincalzo d'un'altra citazione, quella di Aristotele. Diogene, pur riportandosi in entrambi i luoghi a Epicuro, non specifica la fonte delle sue citazioni né a X, 8 né a IX, 53: solo, in quest'ultima scrive molto vagamente: «dice in un punto... πού φησιν (*sic.* Epicuro)». La specifica invece Ate-neo: si tratta dell'epistola sulle occupazioni περὶ ἐπιτηδευμάτων<sup>17</sup>. Il Bignone accetta e consolida la supposizione del Crönert<sup>18</sup> che identifica tale epistola con l'epistola ai filosofi

di Mitilene, nella quale Epicuro si difendeva dai suoi accusatori, tra cui c'erano gli aristotelici che in Mitilene continuavano l'insegnamento ivi stabilito dal Maestro. È chiaro che contro le provocazioni di costoro la reazione di Epicuro fosse violenta<sup>19</sup>: si spiega quindi il piglio aggressivo che non esita a scendere alle ingiurie raccolte in buon numero in D.L. X, 7-8, un tratto non bene componibile con la nota mansuetudine e mitezza del carattere di lui. È presumibile pure che Epicuro nella stessa epistola, di contro alla paideia platonico-aristotelica, qual'era stata fissata nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, e, più di recente, nel *περὶ παιδείας*, esaltasse la sua paideia — e si sa che punti di dissenso tra le due «paideiai» ce n'erano e taluni insormontabili<sup>20</sup>.

La necessità della polemica esigea che Epicuro si documentasse nel miglior modo possibile: lo conferma D.L. IX, 53 che indica con sufficiente chiarezza come Epicuro, nel redigere la sua lettera, avesse davanti l'opera di Aristotele, un'opera essoterica e, si badi, la stessa a cui dovevano naturalmente richiamarsi gli aristotelici di Mitilene nel difendere le loro posizioni di contro a quelle di Epicuro. Pertanto Diogene Laerzio poté attingere la notizia su Protagora dalla lettera stessa di Epicuro che, a sua volta, l'aveva presa dal *περὶ παιδείας* aristotelico col quale, in sostanza, polemizzava. La supposizione è sostenuta dal fatto che Diogene Laerzio è senza dubbio interessato più a Epicuro che ad Aristotele, che il *περὶ παιδείας* è citato qui soltanto e, come s'è visto, di sfuggita — cosa che non avrebbe fatto se l'avesse letto per esteso, giacché in tal caso avrebbe trovato modo di citarlo ancora più volte —, che la lettera *περὶ ἐπιτηδευμάτων* è ritenuta tra le più importanti di Epicuro<sup>21</sup>: di conseguenza Diogene Laerzio, che consacra a Epicuro un libro intero, doveva averla ben letta e meditata. Quindi, con molta abilità, in IX, 53 pone come prima fonte della sua notizia Aristotele, come seconda Epicuro, mentre quasi certamente l'unica fonte è la seconda, e cioè Epicuro: a X, 8 dove torna la stessa notizia, la fonte è chiaramente indicata in Epicuro.

Ammessi questi, però, ci si potrebbe chiedere perché mai, se ha attinto la notizia dalla lettera di Epicuro, in cui *τύλη* è in sostanza *σύνθεσις*, Diogene Laerzio non dia tale

spiegazione e ripieghi invece su quella più comune di cercine. La domanda ha un senso ed esige un più attento esame del brano. Esso è incentrato sulla scoperta di Protagora, la *τύλη*, la quale, ripeto, era per i più ciò su cui si poggiano i pesi, perché egli era un facchino. Ma si badi al seguito: «e in questo modo fu portato via da Democrito, che l'aveva visto legare fascine». La risoluzione di Democrito fu dovuta all'ammirazione ch'egli ebbe per il cercine inteso nel senso comune o al modo in cui Protagora legava fascine? La risposta non è dubbia: la disposizione della frase e un minimo di riflessione esigono che la vera scoperta di Protagora non sia tanto la *τύλη* intesa come sostegno dei pesi (non si doveva scomodare un Protagora per questo!) quanto la tecnica con cui disporre i pesi al fine di renderli trasportabili. Quindi anche Diogene Laerzio, a una lettura attenta, si allinea alla versione che della scoperta di Protagora danno Epicuro e Gellio. L'apparente opacità del testo dipende dal fatto che non è ben messo in evidenza il rapporto tra *τύλη* e *σύνθεσις*, che sembrano due cose staccate l'una dall'altra, mentre sono strette da un nesso sostanziale, per cui, pur appearing due, sono una. Cogliere la valenza autentica di tale nesso, ossia riguadagnare l'unicità del concetto *τύλη-σύνθεσις*, è forse il vero problema che pone il frammento di Diogene Laerzio, visto alla luce degli altri due o tre passi che si sono riportati.

Ma in quale rapporto stava l'invenzione della *τύλη* con l'assunto del *περὶ παιδείας*? Se è vero che nell'epistola *περὶ ἐπιτηδευμάτων* Epicuro trattava delle occupazioni che al filosofo s'addicono perché esercitasse effettivamente la filosofia e, di conseguenza, raggiungesse la felicità, se è vero inoltre che polemizzava col *περὶ παιδείας* di Aristotele, si deve supporre che in una qualche parte i due scritti scendessero sullo stesso terreno, affrontassero cioè il problema della *paideia*, per cui dalla lettera si potrebbe tentare una qualche ricostruzione dell'opera aristotelica. Come si sa, però, anche della lettera abbiamo solo frammenti, e neppure di grande rilevanza, per cui si deve ricorrere ad altre vie per rispondere alla domanda.

L'odierno ultimo libro della *Politica* di Aristotele, il libro VIII (Θ) è dedicato alla *paideia*, vista in funzione dello stato ideale: insieme al VII (H), col quale costituisce un blocco

sufficientemente unito, è uno dei libri più discussi per quanto riguarda la collocazione in rapporto all'opera in generale, il significato e la composizione. Di certo possiamo dire che vuol essere una specie di *ratio studiorum*, ricalcata sul modello comune, che non è completo, in quanto la trattazione delle materie fondamentali, grammatica, ginnastica, musica e disegno è solo accennata — in realtà l'esame della musica è più sviluppato, — che in certe sezioni si presenta in uno stile particolarmente curato, che taluni rimandi non hanno tanto di mira i libri precedenti, ma probabilmente altri scritti<sup>22</sup>. Tutto ciò fa pensare che un certo rapporto potesse esserci tra *Pol.* VII-VIII e qualche scritto essoterico. Così, per quanto riguarda i primi capitoli del libro VII alcuni hanno pensato al *Protrettico*<sup>23</sup>: estendere, però, tale supposizione al libro VIII è un po' difficile, giacché nel *Protrettico*, per la sua natura, non c'era l'esame della paideia, quale si trova in questo libro. È più giusto allora pensare a un'altra opera essoterica, e, in tal caso, nessuna può avanzare più pretese del  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . Si pensi:

a) e in *Pol.* VIII e in  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  si trattava lo stesso tema;

b) più d'un rimando di *Pol.* VIII, s'è visto, allude a scritti che, però, non vengono indicati;

c) taluni brani di *Pol.* VIII, nella loro strutturazione, ad es. 1338a 13-30 richiamano opere essoteriche di Aristotele: cfr. *Symp.* fr. 1 e 2, quanto alla menzione di Omero;

d) il libro VIII non è condotto per esteso: molto rimanda, molte questioni sorvola, molte ne accenna: segno che altrove erano state trattate in tutta la loro complessità.

Immaginare quindi un qualche rapporto tra *Pol.* VIII e il  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  non mi pare privo di fondamento<sup>24</sup>. Per ciò, come in *Pol.* VIII, nel  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  erano presi in esame i problemi riguardanti la grammatica, il disegno, la ginnastica, la musica, le altre discipline che concorrevano all'educazione del giovane. Altri problemi potevano essere quelli ricordati all'inizio dello stesso libro della *Politica*: necessità della paideia, rapporti tra paideia e costituzione, educazione privata e

pubblica, distinzione tra opere liberali e banausiche, e così via. Dominava senza dubbio Platone: e tuttavia chi legga attentamente *Pol.* VIII vedrà quanti sono i punti in cui il discepolo si discosta dal Maestro<sup>25</sup>, una circostanza, questa, che si è avuto modo di ricordare altrove nella nostra ricostruzione dei dialoghi aristotelici e che giustifica, per altra via, la stesura del *περὶ παιδείας*. L'ispirazione, comunque, era platonica: donde la necessità della distinzione tra lo studio tendente al soddisfacimento di un bisogno esistenziale e l'esaltazione d'un desiderio filosofico. «Ebbene, se paragoniamo l'arte del calcolo e l'arte della misura, come le impiegano l'architettura e il commercio, con la geometria filosofica e con i calcoli sapienti, bisogna dire che ciascuna di queste arti è unica o poniamo che sono due?». Il brano (*Phileb.* 56 e sgg.) allude alla geometria o matematica pura e alla geometria o matematica applicata. Quella pura è più alta, come più alto è il piacere puro: ciò non significa che si debbano disprezzare le altre, quelle applicate. Spiega Aristotele in *Pol.* VIII, 3, 1338a 30 sgg. la doppia considerazione delle arti: la grammatica è utile alla vita perché insegna a leggere e a scrivere, ma è utile da un punto di vista più alto, perché con le lettere si possono apprendere molte altre conoscenze: lo stesso si dica del disegno e, aggiungiamo, della geometria e di altre scienze. Esse servivano cioè, a raggiungere quel *καλόν* di cui s'è detto più volte. La considerazione disinteressata delle varie materie va quindi privilegiata in quanto da questa si può passare all'altra, ma neppure questa va messa da parte. L'intima dialettica che lega i due aspetti d'ogni materia, disinteressato e interessato, doveva essere rilevata in un *περὶ παιδείας*, come lo era in altre opere: era, anzi, la base d'ogni trattazione sull'insegnamento. E forse proprio questa osservazione può spiegare il senso vero dell'aneddoto di Protagora, il quale seppe dare alle cose che si portano sulle spalle o sul capo o in altro modo l'assetto ottimo, seppe cioè applicare alla realtà un principio trovato studiando le figure della geometria.

L'essenziale della storiella è pertanto l'invenzione del modo di portare i pesi. Le circostanze che l'accompagnano, che Protagora fosse facchino, che fosse stato osservato da Democrito, potrebbero essere pura finzione. E che lo siano

sembra dimostrarlo quel che sappiamo per altra via della giovinezza del sofista. Se si ammette ciò che attesta Filostrato sui rapporti tra Protagora e i magi<sup>26</sup>, per cui il padre di Protagora avrebbe cercato che i magi curassero l'educazione del figlio, un particolare che non si può scartare *a priori*<sup>27</sup>, è chiaro che la storiella del facchino riceverebbe un grosso colpo. Problematico è pure il racconto dei rapporti di discepolato Protagora-Democrito, rapporti che, vedremo in seguito, vanno probabilmente capovolti. Resta allora solo la notizia dell'invenzione che, per il modo in cui ci è tramandata, ha il sapore della verità, anzi, bene s'inquadra con l'educazione raffinata che Protagora avrebbe ricevuto dai magi.

L'invenzione potrebbe consistere in questo. Protagora tentò di determinare quel punto che la meccanica chiama baricentro, o centro di gravità, e che è il punto d'applicazione della risultante delle forze peso. Tale baricentro può essere determinato in un figura geometrica piana o in un solido come punto d'incontro delle verticali passanti per il punto di sospensione. Per cui Protagora per trasportare (o per fare trasportare) più agevolmente un peso, ad es. un fascio di legna, determinava il baricentro considerandolo applicato nel centro della sezione parallela alle basi praticato a metà altezza. Questo il senso del racconto<sup>28</sup>: il resto sarebbe finzione, suggerita dal desiderio di immettere l'inventore nella materia stessa che gli sarebbe servita per compiere la sua invenzione e di valorizzarne la personalità affiancandolo a un uomo come Democrito, scienziato enciclopedico, autore di scritti di geometria pura e applicata e, per di più, della sua stessa città.

Né in tal caso il comportamento di Protagora sarebbe qualcosa di insolito. La filosofia, come la intendono i presocratici e i sofisti, non è puro ragionamento, mera meditazione teoretica: essa vuole scendere nella pratica e se ne gloria<sup>29</sup>. Secondo Aristotele, Talete con la sua requisizione dei frantoi di Mileto evidenzia l'aspetto «economico» che ogni ricerca disinteressata può avere<sup>30</sup> e niente proibisce che anche la storiella di Talete si trovasse nel *περὶ παιδείας*: Anassimandro trova gli gnomoni e gli orologi<sup>31</sup>: leggi danno ai loro concittadini Parmenide e Eraclito<sup>32</sup>: ampie opere di ingegneria sono ideate da Empedocle<sup>33</sup>: grandi scoperte accompagnano l'e-



spandersi delle scuole mediche in Grecia e nella Magna Grecia<sup>34</sup> — e più d'uno di quei medici è filosofo, a cominciare da Empedocle. Lo studio della natura al fine di piegarla ai bisogni dell'uomo continua coi sofisti. Ippia si costruisce con le sue mani tutto quel che gli occorre alla vita quotidiana<sup>35</sup>. Diogene Laerzio IV, 3 riferisce che Speusippo «per primo trovò come con dei rami si fanno canestri maneggevoli»<sup>36</sup>. Anche qui, al pari che negli altri casi ricordati, l'invenzione<sup>37</sup> supponeva l'applicazione di determinati principî teorici al mondo delle cose — e non importa che si tratti di cose modeste o grandi, in quanto esse aiutavano comunque l'uomo a vivere.

Potrebbe essere, questa, un'interpretazione del testo di Diogene Laerzio, confortata dal fatto che nel Serapeo di Memfi il sofista, come s'è detto, ha in mano dei parallelepipedi, che aveva usato per il mestiere di maestro e per i suoi studi filosofici — egli, cioè, «aveva cominciato le sue speculazioni filosofiche in geometria creando dei modelli perfezionati, trasformati in materiale di studio sperimentale, per la matematica e la fisica»<sup>38</sup>. Ciò fa pensare che avesse affrontato i problemi riguardanti i solidi, ad es. la determinazione del centro, e questo gli serviva per risolvere l'altro problema del trasporto delle cose, cui allude Gellio.

Il Diels, invece, vede nella storiella del facchino un richiamo agli scritti in cui Protagora spiegava il concetto di *techne*<sup>39</sup>. La supposizione è fondata sull'osservazione che i concetti astratti venivano spesso chiariti riportandoli ai mestieri, come appare dal conversare socratico e da taluni scritti del *Corpus Hippocraticum*. Neppure quest'interpretazione sembra decisiva. Rilevante, per arrivare a una conclusione solida, resta la testimonianza di Aristotele, il quale poteva rendersi conto del vero stato delle cose e distinguere la descrizione d'una *techne* in quanto complesso di norme per raggiungere un determinato fine, e in quanto mezzo di semplificazione. Per cui, pur apprezzando l'acutezza dell'interpretazione dielsiana, pur non nascondendomi le obiezioni che all'interpretazione presentata si offrono, penso si possa ancora difendere. Pertanto la trattazione delle «invenzioni» rientrava in un *περὶ παιδείας*, in quanto dimostrava, ripeto, come le scienze

avessero un'effettiva utilità per gli uomini: essa faceva parte della sezione che affrontava la materia della paideia e quindi costituiva la parte oggettiva della ricerca.

Ma che dire dell'altro aspetto, dell'aspetto soggettivo? In altre parole, c'era nel *περὶ παιδείας* l'esame di coloro che si davano agli studi? Era presa in considerazione la φύσις di costoro? Se si pensa all'importanza della φύσις in rapporto all'insegnamento<sup>40</sup>, importanza che viene rilevata di continuo a diversi livelli nella libellistica del V secolo da studiosi di tendenze disparate, se si pensa che nel fr. 1 del nostro dialogo si ha un significativo rimando alle «nature filosofiche», se si ricorda infine il peso che il concetto di φύσις in generale ha in tutta la produzione dell'Aristotele dei dialoghi, non si può non dare alla domanda risposta affermativa<sup>41</sup>. E tale risposta potrebbe essere avallata da due motivi, uno di carattere generale, l'altro di carattere più particolare. Quanto al primo è nota la passione che Aristotele ebbe per lo studio dei fenomeni umani, passione che lo portò ad affrontare i problemi che presenta l'uomo in quanto composto di anima e di corpo, i loro rapporti, soprattutto il rapporto tra il carattere dell'uomo e le sue manifestazioni esterne. Tutto ciò aveva preso forma in quella nuova scienza, la fisiognomonica, di cui s'è avuto modo di parlare nell'*Erotico* a proposito del rapporto occhio-atteggiamento dell'amante<sup>42</sup>. Ma ci sono altri rapporti, giacché ogni parte del corpo, quale in modo più evidente, quale in meno, denuncia determinate inclinazioni e qualità dell'anima. E lo dimostra proprio l'ultimo capitolo dei *Fisiognomonica* che prospetta una gerarchia di parti del corpo in relazione alla gerarchia di valori che ad esse rispondono. Al primo posto vanno collocati gli occhi, la fronte, il capo e il volto, al secondo il petto e le spalle, poi le gambe e i piedi, infine, il ventre. E conclude, 814b 8 sgg.: «per parlare in generale, questi luoghi offrono i segni più evidenti nei quali è conveniente cogliere anche una forte intelligenza: ὅλως δ' εἰπεῖν, οὗτοι οἱ τόποι ἐναργέστατα σημεῖα παρέχονται, ἐφ' ὧν καὶ φρονήσεως πλείστης ἐπιπρόεπια γίνεται». L'ultima parte della frase è difficile a rendersi. Il BONITZ I.A. 277 A 11-13 nota che ἐπιπρόεπια, che si riscontra solo nei *Fisiognomonica*, «videtur formae convenientiam significare», ed è

definizione accettabile, e in rapporto alla radice (cfr. pure  $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu$ , ciò che conviene) e in base al confronto con altri passi nei quali il vocabolo compare, ad es. 4, 809a 13, 15 etc. Quindi  $\acute{\epsilon}\pi\iota\rho\rho\acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\iota\alpha$  è convenienza d'una cosa a un'altra, e, precisamente, nel caso che stiamo studiando, del corpo all'anima e viceversa. Ciò posto, la traduzione letterale del brano suonerebbe; «nei quali (*scil.* luoghi del corpo) c'è la convenienza d'una consistente intelligenza»<sup>43</sup>, e, dunque, le varie parti descritte si adattano secondo lo stesso schema tracciato a diversa consistenza di intelligenza. Nonostante la forma concisa, il senso è comprensibile.

Il secondo motivo può essere colto in Diogene Laerzio IX, 53: l'ammirazione di Democrito nei riguardi di Protagora è un implicito riconoscimento della vivacità del suo intelletto. Tale tratto dov'essere estremamente gradito ad Epicuro, in quanto proprio le qualità naturali egli valorizzava di contro ai lunghi programmi di studio che esigevano i suoi avversari, soprattutto gli *academico-peripatetici*<sup>44</sup>. Pertanto egli poté trovare nell'opera di Aristotele taluni accenni al problema della «natura» di coloro che affrontavano gli studi e se ne servì nei limiti in cui giovavano alla sua causa.

Quel che s'è detto spiega il frammento e ne rende perspicua l'articolazione, anche se, dato l'atteggiamento che Epicuro conserva nei riguardi della sua fonte, e cioè Aristotele, poteva presentare certi particolari in una luce che non era autentica. S'è già detto come sia improbabile la notizia di Protagora facchino: non meno improbabile l'altra riguardante il discepolato di Protagora presso Democrito. Secondo l'Alfieri<sup>45</sup>, Democrito sarebbe nato intorno al 460 a.C.: è la data indicata da Apollodoro e preferibile alle altre due, l'una di Trasillo (470 a.C.), l'altra di Diodoro (494 a.C.). Se questo è vero, soprattutto perché in linea con quanto Democrito stesso attesta della sua vita in rapporto ad Anassagora, la cui data di nascita è sufficientemente sicura, e se si pone che Protagora nasce intorno al 485 a.C., si vede chiaramente l'impossibilità di ammettere la notizia di Epicuro. La critica recente tiene generalmente fede all'antiorità cronologica di Protagora rispetto a Democrito<sup>46</sup>, e tenta di spiegare la notizia di Epicuro. In realtà Epicuro si uniformava nello stabilire la cronologia dei filosofi

che l'avevano preceduto a Platone, che distingue «presocratici» e «sofisti», quelli di necessità anteriori, questi posteriori. La stessa cronologia è condivisa da Aristotele nel *περὶ παιδείας* e, attraverso Aristotele, da Epicuro nel *περὶ ἐπιτηδευμάτων*. Di qui deriva naturalmente la posteriorità di Protagora il sofista di contro a Democrito il presocratico. Una volta dimostrata la natura particolare dell'operazione platonica, si può fissare una datazione diversa, anzi contraria, suffragata, oltre il resto, dall'osservazione che Democrito polemizza con Protagora<sup>47</sup>.

Accenni a Protagora sono rari in Aristotele: tra i più interessanti è quello a *EN IX*, 1, 1164a 24 sgg. ove si dibatte il problema se in un contratto a due il prezzo debba fissarlo chi fa la prestazione o chi la riceve. Se il secondo, è ovvio che il primo si fida dell'altro. «Così dicono si comportava Protagora: quando insegnava qualcosa, invitava il discepolo a stabilire da sé il prezzo di quel che imparava, ed egli prendeva tale ricompensa». Sembrerà strano, ma si tratta anche qui di problema legato alla *paideia*, il quale, quindi, poteva essere collocato nel nostro dialogo, tanto più che la questione della ricompensa non era di poco valore. Inoltre Protagora era stato «il primo a farsi pagare le lezioni e a introdurre quest'usanza tra i Greci»<sup>48</sup>, usanza che Platone pure aveva ricordato con tono non sempre benevolo<sup>49</sup>.

La prerogativa di essere il primo sembra che Protagora l'abbia avuta in molti campi — e lo ricorda Diogene Laerzio *IX*, 53: «fu il primo a innovare il metodo di discussione che è chiamato socratico. E nelle argomentazioni dialettiche egli per primo applicò la dimostrazione di Antistene secondo cui la contraddizione non è possibile... E, come afferma il dialettico Artemidoro nel suo scritto *contro Crisippo*, Protagora fu il primo a scoprire il metodo di approvare o confutare un tema proposto...» «...per primo distinse quattro tipi di discorso» (Gigante). Tale massiccio ricorrere di *πρῶτος* è indicativo, e forse tutto il brano risale a un'unica fonte<sup>50</sup>. Aristotele dovette essere colpito dall'inventività del sofista, tanto più che nell'*εὐ-ρεῖν* vedeva il compito più proprio dell'uomo, giustificato dalla sua natura noetica e dalla sua storia, la quale, svolgendosi tra cicli di floridezza e di distruzione, allorché, dopo la distruzione, la civiltà riprende il suo lento cammino, imponeva che

si ripercorressero quelle tappe che tanto tempo prima altri uomini avevano già percorso<sup>51</sup>.

S'intende ormai perché Aristotele fece della paideia l'oggetto d'un suo dialogo: in esso, oltre a correggere, confermare, collocare sotto altra luce certe posizioni degli avversari, e anche del Maestro, egli poteva spiegare la sua, riprendendo e, forse, ripetendo argomentazioni già svolte altrove, ad es. nel *Grillo* o nel *Protrettico* — e s'intende come l'uguaglianza dei temi indichi contemporaneità di stesura. Insomma il *περὶ παιδείας* era un'opera notevole, incentrata su ciò che in qualche modo si riportava alla paideia. Di qui la preferenza per il titolo conservatoci dall'Anonimo: *περὶ παιδείας ἢ παιδευτικὸν ἄ.* L'aggettivo, già altre volte incontrato nei titoli di Aristotele — cfr. *ἔρωτικός, προτρεπτικός* — indica tutto ciò che conviene alla paideia, sia dal lato soggettivo sia dal lato oggettivo. Per questo non convince l'asserzione di Bernays<sup>52</sup> secondo cui il *περὶ παιδείας* badava esclusivamente alla Bildung, e cioè alla formazione scientifica, più che all'Erziehung, e cioè all'educazione in senso più vasto. L'importanza che Platone ed Aristotele danno all'uomo in quanto soggetto di apprendimento e membro d'una polis, il legame ch'essi pongono tra Bildung ed Erziehung, per cui l'una all'altra si riporta e la sostiene, rendono problematica tale visione<sup>53</sup>.

### 3.

#### IL FRAMMENTO 1

Il fr. 1 è dovuto a Plutarco e ci tramanda un detto di Aristotele. È vero che non è espressamente citato il libro dal quale il detto è tratto, ma il contenuto l'assegna con una certa sicurezza al *περὶ παιδείας*, soprattutto se si tien conto di quanto s'è notato a proposito dell'aspetto soggettivo della paideia. Discussa, però, è la lezione. Il Ross<sup>54</sup>, seguendo il Rose<sup>55</sup>, scrive *τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ταραχὰς ποιεῖν*, e traduce: «much learning brings many vexations». *Ταραχὰς* è congettura del Wyttenbach<sup>56</sup>. Per sé, non è congettura impossibile, ché trova appoggio in *Theaet.* 168a, ove si sostiene che

un certo tipo di disputa produce *ταραχάς* e *ἀπορίας*, come nel nostro brano. Ma il problema è piuttosto vedere se la lezione tradizionale *ἀρχάς*, ancora difesa e preferita da alcuni studiosi a *ταραχάς*, abbia un suo valore, sia specificata da un genitivo *ἀποριῶν* col Reiske<sup>57</sup> e altri, sia presa in assoluto, ma nel senso di *φιλοσοφίας ἀρχάς*, come suggerisce la Bertier<sup>58</sup>. Osserviamo i singoli elementi dell'espressione. *Πολυμάθεια* o *πολυμαθία* è vocabolo dal significato complesso, che quindi va specificato caso per caso. In *ATHEN. XIII*, 610b sono citati alcuni motti sulla *πολυμάθεια*. Uno è di Ippone l'ateo: «...della multiscienza, di cui non si dà cosa più vuota»; l'altro è il fr. 40 DK di Eraclito: «multiscienza non insegna intelligenza»: il terzo infine, è di Timone, simile, anzi, lo stesso che quello di Ippone, del quale specifica il genitivo iniziale «e la loquacità della multiscienza, di cui non si dà cosa più vuota»<sup>59</sup>.

Si potrebbero aggiungere altri brani. In taluni la *polymathia* è presentata nell'aspetto negativo: tale aspetto, però, va sottolineato, non è per sé necessariamente implicito nel concetto del vocabolo. Ad es. non appare in 40 DK di Eraclito<sup>60</sup>. Ivi si dice solo che la *polymathia* non insegna l'intelligenza delle cose, non dà cioè il logo, la sigla per interpretare la realtà. Tale logo richiede un attento esame delle cose, una penetrazione profonda di quel che ci circonda. Ma è pur vero che la *polymathia* è indispensabile in qualche modo all'uomo: «bisogna che ricercatori di molte cose siano gli amanti della sapienza» *χρηὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι* (fr. 35 DK). Quindi, più cose si sanno, più scienza si può avere. Non c'è contraddizione tra i due frammenti<sup>61</sup>: bisogna solo collocarli ciascuno sul suo piano e, mentre il primo sostiene che la *polymathia* non basta per avere intelligenza delle cose (ché il logo richiede altro, oltre la *polymathia*), il secondo ribadisce che quelli che amano la sapienza, i filosofi, devono ricercare altre cose, molte cose, perché solo dalle cose che cercano possono cogliere in maniera sempre più evidente e chiara il logo.

Nella stessa direzione va inteso il fr. 65 DK di Democrito: «bisogna esercitare *πολυνοίην* οὐ *πολυμαθίην*» mentre il fr. 64 è una condanna ragionata dei *πολυμαθῆες*: «molti πολυ-

μαθῆες non hanno l'intelligenza»<sup>62</sup>. Sono precisamente quelli che non sanno trasformare in qualcosa di vivo l'ammasso di nozioni che hanno imparato. Ma «molti» non è «tutti» e, dunque, ci sarà qualcuno che, pur πολυμαθῆς, sarà esente dalla condanna, perché dalla πολυμαθία è passato alla scienza. In Platone il sostantivo ricorre in *Leg.* VII, 811a sgg. a proposito dell'educazione da impartirsi ai giovani. C'è chi vuole che i ragazzi apprendano poemi interi: c'è chi si contenta di una raccolta di brani significativi. Ora, però, osserva l'ateniese, i poeti hanno detto molte cose bene, molte male: pertanto «se è così, io affermo che l'erudizione vasta reca danno ai ragazzi». Il che è in rapporto ovviamente a quanto hanno detto male i poeti: se non dicessero male, non sarebbero un danno! Nel tanto discusso *Erastai* 133c la filosofia è definita πολυμαθία: definizione sintomatica, che rivela un bisogno di sapere totale che nessuna scienza riesce a dare e che, quindi, si chiede, bene o male, alla filosofia. Non senza un perché il motivo, in sé serissimo e ingenito nell'uomo, fu stravolto e sfruttato dagli eristi, come uno dei tanti giochetti ai quali ricorrevano per confondere il loro interlocutore<sup>63</sup>. La definizione è, ben s'intende, criticata, perché saper tutto è impossibile, ed è già molto che si sia esperti in un'arte sola: d'altronde immaginare la filosofia come un'accozzaglia di nozioni permette sì a chi le possiede di intervenire in moltissime circostanze, ma mai con l'autorevolezza di chi sa, e, dunque, il filosofo sarebbe retrocesso al secondo o al terzo posto nei confronti di questi. Nell'*Alcibiade II*, 147a, si ripropongono i limiti della πολυμαθία, la quale di per sé è cieca e ha bisogno della scienza di ciò che è meglio in ogni caso<sup>64</sup>, in modo che usi come si deve quel che sa.

Aristotele usa il vocabolo solo nel nostro brano (BONITZ, *I.A.* 616 A 50): ma che non lo dovesse prendere in senso negativo, lo dimostra tutta la sua opera, che non è se non il tentativo di sistemare un immenso materiale di polymathia, secondo il passaggio dal che al perché. L'impulso che ricevette la scienza nell'*Academia*, come poi in misura ancora maggiore nel Liceo, indica che Aristotele non poté disdegnare il concetto di polymathia, qualora fosse stato adeguatamente inteso. Era, cioè, l'erudizione, il grande sapere che formava la base

della discussione, proprio quel che aveva detto Eraclito, il cui libro Aristotele dovette conoscere e apprezzare<sup>65</sup>.

Quindi la *polymathia* si presenta in un aspetto bivalente, positivo e negativo: lo dimostra, oltre quanto s'è detto, anche il fatto che *Polymatheia* era il nome d'una musa: in effetti la Musa che governa la parte dell'anima amante dell'apprendere e capace di ricordare, i Sicioni la chiamavano non *Polymnia*, ma *Polymatheia*, con un nome che più chiaramente ne dimostrava la natura (PLUT. *Q. Conv.* IX, 14, 746e). Così Cornuto, 14 LANG, dopo aver discettato sul numero delle muse, aggiunge che sono «donne, per dimostrare come la *polymatheia* si ottiene con una vita appartata e sedentaria», un elogio, mi pare, di certe esistenze di scienziati, quanto mai povere di avvenimenti esterni, addirittura piatte nella loro forzata monotonia. Penso, insomma, che non si possa condannare *a priori* la *polymathia*: bisogna invece esaminare il fine al quale è volta e, in rapporto a tal fine, giudicarla<sup>66</sup>.

La *polymathia*, osserva Aristotele, produce *πολλὰς ἀρχάς*. A mio parere, l'espressione, che ha un po' l'andamento del proverbio, si spiega tenendo presenti le tante frasi consimili che in Aristotele introducono una discussione, ad es. in *Met.* VII, 17, 1041a 7: *πάλιν ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν*. Il BONITZ, *I.A.* 111 B 35 sgg. ne cita molte. Ἀρχή è quasi sempre al singolare, ed è logico, dato che le varie discussioni sono tutte suggerite da un unico motivo ben determinato. Ma quando questi motivi fossero stati molti, non avrebbero offerto *πολλὰς ἀρχάς*? D'altra parte in *Anal. post.* 6, 74b 22 ricorre *ἀρχάς* al plurale in una frase simile. Ἀρχή è vocabolo molto spesso ricorrente nel lessico di Aristotele, anche del cosiddetto «primo» Aristotele. Lo troviamo nel *περὶ εὐγενείας* a proposito del progenitore che è l'ἀρχὴ ἄνωθεν πάντων (fr. 3): intorno alle ἀρχαὶ verteva non piccola parte del *περὶ φιλοσοφίας* (cfr. Asc. in *Met.* 112, 16-19: test. Ross p. 73, e fr. 17-18 pag. 85): il *Protrettico* afferma che il vero filosofo, e solo lui, ormeggia la sua vita a principi immutabili ed eterni (ἐξ αἰδίων καὶ μονίμων ἀναψάμενος τοῦ βίου τὰς ἀρχάς: B 50 Düring): all'inizio del tempo (τοῦ χρόνου τὴν ἀρχὴν) allude l'*Eudemo* (fr. 6 Ross). E così via. Il vocabolo, come si vede, compare in diversi significati e per-



tanto poteva indicare anche «inizio», «spunto di discussione», come si è reso nella traduzione, e, dunque, di trattazione, di dibattiti su quanto la *polymathia* offriva. E forse in tale accezione il termine può essere accolto in assoluto, senza il genitivo ἀποριῶν del Reiske. Del resto il detto è ricordato per giustificare una precedente asserzione e cioè che Floro si riempiva di molte difficoltà πολλῶν ἀποριῶν ... ὑπεπίμπλατο, leggendo un libro di Aristotele. Se lo si rapporta a codesta asserzione, si vedrà come le varie parti si corrispondano pienamente l'una con l'altra: la *polymathia* al libro di Aristotele, le ἀρχαί alle ἀπορίαι e il verbo ποιεῖν nel significato di 'produrre' indica, su un piano diverso, quel che nell'altra frase esprimeva il riempirsi. Per ciò mi sembra difficile accettare la posizione del Defourny<sup>67</sup>, il quale vede nel frammento una protesta «contre la surcharge des programmes dans l'instruction primaire». Se tale fosse stato il senso dell'espressione (e si noti che Defourny accetta ταραχάς) su quali basi si sarebbe fondato il confronto tra le due proposizioni, di Aristotele e di Floro? Che, poi, l'imparare non sia divertimento, ma qualcosa di doloroso, in quanto «accompagnato da sofferenze», per Aristotele è più che evidente<sup>68</sup>. Invece, con l'interpretazione data, si conserva la lezione tradizionale e si cala la frase in una dimensione che risponde al pensiero aristotelico, soprattutto a quello di Floro, quale appare da Plutarco. In realtà, il detto di cui stiamo discutendo, è posto a suggello di una proposizione in cui si sottolineano con forza due circostanze:

- a) che un buon libro fa pensare;
- b) che Floro non è un intelletto comune, ma una natura filosofica.

Mestrio Floro fu un personaggio d'una certa importanza nella seconda metà del I secolo dell'era nostra<sup>69</sup>. La sua nascita è collocata generalmente tra il 20 e il 30 d.C.: fu console sotto Nerone e Vespasiano. A Roma aveva probabilmente conosciuto Plutarco: con lui Plutarco visitò, com'egli stesso racconta<sup>70</sup>, la piana di Bedriaco presso Cremona, dove si svolse la battaglia decisiva tra le truppe di Vitellio e quelle di Otone. Plutarco l'ospitò poi in Beozia e sempre con lui si recò

alle Termopili, a cui si allude nel frammento. Fu un uomo eclettico, di larga cultura, come prova tra l'altro la sua presenza nell'opera plutarchea. Faceva parte, nota il Fuhrmann<sup>71</sup>, di quelle «nature filosofiche» che trovano in ogni cosa una difficoltà da superare, un problema da risolvere. Erano queste le nature che Eraclito cercava: esse sole avrebbero riconosciuto il logo nel divenire del tutto, mentre gli altri si sarebbero fermati al sapere, alla polymathia pesante. Floro, natura filosofica, era aperto allo θαῦμα e Plutarco lo sottolinea altre volte. A *Quaest. Conv.* III, 3, 650a si meravigliava, ἐθαύμαζε, perché nello scritto *Sull'ebbrezza* Aristotele affermava che gli uomini si inebriano più facilmente delle donne, «senza spiegarne la causa, egli che non era solito trascurare tali cose». È il frammento 9a del *Simposio* aristotelico. Nella stessa opera V, 7, 680c sgg. Floro è ospite: si parla del «fascino». Contro l'incredulità dei più egli osserva: «quel che succede avvalora in modo straordinario la credenza comune: tuttavia è per l'ignoranza delle cause che si nega fede a quanto si riporta, e non è giusto, giacché si danno innumerevoli cose la cui esistenza è evidente, mentre ci sfugge la determinazione della causa. Insomma, continuò, chi cerca in ciascuna cosa il ragionevole (τὸ εὐλογον) sopprime da tutte l'elemento meraviglioso (τὸ θαυμάσιον) e dove una spiegazione logica della causa manca, è di qui che comincia il dubitare, cioè il filosofare: di conseguenza, sopprimono in qualche modo la filosofia quanti rifiutano il meraviglioso. Bisogna pertanto investigare con la ragione perché avviene una cosa, ma prenderla così com'è riportata». Si avverte subito l'impasto del periodo prettamente aristotelico nei termini εὐλογον, θαυμάσιον e nell'uguaglianza τὸ ἀπορεῖν = τὸ φιλοσοφεῖν.

In sostanza, il detto aristotelico ferma una grande verità, pienamente in linea con quanto s'è avvertito a proposito del fr. 2 e cioè che chi più sa e ha natura sveglia ha più spunti per affrontare il problema filosofico. La polymathia non è filosofia, ma offre la possibilità di impostare una questione filosofica, permette di passare dal che al perché. Esempio tipico di tale atteggiamento, s'è visto, è Socrate che parte dalla constatazione d'una cosa o d'un concetto amorfi, acritici, bruti (e Socrate parla di tutto) per trascenderli e, quindi, per spie-

garli. Egli dichiara di essere φροντιστής<sup>72</sup>: φροντιστής è pure Floro. In loro la multiscienza è prima di tutto inizio di ricerca, fonte di conoscenza, sollecitazione di sapere — questo va sottolineato, perché solo chi comprende il problema nascosto nella multiscienza è spirito superiore, atto a cogliere la causa delle cose. Che il sapere produca turbamento è un fatto naturale: ogni attività umana e, dunque, anche il sapere, è materiata di dolore, un'osservazione che i pensatori greci avevano fissato a vari livelli e sulla quale non sarebbe stato interessante tornare<sup>73</sup>.

Chi è solo πολυμαθής, passa da una nozione all'altra, da un libro all'altro, da un autore all'altro, e in questo incessante ricercare raccoglie noia, turbamento, stanchezza, peso di nozioni morte, come quei nullafacenti che dominano il quadro di Ateneo, *Epit.* 6d<sup>74</sup>. Il φροντιστής, invece, guarda alla verità, cerca il logo: si ricordino le questioni che Socrate propone agli amici nel *Simposio* senofonteo, e di cui abbiamo parlato. Cercare l'ἀρχή significa con Socrate vivere la vita del ricercatore: voler evitare in tale assunto le ταραχαί è d'uno spirito pavido, e alla fin fine ignorante, perché pretende l'impossibile, data la dialettica dell'agire dell'uomo, impastato, s'è detto, di dolore e di gioia. Quindi il πολυμαθής è sul piano culturale il gretto, il μικρολόγος già esaminato nel περὶ πλούτου. Di contro c'è il φροντιστής, il quale vuole progredire di giorno in giorno e per questo non teme la vita, e cioè la ricerca, anzi l'affronta e ne coglie la bellezza: resta sempre se stesso nell'eterna tensione che lo sostanzia.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. ROSE, *Arist. Ps.* fr. 45-46, pp. 72-73; ROSE<sup>2</sup> fr. 51-52, p. 1484; ROSE<sup>3</sup> fr. 62-63.

<sup>2</sup> ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Fragm. Arist.*, pp. 61-62.

<sup>4</sup> Il frammento è citato al cap. I, § 5: cfr. la relativa nota 62. A ragione gli studiosi moderni sono concordi nel riportarlo al *Protrettico*, convinti soprattutto dalla pesante esaltazione dell'anima bella, la cui importanza domina il *Protrettico* tutto. Del resto si noti l'incertezza dell'HEITZ, *Fragm. Arist.* p. 62: «fragmentum tale est ut vel dialogo περὶ πλούτου vel περὶ παιδείας recte adscribi potest. Bernays l.l. p. 163 de dialogo περὶ φιλοσοφίας vel Νηρόνθω cogitat. Cur id cum Rosio l.l. p. 609 e Theophrasti libro περὶ εὐδαιμονίας desumptum credamus, nullam video satis idoneam causam».

<sup>5</sup> Cfr. *Append. Flor. ad Ioann. Stob.* XVI, 47.

<sup>6</sup> τοῖς δὲ καὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει διενεγκεῖν. Non senza motivo l'HEITZ *op. cit.* ritiene che τῶν ἄλλων indichi tutte quelle qualità che per natura esistono nelle indoli migliori: «hae vero et ceteris praestant donis».

<sup>7</sup> «Nec minus fortasse e dialogo περὶ παιδείας desumptae sunt sententiae quae Aristoteli tribuuntur» *ibid.* p. 62.

<sup>8</sup> Il tema «paideia» fu sfruttato molto nel Peripato e non pochi discepoli di Aristotele, a cominciare da Teofrasto, l'affrontarono: cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* III, pp. 49-51. Si veda inoltre su quanti libri del *Corpus Aristotelicum* si fondi un qualsiasi tentativo di tracciare un quadro della paideia in Aristotele: cfr. ARISTOTELE, *Sull'educazione*, a cura di G. HOWIE e P. INNOCENTI, Firenze, 1972, e P. BRAIDO, *Paideia Aristotelica*, Zürich 1969.

<sup>9</sup> BOISACQ, *DELG.* 990 e FRISK, *GEW.* II, 942-43.

<sup>10</sup> BERGK-RUBENBAUER, *Poet. Mel.* III, 50 p. 106 e *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* ed. LOBEL-PAGE, Oxford 1955 fr. 46, p. 38.

<sup>11</sup> *Suidae Lexicon*, ed. ADLER IV, 604.

<sup>12</sup> *Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, edidit N. G. WILSON, Groningen 1975, fasc. Ib, p. 112.

<sup>13</sup> *Les Statues Ptolémaïques du Saraptéion de Memphis* par J. PH. LAUER et CH. PICARD, Paris 1955, pp. 122-23. Cfr. pure ARISTOTE, *Schubl*, p. 146 nota 3.

<sup>14</sup> Molto perplesso sul contenuto del περὶ μαθημάτων si mostra E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchatel 1948, pp. 46-7. Per I. LANA, *Protagora*, Torino 1950, pp. 72-73 l'opera trattava di τέχνη πολιτική; per UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967<sup>2</sup> I, 35 l'opera era parte del περὶ τεχνῶν e trattava di matematica. Diversamente altri: cfr. A. CAPIZZI, *Protagora*, Firenze 1955, pp. 235-41.

<sup>15</sup> Sul significato di εὐβουλία e sui suoi rapporti col pensiero di Socrate cfr. P. FRIEDLAENDER, *Platon* II, 7. Sull'εὐβουλία, come centro dell'educazione protagorea cfr. A. LEVI, *Storia della Sofistica* a c. di D. PESCE, Napoli 1966, p. 79 sgg.

<sup>16</sup> DÜRING, *Biogr. Trad.* 385 sgg. fissa i motivi che stanno dietro ai frizzi mordaci di Epicuro contro Aristotele. Sono: a) diversa visione e diverso approccio alla filosofia, insieme a una diversa concezione della paideia; b) ostilità personale tra Epicuro e i suoi, da una parte, i peripatetici della seconda e terza generazione dall'altra; c) le varie caricature fatte dai contemporanei di Epicuro e dei suoi che provocarono un contrattacco da parte di costoro. Tra le caricature si ricorda un dramma di Alessi, intitolato ὄσωτοδιδάσκαλος «il maestro di dissolutezza» (cfr. *The Fragments of Attic Comedy* by J. M. EDMONDS, II, 386-87 e cap. IX, § 2) nel quale molto probabilmente era preso di mira l'edonismo di Epicuro. Nell'unico brano conservatoci, un servo, Santia, esalta appunto ai suoi conservi la bellezza dell'edonismo, di contro alle ciarle che ammannivano il Liceo, l'Academia e la Stoa. «Niente di questo è bello, osserva alludendo precisamente a quelle ciarle: beviamo e beviamo ancora, o Sicone. Godiamo finché abbiamo un'anima da nutrire. Spassatela, o Mane: niente vale più dello stomaco: esso è per te il padre, è per te la madre...» Due osservazioni interessanti per noi: a) al v. 6 τύρβαζε, Μάνη: «spassatela, Mane»; c'è un accenno a Mane che, come Sicone e Santia, era nome di schiavo. Ma Mane era nome dello schiavo di Teofrasto (cfr. D. L. V, 55) come già di Diogene cinico (D. L. VI, 55). È probabile, quindi, che dietro il nome del servo si volesse colpire il padrone. Questo spiega l'analogo accenno a Mane in Epicuro; cap. IV, testo, n. 167. b) Gli ultimi due versi suonano: «avrai quanto hai mangiato e bevuto,

soltanto: il resto è polvere, come Pericle, Codro, Címon: ἔξεις δ' ὄσ' ἄν φάγῃς τε καὶ πῆρς μόνῃ/σποδὸς δὲ τᾶλλα, Περικλέης, Κόδρος, Κίμων». Essi ricordano l'epitafio di Sardanapalo, il quale dovev'essere ben noto in Atene.

<sup>17</sup> ATHEN. VIII, p. 354 b (USENER, *Epicurea*, p. 152). B. GULICK, *Athenaeus, The Deipnosophists*, London 1930 IV, p. 103 traduce περὶ ἐπιτηδευμάτων «on vocations». BIGNONE, *Arist. Perd* II, 56 «delle occupazioni degne di un filosofo». Cfr. pure EPICURO, *Opere* a cura di G. ARRIGHETTI, p. 419 e note.

<sup>18</sup> BIGNONE, *Arist. Perd*. II, 56 sgg. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemus*, Leipzig, 1906, pp. 16-20. La supposizione è accettata dagli studiosi moderni: basti indicare *Epicuro* a c. di ARRIGHETTI, p. 599 e *Epicuro* a c. di ISNARDI PARENTE, p. 137.

<sup>19</sup> Sul soggiorno di Aristotele a Mitilene siamo sufficientemente informati e l'importanza di tale soggiorno è rilevata dal fatto che proprio a Mitilene ebbe inizio la collaborazione tra Aristotele e Teofrasto, collaborazione che sarebbe durata per tutta la vita (DÜRING, *Aristotele* p. 19). Che quindi in Mitilene sorgesse un cenacolo peripatetico è comprensibile, anche se non certo, come pure è comprensibile che tra tale cenacolo e quello che vi fonderà intorno al 311 a.C. Epicuro non dovesse correre buon sangue. Anche se non tutti accettano quel che scrive BIGNONE, *Arist. Perd*. II, 116 sgg. a proposito della cacciata di Epicuro da Mitilene (cfr. P. INNOCENTI, *Epicuro*, Firenze 1975, p. 1) è certo che anche Epicuro si fermò a Mitilene e che tale sosta ebbe notevole importanza: cfr. H. STECKEL, in P.W. RE. Suppl. XI, 582 e D. PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Bari 1981, p. 9.

<sup>20</sup> Quello ad es. riguardante la retorica: cfr. fr. 227 USENER. Sul significato vero dell'anticulturalismo di Epicuro cfr. D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974, pp. 16-19. Cfr. pure cap. IV, testo nota 122.

<sup>21</sup> «ad philosophos Mytilenaeos epistula eaque celeberrima» (USENER, *Epicurea*, p. 136 nota).

<sup>22</sup> Mi limito a segnalare VIII, 3, 1337 b 30 ove, a proposito della musica, si dice che generalmente la si include tra le materie di educazione in vista del piacere, «perché la natura stessa cerca, s'è detto spesso, πολλάκις, non solo di poter operare come si deve, ma anche di svagarsi in maniera nobile». Più avanti, a 4, 1338 b 14 si sottolinea come la educazione non deve badare a una virtù sola «come s'è detto spesso, πολλάκις». Ora, che nella *Politica* si possano trovare brani che svolgono tali spunti nessuno nega e ogni edizione della *Politica* li riporta: tuttavia i due incisi, e per il modo in cui sono inseriti nel discorso, e per la forza dell'avverbio πολλάκις, che entrambi registrano, rimandano senza ombra di dubbio, a luoghi e della

*Politica* e di altre opere, nelle quali quei problemi erano stati affrontati. Ed erano stati affrontati più volte sia per la loro importanza sia perché oggetto di discussione. Tra tali opere non poteva mancare il *περὶ παιδείας*.

<sup>23</sup> Cfr. W. JAEGER, *Aristotele* p. 372; BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 453 sgg.

<sup>24</sup> Alla luce dei tanti punti di contatto che si possono fissare tra dialoghi e opere del *Corpus Aristotelicum*, tale posizione mi sembra molto più accettabile che non l'altra presentata da M. DEFOURNY, *Aristote et l'Education* in «*Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*», Univ. de Louvain IV, 1920 p. 4 (ripresa in *Aristote, Études sur la Politique*, Paris 1932<sup>2</sup>, pp. 160-61) secondo cui tra *περὶ παιδείας* e *Politica* non ci sarebbero rapporti «*Nous en possédons (scil. del περὶ παιδείας) deux fragments très courts, il est vrai, mais suffisants pour nous permettre d'affirmer que ce dialogue est différent d'un autre traité pédagogique que nous trouvons dans la Politique*». Il motivo di tale asserito è forse posto in nota: «*nulle part dans la Politique, Aristote ne dit qu'un grand savoir est source de beaucoup de désordres, ni que Protagoras est l'inventeur de la torche dont on se sert pour porter les fardeaux.*» A tale obiezione si deve opporre che non si può pretendere di trovare in uno scritto come *Pol. VIII*, che non è completo, quell'unico frammento che ci è arrivato dell'altro e cioè del *περὶ παιδείας*, il quale, tuttavia, si suppone fonte della *Politica*. Del resto, pur se ammettiamo tale dipendenza, non diciamo che tra le due opere non ci fosse divario alcuno: basterebbe pensare alla differenza di ambientazione per capire e giustificare la differenza che dovevano presentare: in una si sottolineava l'aspetto politico, nell'altra quello pedagogico.

<sup>25</sup> Basta confrontare un qualunque commento del libro VIII per verificare la verità dell'osservazione: cfr. ad es. *The Politics of Aristotle* by W. L. NEWMAN, Oxford 1902, III, p. 499 sgg. *Aristote, La Politique* par TRICOT, Paris 1962 II, 551 sgg.

<sup>26</sup> DK. 80A 2.

<sup>27</sup> UNTERSTEINER, *I Sofisti* cit. I, pp. 15-16. Alla presenza dei «magi» in Atene s'è avuto modo di accennare a proposito di Socrate: cfr. introd. § 5 e note 179-180. Anche se sono per lo più menzionati in rapporto alla religione, non di rado vengono ricordati come maestri, e la loro dottrina era ben conosciuta in Grecia, se ne parlano tra gli altri Erodoto, Platone, Aristotele, soprattutto nel *de philosophia*. In qualità di maestri sono ricordati in relazione ai sovrani: cfr. C. CLEMEN in P.W. RE. XIV, 515 e J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Dict. d. Religions*, par P. Poupard, Paris 1984, s.v.

<sup>28</sup> Per questo potrebbe avere un fondo di verità quel che scrive GELLIO l.c. «...ratione quadam quasi geometrica librari containerique...». Ciò esige

che il sofista avesse studiato quelle operazioni che riguardano l'area e il volume dei solidi. E in questo non c'è niente di romanzesco.

<sup>29</sup> Sul significato di «filosofo» nei presocratici cfr. G. THOMSON, *I primi filosofi* tr. it. Firenze 1973. H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976, p. 294 sgg. e R. MONDOLFO in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, Firenze 1938 II, pp. 36 sgg. Si coglie pure di qui la superficialità di A. CAPIZZI, *La Repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 164.

<sup>30</sup> *Pol.* I, 11, 1259 a 6 sgg. Si badi all'intenzione di Aristotele di mostrare come sarebbe facile, per i filosofi, di far quattrini, se volessero: «ma non è di questo che si preoccupano».

<sup>31</sup> DK. 12 A 1-2.

<sup>32</sup> Per Parmenide cfr. PLUT. *adv. Col.* 32, 1126 a (= DK. 28 A 12) — ma è testimonianza molto discussa. Per Eraclito cfr. DIOG. LAERT. IX, 5-6.

<sup>33</sup> DK. 31 B 111.

<sup>34</sup> Cfr. *Opere di Ippocrate* a c. di M. VEGETTI, Torino 1965, pp. 9-76.

<sup>35</sup> PLATO, *Hipp. min.* 368 b sgg. In proposito cfr. B. FARRINGTON, *Storia della scienza greca*, tr. it. Milano 1964, p. 103 sgg. e G. CASERTANO, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, p. 267 sgg.

<sup>36</sup> Il che probabilmente rientrava nella sua convinzione riguardante la connessione del sapere. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, Parte II, vol. III, 2 a c. di M. ISNARDI PARENTE, Firenze 1974, p. 893 sgg.

<sup>37</sup> Ma il tema degli εὐρήματα era così studiato nel peripato che Teofrasto vi dedicò due libri interi: περὶ εὐρημάτων (D.L. V, 47). È nota a tutti l'importanza dell'εὐετής nel mondo antico, un problema che esplose con tanta forza all'epoca dei sofisti. Cfr. ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, von A. KLEINGÜNTHER, *Philologus*, Supplb. XXVI,1 Leipzig 1933. L'εὐετής trova posto nello svolgimento della civiltà, e corrisponde al σοφός, per lo meno nelle prime quattro accezioni di cui Aristotele nel *de philosophia* fr. 8 Ross. Di qui lo stretto nesso tra l'aspetto teoretico e quello pratico del sapere, che sta all'inizio del pensiero greco: cfr. *Histoire de la Philosophie* par A. RIVAUD, Paris 1960 I, 39 sgg. e sopra, nota 29.

<sup>38</sup> *Les Statues Ptolémaïques* cit., p. 124.

<sup>39</sup> Cfr. DK. vol. II, p. 254 nota. La posizione è ripresa da VON FRITZ in P.W. RE. XXIII, 912 e da STECKEL in P.W. RE. Supplb. XII, 193. Qualcosa



di simile in W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, p. 264 n. 1.

<sup>40</sup> Questo è messo in luce da XEN. *Mem.* IV, 1, 2 sgg. in cui si esalta la facilità d'apprendere, che ricorda l'εὐμαθία di PLATO, *Meno* 88a, e *epist.* VII, 343 e sgg. Del resto c'è, già tra i presocratici, unità di θεωρεῖν e πράττειν: cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano*, Firenze 1967, p. 595 sgg.

<sup>41</sup> Non si può generalizzare tale conclusione e quindi estenderla ai non pochi περὶ παιδείας, tramandatici dagli antichi. Così Antistene D.L. VI, 17 scrisse un περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων ἀβ' γ' δ' ε' che aveva un'impostazione logico-filologica (cfr. F. DECLEVA CAZZI, *Antisthenis Fragmenta* cit., pp. 99-100). Un περὶ παιδείας scrisse Aristippo D.L. II, 85 (cfr. G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Firenze 1958, p. 61 sgg.) e così Eschine D.L. II, 61 redasse un *Callia* che accennava alla paideia dei sofisti (cap. XI, testo § 3 nota 99).

<sup>42</sup> Cfr. cap. VII, § 3.

<sup>43</sup> L'edizione del Firmin-Didot vol. IV, p. 15 reca «in quibus et cogitationis plurimae decor apparet». *Decor*, della stessa radice di *deceat*, è, dunque, ammissibile, anche se in altre parti dell'operetta επιπροπεία è reso «forma praecellentissima». W. S. HETT, *Aristotle, Minor Works*, London 1936, p. 137 traduce: «generally speaking, these regions supply the clearest signs, in which there is greatest evidence of intelligence». Come si vede, sono traduzioni abbastanza perspicue.

<sup>44</sup> Il problema va visto sempre in rapporto a quello che per Epicuro era l'unico vero fine di ogni cultura, il vivere beatamente. S'intende di qui perché dovesse disprezzare quanti, come Platone ed Aristotele, esigevano un lungo curriculum di studi (cfr. soprattutto USENER, *Epicurea* n. 227 sgg. p. 170 sgg.) e, per converso, lodare quanti con la vivacità del loro intelletto riuscivano a raggiungere facilmente il loro scopo. Di qui l'esaltazione della φρόνησις «il bene più grande» di tutti, «più apprezzabile della filosofia» stessa, perché insegna come non c'è vita felice che non sia bella, saggia, giusta, né vita saggia, bella, giusta che non sia felice (*epist. ad Men.* 132). A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa*, Milano 1953, pp. 43 sgg.

<sup>45</sup> V. E. ALFIERI, *Atomos Idea*, Galatina 1979<sup>2</sup>, p. 23 sgg.

<sup>46</sup> M. UNTERSTEINER, *I Sofisti* cit., I, 17 sgg.; K. VON FRITZ in P.W. RE. cit. ammette che il discepolato di Protagora presso Democrito sia impossibile coi dati e coi frammenti «che dimostrano chiaramente che Democrito risponde a Protagora e non viceversa». Cfr. pure STECKEL in P.W. RE. cit. L'importanza ch'ebbe per Platone il tentativo fatto da Democrito di confutare il relativismo dell'etica protagorea, è messo in luce da H.F. CHERNISS, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in

«Plato, A Collection of Critical Essays» edited by GR. VLASTOS, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 1978, I, pp. 16-27 e da F. JÜRSS, *Zum Erkenntnisproblem bei den Frühgriechischen Denkern*, Berlin 1976, p. 100.

<sup>47</sup> Cfr. SEXT. EMP. *adv. math.* VII, 389 (= DK. 68 A 8) «il che sostenevano Democrito e Platone, confutando Protagora». V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti, Frammenti e Testimonianze*, Bari 1936, p. 60 e nota (ora in *I Presocratici*, Bari 1969 II, p. 669): DUPRÉEL, *Les Sophistes* cit., pp. 28-30; I. LANA, *Protagora* cit., p. 77 sgg. Così pure GUTHRIE, *History* II, p. 350 e 386 nota 2.

<sup>48</sup> PHILOSTR. *vit. Soph.* I, 10, 4 (= DK. 80A 2).

<sup>49</sup> PLATO, *Prot.* 310 d; cfr. pure D.L. IX, 52.

<sup>50</sup> Per tutto il brano cfr. M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1949 I, pp. 19-21.

<sup>51</sup> *Pol.* VII, 10, 1329 b 25 sgg.

<sup>52</sup> BERNAYS, *dialoge*, p. 133.

<sup>53</sup> Così pure J. BERTIER, in ARISTOTE, *Schubl*, p. 146. MORAUX, *Listes*, p. 39 ritiene audace l'opinione del Bernays. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 204 tenta di riportare al περὶ παιδείας le questioni a cui accennano *EN.* I, 1094 b 23-1095 a 2, *Pol.* 1282 a 3-7, in cui si parla del πεπαιδευμένος, ma avverte che anche altri problemi dovevano essere agitati nell'opera, in particolare il compito della filosofia nel promuovere la cultura dell'uomo, un compito che più tardi Posidonio evidenzierà con molto vigore (cfr. *SEN. ad Luc.* 90).

<sup>54</sup> ROSS, *Arist. Fragm. Sel.*, p. 61; IDEM, *Select Fragm.*, p. 64.

<sup>55</sup> In *Arist. Ps.* p. 73 Rose riporta ἀρχάς e prospetta la correzione ταρχάς: nella II e nella III edizione dà semplicemente la correzione.

<sup>56</sup> *Plutarchi Moralia*, cur. WYTTENBACH, Oxford 1797 III, 1029.

<sup>57</sup> *Plutarchi Operum Moralium* vol. VIII, cum notis G. XYLANDRI, H. STEPHANI et JO. IAC. REISKI, Lipsiae 1777, ritiene ἀρχάς ma aggiunge ἀποριῶν. Gli studiosi sono vivacemente divisi. Seguono il Reiske, l'HEITZ, *Arist. Fragm.*, p. 61 che nota: «Reiskius πολλάς (ἀποριῶν) ἀρχάς rectius fortasse quam Wytttenbachius qui ταρχάς scribi voluit»; il DÜBNER, *Plutarchi Scripta Moralia*, Parisiis 1877 II, p. 895 «multam sciendi cupiditatem multa facere principia (quaestionum)»; il BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaerontensis Moralia*, Lips. 1892 IV, p. 352 πολλάς ἀποριῶν ἀρχάς: C. HUBERT,

*Plutarchi Moralia* Lips. 1938 IV, p. 300 πολλὰς <ἀποριῶν> ἀρχάς. Il GOODWIN, *Plutarch's Morals*, Boston 1874 III, p. 432 rende «much learning raises many doubts». Gli studiosi più recenti, fedeli alla lezione ἀρχάς, si mantengono uniti in un'unica interpretazione. Così ED. L. MINAR in *Plutarch's Moralia* by E. L. MINAR, F. H. SANDBACH, W. C. HELMBOLD, London 1961 IX, p. 205 traduce: «great learning gives many starting-points»; J. BERTIER in ARISTOTE, *Schubl*, p. 143 «un grand savoir procure beaucoup de point de départ»; GIANNANTONI, *Aristotele* IV, 775 «una ricca sapienza produce molteplici punti di partenza».

<sup>58</sup> ARISTOTE, *Schubl*, p. 152.

<sup>59</sup> πολυμαθημοσύνης, τῆς οὐ κενεώτερον οὐδέν: in forma epica. Forse la genericità dell'adagio ne spiega la doppia paternità.

<sup>60</sup> R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, p. 34 sgg. Cfr. pure F. ALBERGAMO, in «Grande Antologia Filosofica», Milano 1954 II, 407. Né si avverte disprezzo nel motto di Cleobulo: πολυμαθὴ ἢ ἀμαθὴ (DK. I, p. 63).

<sup>61</sup> Lo dimostrano M. MARCOVICH, *Heraclitus*, Merida 1967, p. 28 e G. COLLI, *La Sapienza Greca*, Milano 1980, III, 73 e 180-84. Il primo traduce πολυμαθίη «learning of many things», il secondo «ricchezza di esperienza»: per altre posizioni, più o meno simili, cfr. WALZER, *Eraclito*, Hildesheim 1964<sup>2</sup>, pp. 78-79, *The Art and Thought of Heraclitus*, by CHARLES H. KAHN, Cambridge 1979, pp. 107-110, e R. MONDOLFO in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, cit., II, pp. 316-17.

<sup>62</sup> *Gli Atomisti* cit., p. 224 (= *I Presocratici* II, p. 766). T. DORANDI, *Note Eraclitee: in margine al Symposium Heracliteum 1981* in «Elenchos» 1982 p. 349 fa notare come la dicotomia semantica del termine πολυμαθίη compaia chiarissima in Anassarco (DK. 72 B 1). Ciò è vero, ma tale dicotomia non è nella direzione che noi cerchiamo, in quanto non si parla nel frammento di un duplice piano, per cui dal più basso, la polymathia, si passa al più alto, l'intelligenza, bensì di un doppio uso della polymathia stessa, utile per l'uomo accorto e che sa quindi servirsene a dovere, «di danno, invece, a colui che è sempre pronto a buttar fuori qualsiasi parola e in mezzo a qualsiasi genere di persone» (tr. V.E. Alfieri).

<sup>63</sup> PLATO, *Euthyd.* 293 b sgg. Analoga posizione in ARIST. *Met.* I, 2, 982 a 8 sgg. Mi piace aggiungere in nota un fatterello che si riferisce a Socrate: cfr. IOA. STOB. *Anthol. libri duo priores*, rec. C. WACHSMUTH, vol. II, p. 219 n. 102. «Un tale, scendendo verso l'Academia, diceva a Socrate di saper tutto e s'impegnava di insegnare l'erudizione, καὶ πολυμάθειαν ὑπισχνούμενον. Socrate si fermò presso un campo ben coltivato e gli chiese: 'Non ti pare che il contadino eviti di porre piante in tutto il terreno, ma lasci degli spazi vuoti tra un albero e un altro?' Rispose quello: 'Senza dubbio: se

non facesse così, nessuna pianta riuscirebbe a vivere, ma l'una sarebbe distrutta dall'altra'. 'E tu, continuò Socrate, se non lasci nell'anima tua un piccolo spazio vuoto e continui ad ammucciare nozioni su nozioni, ἄλλα δ' ἐπ' ἄλλοις μαθήματα σωρεύων, pensi di raccogliere da quelle un qualche frutto?'. Il fatterello sottolinea la necessità di porre ordine nell'ammucchiare nozioni, ossia la polymathia deve obbedire a qualcosa che sappia darle un senso, un motivo: altrimenti va rifiutata.

<sup>64</sup> «C'è caso che il possesso delle altre scienze, se non è accompagnato dalla scienza di ciò che è il meglio, ἐάν τις ἄνευ τοῦ βελτίστου κερτημένος ἦ, il più delle volte danneggia, raramente giova» *Alcib. II*, 144 d etc.

<sup>65</sup> La storia del peripato è in gran parte la storia dell'ordinamento di un immenso fondo culturale raccolto dai vari membri della scuola: cfr. É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1951 I, 255 sgg.; *Aristotle's School* by J. P. LYNCH, Univ. of California Press 1972 soprattutto pp. 106-135 e, infine, H. CHERNISS, *The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy*, in «Selected Papers» edited by L. TARÁN, Leiden 1977, soprattutto p. 41 sgg. Interessante anche F. WEHRLI, *Rückblick der Peripatos in vorchristlicher Zeit*, in *Sch. Arist. X*, pp. 93 sgg.

<sup>66</sup> Alla stessa conclusione si arriva considerando la bivalenza di πολυμαθία, come è intesa in DK. 72 B 1, per il quale cfr. c. XIII, nota 48, e qui nota 62.

<sup>67</sup> DEFOURNY, *Annales* cit., 89 e *Études sur la Politique*, 230-31.

<sup>68</sup> *Pol. VIII*, 5, 1339 a 28-29.

<sup>69</sup> Cfr. fram. nota 1. In più FLUSS in P.W. *RE. XV*, 1292-94; PLUTARQUE, *Propos de Table* par FR. FUHRMANN, Paris 1972, tom. IX, 1 partie, pp. 103-04; C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971, pp. 48-49.

<sup>70</sup> PLUT. *vita Othonis* 14.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 104. Cfr. pure PLATO, *VII ep.* 340 b-c.

<sup>72</sup> XEN. *Symp.* VI, 6.

<sup>73</sup> È appena il caso di ricordare come secondo ARISTOTELE *EN. VII*, 15, 1154 b 7, già i filosofi della natura avevano fissato che il vedere, l'ascoltare, le sensazioni in genere, si realizzano con dolore: cfr. GUTHRIE, *History II*, pp. 318-19.

<sup>74</sup> Cfr. cap. XII, § 3.

## CAPITOLO XVI

### TENTATIVO D'UNA PRIMA CONCLUSIONE

È lecito adesso tirare la somma di quanto siamo venuti dicendo e fermare i punti più interessanti di tutta la nostra indagine.

1. In primo luogo i temi che Aristotele affronta nei «dialoghi» sono gli stessi che troviamo in Platone e nell'Academia — l'eros, la nobiltà, la paideia, la retorica, la virtù: basta richiamare alla memoria i dialoghi di Platone, basta leggere i cataloghi che delle opere degli accademici, soprattutto di Speusippo e di Senocrate, ci ha lasciato Diogene Laerzio. Sono gli stessi temi che si incontrano nel *Corpus* e ciò conferma la posizione di quanti ammettono tra dialoghi e opere del *Corpus* uno scambio vivace, con la conseguenza che il *Corpus* ci dà la possibilità di ricostruire, nei limiti del possibile, non poche posizioni dei dialoghi. E non è, come pur s'è detto, un circolo vizioso — è una constatazione che trova conferma nel confronto intelligente tra i due blocchi di opere e che, insieme, permette di integrare spunti e accenni dell'uno alla luce dell'altro.

L'opera platonica fu il centro propulsore di tutta l'Academia: su tale opera Aristotele intervenne con la sua spiccata personalità, criticando taluni spunti, evidenziandone altri, altri, infine, collocando su un orizzonte diverso. Il sostrato, però, rimaneva quello — si pensi, per fare un esempio solo, all'impostazione etica dei vari problemi: la ricchezza, come ogni altro bene, è accettata in quanto obbedisce a un principio razionale, in quanto cioè soggiace alla ragione — e la ragione

si costruisce la strada evitando gli estremi irrazionali, il troppo e il troppo poco, la dottrina che domina la morale della scuola platonica.

Aristotele conobbe l'opera del Maestro, a mano a mano che veniva alla luce, ma comprese pure che talune posizioni erano diventate oramai «classiche», nel senso che rappresentavano un momento decisivo della dottrina di lui, anche se, come le altre, potevano essere assoggettate alla critica e dibattute. Tale la concezione dell'anima quale emerge dal *Fedone*. Ciò spiega perché Aristotele la ricordi nell'*Eudemo*, senza che il ricordo ne comporti l'accettazione incondizionata. Sicché, in questi casi, si deve stare bene attenti nel distinguere quel che è doverosa menzione d'una posizione emblematica e quel che è accettazione della posizione stessa.

2. Tutto è indirizzato alla verità, secondo il suggerimento di Socrate, ripreso da Platone e poi da Aristotele. La ricerca della verità si coglie non solo in questioni d'importanza rilevante, ad es. quelle riguardanti la poesia, ma anche in altre di minor rilievo. Così nell'*Erotico* Aristotele tenta di fissare con precisione la vera identità di Cleomaco, l'alleato dei Calcidesi, morto nella lotta contro gli Eretriesi, ma diverso dall'altro, baciato dall'amato e assunto a eroe d'una vicenda su cui i Calcidesi avevano esemplato i loro canti erotici. Nel *de poetis* riprende un errore di Euripide relativo al modo di armarsi degli Etoli; vuole individuare l'εὐρετής di determinati generi letterari e di cose — l'εὐρετής del dialogo (*de poetis* fr. 3a), della τύλη (περὶ παιδείας fr. 2) e così via. Tutto ciò veniva incontro a un'esigenza storica che, nonostante pareri contrari, Aristotele sentì in maniera notevole. Spiega, inoltre, la ricostruzione di usi, abitudini, costumi di popoli e così via.

A tal fine egli sfruttò qualsiasi mezzo potesse essergli utile, soprattutto la lingua, che era d'importanza notevole, in quanto serbava cristallizzato un momento dello sviluppo della civiltà. Basti pensare alle etimologie che si incontrano nei dialoghi, in particolare a μεθύειν del *Simposio*. La loro importanza non va ovviamente vista alla stregua di ciò che le moderne ricerche glottologiche riescono a darci, bensì nel modo in cui Aristotele le articola, spiegando i vocaboli anche a

prezzo di forzature e di stravaganze. Le quali s'inseriscono in un piano culturale chiaramente delimitato, di cui non si può non riconoscere talora la profondità e la genialità.

Ma anche per un altro verso la lingua gli serviva. Essa obbedisce a determinate regole: si deve infatti supporre che prefissi e suffissi uguali conservino la stessa valenza in tutti i vocaboli in cui compaiono. Di qui la possibilità di estendere tale valenza da vocaboli di uso e intelligenza comune ad altri di uso e intelligenza non comune. Penso al confronto tra εὐπρόσωπον / εὐόφθαλμον, da una parte, e εὐγένεια dall'altra, nel περὶ εὐγενείας. Su questo stesso piano vanno collocati i proverbi: anch'essi si inserivano storicamente nel divenire della «sapienza» dell'uomo e permettevano di segnarne i passi. Tanto più che i proverbi si prestavano a interpretazioni diverse, e lo dimostrano le peripezie ermeneutiche tentate nell'*Erotico* sul proverbio «il pudore è negli occhi». Né vanno dimenticati i miti, le leggende, le favole: ce n'erano nell'*Erotico*, nell'*Eudemo*, nel *Simposio*, nel περὶ δικαιοσύνης, altrove: e non erano poche, date le molteplici funzioni alle quali rispondevano: servivano alla ricostruzione storica, a spiegare una verità, ad avallare una certa posizione.

Particolare spazio aveva la ricerca scientifica: si ricordino le discussioni che si intravedono nel *Simposio* sul vino e sull'ebbrezza, sugli effetti del fico, sulla digestione, nel περὶ παιδείας sullo scottante problema dell'educazione, nel περὶ εὐγενείας in cui la funzione dell'antenato era sicuramente riportata a quella dell'ἀρχή nel mondo fisico, e via dicendo. Tali discussioni dovevano accostare in maniera sensibile il dialogo al trattato. Un siffatto taglio scientifico della trattazione era dovuto all'educazione stessa di lui, di continuo alimentata dall'ambiente in cui aveva avuto la sorte di vivere. D'altronde il fr. 1 Lau del περὶ παιδείας giustifica la polymathia, qualora la si rapporti al logo che solo può darle un senso. C'era, insomma, ben marcata in lui, l'esigenza del passaggio dal τί al διὰ τί, esigenza che è espressa nella ricostruzione della storia dell'uomo, qual'è data nel fr. 8 Ross del *de philosophia*, ove si osserva che, una volta realizzate le «virtù politiche», gli uomini si volsero ai corpi e alla natura che li ha prodotti e questa propriamente chiamarono indagine naturale, φυσικῆ

θεωρία, per cui sapienti sono quelli che studiano la φύσις. C'era, insieme, l'esigenza di concludere un'indagine sul pensiero dei predecessori, i quali, per tramiti diversi e con strumenti diversi, s'erano cimentati cogli stessi problemi.

3. Tutti questi, e altri, livelli di osservazione delle cose, storico, filologico, scientifico etc. non ne esaurivano l'esame, che solo poteva dirsi completo quando fosse stato condotto sul piano filosofico. E qui Aristotele era coinvolto nella questione più discussa da tutta l'Academia, la questione delle idee. Essa era stata e rimaneva il motivo portante del platonismo e non ci fu platonico d'un qualche valore che non la riprese e ristudiò. La critica di Aristotele contenuta nella *Metafisica* e in altre opere del *Corpus* era stata presentata in precedenza nel *περὶ ἰδεῶν* che, secondo la maggior parte degli studiosi, come s'è già detto, risale al tempo del discepolato di lui presso Platone. La datazione abbastanza alta di tale critica è avallata da un'osservazione di carattere pratico, che ha però il suo valore: voglio dire, cioè, che certe conclusioni tratte dalla dottrina platonica e applicate a determinati campi, imponevano un certo tipo di condotta e ne vietavano un altro: così, per quanto riguarda la poesia, che valore avevano la tragedia, la commedia, che tanto spesso attiravano le folle nelle ricorrenti feste della polis? che valore avevano gli interventi dei retori coi loro consigli, i loro suggerimenti, le loro indicazioni, le loro accuse e difese? Come si vede, si trattava di realtà che entravano nella vita di ogni giorno ed esigevano pertanto una risposta sollecita. Anche per questo il problema dell'idea dov'essere affrontato e risolto preliminarmente. Il risultato di tale esame fu un pesante attacco alla dottrina stessa, che Aristotele recepì e intese secondo le sue categorie e, quindi, non si può escludere che ne esasperò taluni aspetti — donde la difficoltà di cogliere il genuino pensiero di Platone, soprattutto del Platone esoterico, dagli scritti di lui. Certo, uno dei punti più presi di mira fu il χωρισμός e le conseguenze ch'esso comportava. Di qui dovette rinsaldarsi in lui l'importanza del complesso concetto di φύσις: la «scoperta» ch'egli ne fece fu un recupero, ché φύσις mantiene, in parte, il significato che gli antichi «fisici» gli avevan dato, ma in più



viene potenziato nella sua carica, come dimostra *Met.* V, 4. In tal modo Aristotele pensava di superare le obiezioni del platonismo e di offrire un criterio di spiegazione delle cose più preciso ed efficace.

Non è senza motivo che tale concetto domini nei primi scritti di lui, segnatamente in *Phys.* I e II, in *Metaph.* Λ, nel *Protrettico* e nel *περὶ ἰδεῶν*. Alla luce di tale concetto si coglie l'unitarietà di ispirazione dei «dialoghi»: la definizione di nobiltà, che è l'eccellenza del ghenos nel *περὶ εὐγενείας* risponde al criterio regolatore delle ricchezze nel *περὶ πλούτου*: la visione di dio «mente o anche al di là della mente» nel *περὶ εὐχῆς* esige il dio trascendente del *περὶ φιλοσοφίας*: la rivalutazione dell'ἡδονή nel *περὶ ἡδονῆς* richiama la rivalutazione della poesia come mimesi nel *περὶ ποιητῶν*: la concezione del politico nel *Politico* si allinea a quella del retore nel *Grillo*, che va alla conquista della 'retorica bella' cercata da Platone. Sempre alla luce di tale concetto si spiega la *φιλία*, uno dei sentimenti chiave della polis, si spiega l'eros, non più idea trascendente, ma, con più verità, passione umana alla quale, come alle altre, va dato il debito posto nello spirito: si spiega la giustizia, la prima delle virtù dell'uomo, che abbraccia nel suo complesso articolarsi la vita tutta: si spiegano i vari βίοι, che cercano di realizzare su orizzonti diversi l'essenza più vera dell'umanità.

Di qui s'illumina la sua posizione, meno radicale di quella del Maestro: s'illumina la sua critica che cerca di correggere talune asserzioni troppo dure, ammorbidendole e sostituendole con altre più umane. Sarebbe interessante poter avere un quadro completo di tale critica — e tuttavia quel che possiamo ricostruire dalla *Retorica*, dalla *Politica*, dall'*Etica* e così via è già sufficiente. Ripeto: la polivalenza di φύσις lumeggiata in vari passi del *Corpus* trovava risonanza nelle opere dialogiche.

Quanto s'è detto conferma un'osservazione che si fa analizzando con cura i pochi frammenti dei dialoghi, che cioè tali frammenti, quasi tutti, hanno agganci a opere la cui datazione è abbastanza alta, per cui anche i «dialoghi» dovranno essere collocati nella stessa epoca abbastanza alta dell'attività scientifica di Aristotele: essi costituiscono nel loro complesso un blocco di opere sufficientemente omogeneo, rispondente a

particolari esigenze e impostato su una determinata formula. La stessa osservazione fa capire come in tali scritti i diversi punti di vista riguardanti questo o quel problema dovessero essere esposti con una certa abbondanza: alla sua posizione Aristotele arrivava lentamente e secondo un metodo ben definito. Emblematici in proposito i resti del *περὶ εὐγενείας* e per quanto attiene lo schema del pro e contro, e per quanto attiene il «*principatus*» che secondo Cicerone Aristotele riservava a se stesso tra i partecipanti alla discussione. Ma, scavalcando i dialoghi, sempre la stessa idea di φύσις spiega altre dottrine di Aristotele: essa sorregge l'impianto delle categorie, che hanno un senso in quanto si riportano alla nozione di sostanza, inquadra l'analisi del divenire, spiega il concetto di imitazione, nel suo ambito generale e in quello più ristretto richiesto dall'estetica, fonda la fisica, la psicologia, la biologia, la metafisica, la politica. Per cui siffatta centralità di φύσις permette di risalire oltre certe posizioni di studiosi moderni, i quali con troppa sistematicità hanno creato un prima e un poi nel filosofare aristotelico ed esasperato il problema dello svolgimento del suo pensiero. Più che attaccarsi a una parola o a un'espressione che, data la precarietà in cui ci sono giunte, non si lasciano penetrare e cogliere nel loro significato più genuino, sarà preferibile, dal punto di vista logico e scientifico, cercare quel che le sostiene e le fonda, studiare l'orizzonte intero più che il piccolo segno che si staglia sull'orizzonte, ma di cui non si riesce a indovinare la natura. Questo vivificare il particolare alla luce del generale, questo evidenziare il singolo dal tutto più che perdersi nel singolo senza via d'uscita, ridimensiona la questione a cui s'è accennato e che resta fondamentale nell'aristotelismo. Nessuno afferma che Aristotele abbia affrontato i suoi problemi con la spavalderia di chi ne aveva già la soluzione: l'aporia è la spina dorsale del suo filosofare. Ma le aporie vanno misurate e giudicate alla stregua del principio che le sorregge e le risolve. Per cui, se attraverso la critica a Platone Aristotele riuscì a recuperare, come s'è visto, il concetto di φύσις, tutti gli altri problemi dovettero essere essi pure misurati secondo tale misura e in tale luce trovare la loro soluzione. Quindi la famosa questione dello svolgimento del pensiero aristotelico cercherà non tanto

di fissare un susseguirsi di epoche contrassegnate da «posizioni» diverse, ma di cogliere come l'unico, pesante urto che Aristotele ebbe con la dottrina platonica nei tanti campi dello scibile si articolò in ciascuno di essi in modo diverso, pur ritrovandosi lo stesso in tutti. Tale ricerca, che qui è soltanto proposta, potrebbe «sistemare» più d'una posizione dello Stagirita.

Insomma, mi pare difficile ammettere che, quando Aristotele affrontò criticamente la dottrina del Maestro, l'abbia abbracciata con l'entusiasmo del neofito, dissimulandosi le difficoltà, rifuggendo dalle conclusioni che potevano derivarne, rifiutando alternative che gli erano offerte da un esame coscienzioso del pensiero filosofico che aveva dominato in Grecia prima di Socrate e di Platone. Aristotele è stato platonico perché non poteva non esserlo, ma il suo platonismo rielaborò e ricostruì aiutandosi con quell'idea di φύσις che aveva dominato agli albori della speculazione greca e che, onnipresente nel mondo delle cose e dell'uomo, aveva ancora in sé, intatta, una fecondità eccezionale.

Quindi, ripeto, bisogna accostarsi a lui in maniera diversa da quella divinata da Jaeger<sup>1</sup>. La critica al metodo genetico, la valorizzazione del pensiero esoterico di Platone, l'indagine sull'Academia, soprattutto sul pensiero di Speusippo e di Senocrate, hanno oltremodo allargato l'orizzonte delle nostre

---

<sup>1</sup> Tra i sostenitori del nuovo approccio ad Aristotele, oltre I. Düring più volte incontrato nella nostra ricerca, si ricordi H. FLASHAR, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles* in «Synusia: Festgabe für W. Schadewalt», Neske, Pfullingen 1965 pp. 223 sgg. Dello stesso Flashar mi piace riportare quel che scrive in *Die Philosophie der Antike*, cit., 3, 179, a conclusione di un rapido confronto tra l'antica concezione che dei dialoghi avevano Jaeger-Bignone e la nuova: «So setzt sich neuerdings mit Recht immer mehr die Auffassung durch, dass aus den Dialogen und den übrigen exoterischen Schriften eine frühe Phase platonisierender Philosophie, die mit der der Lehrschriften im Widerspruch stünde, nicht ableitbar ist». L'evidenziazione della φύσις spiega quel che s'è detto nell'introduzione § 1 a proposito del rapporto Platone/Aristotele e aiuta, insieme, a capire l'indirizzo profondo di Aristotele teso a superare il dualismo delle cose e dei principi. Cfr. ad es. E. BERTI, *Aristotele era un pensatore dualista?* in «Studi Aristotelici», L'Aquila 1975, p. 233 sgg.

conoscenze. In tale ambiente estremamente complesso e articolato, trova la sua collocazione il filosofare di Aristotele, un filosofare che, pur conservando la sua matrice di marca platonica, se ne distingue e per le critiche che muove al platonismo e per le conseguenti soluzioni che propone (le une e le altre in tempi abbastanza alti, e ancor prima della morte di Platone), un filosofare che, proprio per le fonti dalle quali sorge e per l'atteggiamento che di fronte ad esse conserva, si mostra molto più compatto e unitario di quanto comunemente non si creda.

## INDICI

CONCORDANZA TRA LE EDIZIONI  
DEI FRAMMENTI DI ARISTOTELE \*

(Lau = edizione presente; Ross = *Aristotelis Fragmenta Selecta*, recognovit W.D. Ross, Oxonii 1955; Rose<sup>3</sup> = *Aristotelis Fragmenta* ed. V. Rose, Lipsiae 1886).

| LAU                        | Ross                  | ROSE <sup>3</sup> |
|----------------------------|-----------------------|-------------------|
| <b>1. περί δικαιοσύνης</b> |                       |                   |
| Testimonianze              |                       |                   |
| 1                          | 1                     | p. 86             |
| Frammenti                  |                       |                   |
| 1                          | 1                     | 82                |
| 2a                         | 2                     | 84                |
| 2b                         | 2                     | 84                |
| 2c                         | 2                     | 84                |
| 3a                         | 3                     | 85                |
| 3b                         | 3                     | 85                |
| 4                          | 4                     | 86                |
| 5                          | 5                     | 87                |
| Fr. di sede incerta        |                       |                   |
| 1a                         |                       | 661               |
| 1b                         |                       | 660               |
| 1c                         |                       |                   |
| 2                          |                       |                   |
| 3                          | p. 66 <i>Polit.</i> 4 |                   |
| 4                          | 6                     |                   |
| <b>2. περί ποιητών</b>     |                       |                   |
| Testimonianze              |                       |                   |
| 1                          | p. 67                 | p. 76             |
| 2                          | » »                   | » »               |
| 3                          | » »                   | » »               |
| 4                          | » »                   | » »               |
| Frammenti                  |                       |                   |
| 1                          | 1                     | 70                |

\* I numeri arabi rimandano ai frammenti: quando sono preceduti da p. rimandano alla pagina.

|                     |                           |       |
|---------------------|---------------------------|-------|
| 2a                  | 2                         | 71    |
| 2b                  | 2                         | 71    |
| 2c                  |                           |       |
|                     | p. 15 <i>Soph.</i> 2      | 66    |
| 3a                  | 3                         | 72    |
| 3b                  | 3                         | 72    |
| 4a                  |                           | 676   |
| 4b                  |                           | 677   |
| 4c                  |                           |       |
| 5                   | 4                         | 73    |
| 6a                  | 5                         | 81    |
| 6b                  | 5                         | 81    |
| 6c                  | 5                         | 81    |
| 7                   | 6                         | 74    |
| 8                   | 7                         | 75    |
| 9a                  | 8                         | 76    |
| 9b                  | 8                         | 76    |
| 10                  |                           | 77    |
| 3. πολιτικός        |                           |       |
| Testimonianze       |                           |       |
| 1                   | 1                         | p. 81 |
| Frammenti           |                           |       |
| 1                   | 1                         | 78    |
| 2                   | 2                         | 79    |
| Fr. di sede incerta |                           |       |
| 1a                  | 3                         | 80    |
| 1b                  | 3                         | 80    |
| 1c                  | 3                         | 80    |
| 1d                  | 3                         | 80    |
| 1e                  | 3                         | 80    |
| 2a                  | 3                         | 80    |
| 2b                  | 3                         | 80    |
| 3a                  | 3                         | 80    |
| 3b                  | 4                         |       |
| 3c                  | 4                         |       |
| 4. Γρύλλος          |                           |       |
| Frammenti           |                           |       |
| 1                   | 1                         | 68    |
| 2                   | 2                         | 69    |
| Fr. di sede incerta |                           |       |
| 1a                  |                           |       |
| 1b                  | p. 66 <i>Polit.</i> fr. 4 |       |
| 2                   | 3                         | 139   |
| 3                   |                           | 140   |
| 5. Νήρινθος         |                           |       |
| Testimonianza       |                           |       |
| 1                   | 1                         | 64    |

|                     |      |         |
|---------------------|------|---------|
| 6. Σοφιστής         |      |         |
| Frammenti           |      |         |
| 1a                  | 1    | 65      |
| 1b                  | 1    | 65      |
| 1c                  | 1    | 65      |
| Fr. di sede incerta |      |         |
| 1                   | 3    | 67      |
| 7. Ἐρωτικός         |      |         |
| Frammenti           |      |         |
| 1                   | 1    | 96      |
| 2                   | 2    | 97      |
| 3                   | 3    | 98      |
| Fr. di sede incerta |      |         |
| 1                   | 4    |         |
| 2                   |      | 95      |
| 8. Συμπόσιον        |      |         |
| Testimonianze       |      |         |
| 1                   | p. 8 | p. 97   |
| 2                   | » »  | » »     |
| Frammenti           |      |         |
| 0                   |      | 99      |
| 1                   | 1    | 100     |
| 2a                  | 2    | 101     |
| 2b                  | 2    | 101     |
| 3a                  | 3    | 102     |
| 3b                  | 3    | 102     |
| 3c                  | 3    | 102     |
| 4a                  | 4    | 103     |
| 4b                  | 4    | 103     |
| 4c                  | 4    | 103     |
| 4d                  | 4    | 103     |
| 5a                  | 5    | 104     |
| 5b                  | 5    | 104     |
| 5c                  | 5    | 104     |
| 6                   | 6    | 105     |
| 7a                  | 7    | 106     |
| 7b                  | 7    | 106     |
| 8                   | 8    | 107     |
| 9a                  | 9    | 108     |
| 9b                  |      |         |
| 10                  | 10   | 109     |
| 11a                 | 11   | 110.111 |
| 11b                 | 11   | » »     |
| 12                  | 12   |         |



|                     |                  |  |        |
|---------------------|------------------|--|--------|
| 9. περι πλούτου     |                  |  |        |
| Frammenti           |                  |  |        |
| 1a                  | 1                |  | 56     |
| 1b                  | 1                |  | 56     |
| 2                   | 2                |  | 89     |
| 3                   |                  |  |        |
| 10. περι εὐχῆς      |                  |  |        |
| Frammento           |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 49     |
| 11. περι εὐγενείας  |                  |  |        |
| Frammenti           |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 91     |
| 2                   | 2                |  | 92     |
| 3                   | 4                |  | 94     |
| 4a                  | 3                |  | 93     |
| 4b                  | 3                |  | 93     |
| 4c                  | 3                |  | 93     |
| 12. περι ἡδονῆς     |                  |  |        |
| Frammenti           |                  |  |        |
| 1a                  | <i>Protr.</i> 16 |  | 90     |
| 1b                  | » »              |  | 90     |
| 1c                  | » »              |  |        |
| 1d                  | » »              |  | 90     |
| Fr. di sede incerta |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 83     |
| 13. περι βασιλείας  |                  |  |        |
| Testimonianze       |                  |  |        |
| 1                   | p. 61            |  | p. 408 |
| 2                   | » »              |  | » »    |
| 3                   | » »              |  | » »    |
| Frammenti           |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 646    |
| 2                   | 1                |  | 646    |
| 3                   | 2                |  | 647    |
| 14. Ἀλέξανδρος      |                  |  |        |
| Testimonianza       |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 648    |
| Fr. di sede incerta |                  |  |        |
| 1                   | 2                |  | 658    |
| 2                   | 2                |  | 658    |
| 15. περι παιδείας   |                  |  |        |
| Frammenti           |                  |  |        |
| 1                   | 1                |  | 62     |
| 2                   | 2                |  | 63     |

INDICE DELLE FONTI  
 [I numeri rimandano alla pagina]

|   |     |                                 |     |
|---|-----|---------------------------------|-----|
| AL-DAILAMI, cod. Tüb.                     |     |                                 |     |
| Weisweiler (a) 81                         | 530 | <i>ad Att.</i> XIII,28,2        | 868 |
| PS. AMMONIUS                              |     | <i>de fin.</i> II,32,106        | 826 |
| <i>in Cat.</i> (Ven. 1546, f. 5b)         | 868 | <i>de off.</i> II,16,56-57      | 644 |
| <i>in Cat.</i> (Ven. 1546, f. 9b)         | 868 | <i>ad Quint. fr.</i> III,5,1    | 302 |
|   | 912 | <i>resp.</i> III,8,12           | 134 |
| ANONYMUS                                  |     | <i>tusc. disput.</i> IV,19,43   | 304 |
| <i>antiatticista</i> , BEKKER, <i>An-</i> |     | IV,20,45                        | 306 |
| <i>ecdote. Gr.</i> I, p. 101, 32          | 224 | V,35,101                        | 824 |
| APOLLONIUS                                |     |                                 |     |
| <i>Mirab.</i> 25                          | 590 | DEMETRIUS                       |     |
| ATHENAEUS                                 |     | <i>de elocut.</i> 28            | 134 |
| <i>Epit.</i> I,6d                         | 826 | DIOGENES LAERTIUS               |     |
| I,34b                                     | 594 | <i>Vitae Philosoph.</i> II,5,26 | 746 |
| II,40c-d                                  | 586 | II,5,46                         | 220 |
| II,44d                                    | 590 | II,6,55                         | 376 |
| <i>Deipnosoph.</i> V,178e-f               | 584 | III,37,25                       | 218 |
| VIII,335e                                 | 824 | III,48,32                       | 216 |
| X,429c-d                                  | 594 | VIII,2,51-52                    | 214 |
| X,429f                                    | 596 | VIII,2,57                       | 492 |
| X,447a-b                                  | 594 | VIII,2,57-58                    | 212 |
| XI,464c-d                                 | 596 | VIII,2,63                       | 214 |
| XI,496f                                   | 596 | VIII,2,74                       | 214 |
| XI,505b-c                                 | 216 | IX,5,25                         | 492 |
| XIII,555d-556a                            | 748 | IX,8,53                         | 962 |
| XIII,564b                                 | 528 | IX,8,54                         | 492 |
| XIV,641b                                  | 592 | IX,11,81                        | 592 |
| XIV,641d-e                                | 592 | DIONYSIUS HALICARNASSENSIS      |     |
| XV,674b                                   | 532 | <i>de Isocr.</i> 18             | 378 |
| XV,674e-675a                              | 584 |                                 |     |
|   |     | GELLIUS                         |     |
|   |     | <i>Noct. Att.</i> III,11,7      | 224 |
| CICERO                                    |     | GREGORIUS CORINTHIUS            |     |
| <i>ad Att.</i> XII,40,2                   | 868 | <i>ad Hermog.</i> c. 19         | 136 |

|                                   |     |  |     |
|-----------------------------------|-----|--|-----|
| IAMBlichus                        |     | vivi sec. Epicurum) 13.1095e582                    |     |
| <i>de myst.</i> I,11              | 218 | Ps. PLUTARCHUS                                     |     |
| III,9                             | 220 | <i>v. Homeri</i> 3-4                               | 222 |
| PS. IULIANUS                      |     | PORPHYRIUS   |     |
| <i>Epist.</i> 391b-c              | 592 | in <i>de interpret.</i> apud BOETH.                |     |
|                                   |     | in <i>de interpr.</i> I,1, p. 27                   | 138 |
| LACTANTIUS                        |     | PROCLUS  |     |
| <i>Epit.</i> 55                   | 136 | in <i>Chrestom. Gramm.</i>                         |     |
| <i>div. instit.</i> V,15          | 136 | apud PHOTIUM, <i>Biblioth.</i>                     |     |
|                                   |     | cod. 239, p. 320, 30 BK. (= Rose <sup>3</sup> 677) | 216 |
| MACROBIUS                         |     | in <i>Rempubl. Platonis</i>                        |     |
| <i>Saturn.</i> V,18,16            | 220 | I,42,1-50,26                                       | 218 |
| VII,3,23                          | 582 | <i>Schol.</i> in Hes. <i>Op.</i> 359 sgg.          | 140 |
|                                   |     | QUINTILIANUS                                       |     |
| PAP. HERCULANENSES                |     | <i>Inst. orat.</i> II,17,1-14                      | 376 |
| 3.1020                            | 140 | III,1,13   | 378 |
| 3.1020                            | 308 |  |     |
| PHILO                             |     | Schol. in ARISTOPH. <i>Pacem</i>                   |     |
| <i>de plantat.</i> 34,141-40,166  | 586 | I,772  | 592 |
| PHILODEMUS                        |     | Schol. in CIC. <i>pro Archia</i>                   |     |
| <i>de ira</i> p. 65,31 - 66,2     | 308 | (= Rose <sup>3</sup> 676)                          | 216 |
| <i>de oecon.</i> XXI,28 sgg.      | 646 | Schol. in THEOCR. 3,21                             |     |
| <i>voll. Rhet.</i> II, p. 175     |     | (Rose <sup>3</sup> 101)                            | 584 |
| fr.XV,1-6                         | 308 | SENECA   |     |
|                                   | 378 | <i>de ira</i> I,3,3                                | 304 |
| <i>voll. Rhet.</i> II,XLVIII,37   |     | I,7,1  | 304 |
| p. 51                             | 378 | I,9,2  | 304 |
| PLUTARCHUS                        |     | I,17,1   | 304 |
| <i>v. Arist.</i> 27,2             | 748 | III,3,1  | 304 |
| <i>v. Pelop.</i> 3,1              | 644 | SEXTUS EMPIRICUS                                   |     |
| 18,4                              | 528 | <i>Mathem.</i> 7 (log.) 6-7                        | 492 |
| <i>Mor.</i> (de Alex. fort.) 329b | 912 | <i>Pyrrhon. Hyp.</i> 1,84                          | 592 |
| (de garrul.) 503e-f               | 590 | SIMPLICIUS   |     |
| (de garrul.) 504b                 | 590 | in <i>de coelo</i> 485,19-22                       | 694 |
| (de cupid. divit.) 527a           | 644 | STOBAEUS   |     |
| (Quaest. conv.) 612d-e            | 582 | <i>Anthol.</i> III,XX,46                           | 138 |
| (Quaest. conv.) 650a              | 596 | III,XX,55  | 140 |
| (Quaest. conv.) 650b              | 596 | III,XX,65  | 140 |
| (Quaest. conv.) 651f-652a         | 596 | IV,29 A 24   | 742 |
| (Quaest. conv.) 734d              | 962 | IV,29 A 25   | 742 |
| (Amator.) 760e-761b               | 528 | IV,29 C 52   | 744 |
| (Amator.) 761d-e                  | 528 | STRABO   |     |
| (de stoic. rep.) 1040e            | 138 | <i>Geogr.</i> I,4,9 c 66                           | 914 |
| (non posse suaviter               |     | XIV,5,9 c 672                                      | 824 |

|                                   |     |                                  |     |
|-----------------------------------|-----|----------------------------------|-----|
| SUDAS                             |     |                                  |     |
| II, 470-71 Adler                  | 136 | 8,107c-d                         | 870 |
| SUETONIUS                         |     | 23,295c-d                        | 462 |
| <i>de blasphem.</i> p. 416 Miller | 134 | 26,316d                          | 216 |
| SYRIANUS                          |     |                                  |     |
| in <i>Metaph.</i> 168,33-35       | 302 | <i>vita Aristotelis Marciana</i> |     |
|                                   |     | 430,15-431,2                     | 870 |
| THEMISTIUS                        |     |                                  |     |
| 2,26d-27b                         | 142 |                                  |     |

INDICE DEI VOCABOLI GRECI NOTEVOLI  
CONTENUTI NEI FRAMMENTI

[I numeri rimandano alla pagina]

- ἀγαθά (τάγαθά): 16.  
ἀγαθόν (τάγαθόν): 18, 302, 744.  
ἀγαθός: 646, 744, 746.  
ἀγενής: 742.  
ἀδιανόητος: 824.  
ἄδεσθαι: 530.  
αἰδώς: 528.  
αἴρεσις: 742.  
αἴρετός: 16, 744.  
αἴσθημα: 138.  
αἴσθησις: 2, 212.  
αἴτιον: 744.  
ἀλεξιφάρμακον: 592.  
ἀλήθεια: 742.  
ἄλογον: 16.  
ἀμετάβλητον: 18.  
ἀμυστίζειν: 596.  
ἀναγιγνώσκειν: 826.  
ἀναιρεῖν: 138.  
ἀνυποδετεῖν: 220.  
ἀπορεῖν: 742.  
ἀπρεπής: 584.  
ἀρετή: 18, 138, 742, 744, 914.  
ἀρμονία: 16.  
ἀρχή: 16, 214, 746, 962.  
ἀρχηγός: 492, 746.  
ἀσωτία: 644.
- βάθος: 2.  
βάρβαρος: 912, 914.  
βασιλεύειν: 870.  
βρώμα: 592.
- γενναῖος: 742.  
γένος: 744, 746.
- δεσποτικῶς: 912.  
δεύτερος: 592.  
δημηγορεῖν: 826.  
διαιρεῖν: 16, 138.  
διαλεκτική: 492.  
διάλογος: 216.  
διάνοια: 140.  
διαπορεῖν: 742, 744.  
δικαιοσύνη: 134, 136, 138.  
δόξα: 742.  
δουλεύειν: 644.  
δύναμις: 742, 746.
- ἐγκύκλια: 14, 18.  
ἐγκώμιον: 376.  
ἐκτός: 16.  
ἐλεύθερος: 214.  
ἔμμετρος: 216.  
ἐν: 2.  
ἐξωτερικός: 10 e sgg.  
ἐπέκεινα: 694.  
ἐπιδορπισμός: 592.  
ἐπιτάφιον: 376.  
ἐραστής: 528.  
ἐρώμενος: 528.  
εὐ (τὸ): 744.  
εὐγένεια: 742, 744, 746.  
εὐγενής: 742, 744, 746.

- εὐδαμονίζειν: 18.  
 εὐεργετεῖν: 870.  
 εὐήκοος: 870.  
 εὐλόγως: 746.  
 εὐόφθαλμος: 744.  
 εὐπειθής: 870.  
 εὐ ποιεῖν: 870.  
 εὐ πράττειν: 140.  
 εὐπρόσωπον: 744.  
 εὐρεῖν: 492, 962.  
 εὐρετής: 492.  
  
 ζωή: 16.  
 ζῶον: 2.  
  
 ἡγεμονικῶς: 912.  
 ἡδονή: 138, 644.  
  
 θαύματα: 826.  
 θεοί: 584.  
 θεός: 694.  
 θερμόν: 594.  
 θυμός: 140.  
  
 ἰδέα: 2, 10, 18, 218.  
  
 κακία: 914.  
 καρηβαρικός: 594.  
 καρωτικός: 594.  
 καταπίστωσις: 528.  
 κατηγορεῖν: 492.  
 κενόν: 742.  
 κενῶς: 18.  
 κινεῖν: 492.  
 κολοβεῖν: 584.  
 κολοβός: 584.  
 κόσμος: 532.  
 κριθίνος: 594.  
 κύκλιος: 216.  
 κυντότατος: 224.  
  
 λογικῶς: 18.  
  
 λογισμός: 140.  
 λόγος: 16, 216, 218, 744, 746.  
  
 μέθη: 588, 590, 596.  
 μεθύειν: 586.  
 μεθύσκειν: 596.  
 μεταφορικός: 212.  
 μετρίως: 594.  
 μέτρον: 302.  
 μήκος: 2.  
 μικρολογία: 644.  
 μίμησις: 216.  
 μῖμος: 216.  
  
 νόημα: 138.  
 νοῦς: 694.  
  
 οἰκεῖος: 644.  
 οἴκωσις: 590.  
 ὀκρίβας: 218.  
 ὀμηρικός: 212.  
 ὀμοπάθεια: 584.  
 ὄργη: 308.  
 οὐ ἔνεκα: 2.  
 ὀφθαλμός: 528.  
  
 πάθος: 218, 220.  
 παιδεία: 218.  
 παραχρᾶομαι: 644.  
 πεζὸς λόγος: 218.  
 πιθανότης: 584.  
 πῖνον: 594.  
 πλάτος: 2.  
 πλήρες, τό: 584.  
 πληρώσασ: 584.  
 πλούσιος: 742, 744, 746.  
 πλοῦτος: 644.  
 ποιεῖν: 742, 962.  
 ποίημα: 214, 218.  
 ποίησις: 18.  
 ποιητής: 742.  
 ποιητική: 2, 212, 214.

πολλοί, οί: 644, 742.

πολυμάθεια: 962.

πράξις: 18.

πρόλογος: 218.

προσηγορία: 824.

πρώτον, τό: 18.

θήσις: 218.

ἔητορική: 492.

ἔοδιακαὶ χυτρίδες: 596.

σαμαγόρειον: 596.

σπουδαῖος: 742, 744, 746.

στέφανος: 532, 584.

στέφειν: 584.

συμβουλευτικόν: 868.

συμπόσιον: 584.

τέλειος: 584.

τέλος: 138.

τίμιος: 742.

τράγημα: 592.

τραγηματισμός: 592.

τρωγάλιον: 592.

τύλη: 962.

ὑποκριτής: 218.

φαῦλος: 646.

φιλόδειπνος: 826.

φιλονεικεῖν: 222.

φιλοσοφεῖν: 870.

φιλοσοφία: 16, 378.

φράσις: 212.

φύσις: 138, 594.

χαρίεις, δ: 584.

χαρίζεσθαι: 376.

χορός: 216.

χράομαι: 644.

χρηματιστής: 646.

χρόνος: 18.

ψυχή: 16.

ψυχρός: 596.

ῥῶδη: 216.

**INDICE DI PERSONE E COSE NOTEVOLI RICORRENTI  
NEI FRAMMENTI E NELLE RELATIVE TESTIMONIANZE \***

- Academici: 5.  
 Achille: 463.  
 Acrone: 215.  
 Agrigento: 217.  
 Alceo: 223.  
 Alessameno (di Stira o di Teo): 217.  
 Alessandro: 21, 213, 869, 871, 913, 915.  
 Alessandro di Afrodisia: 13, 15.  
 Amfimene di Cos: 223.  
 Ammone: 591.  
 Anacindarasse: 825.  
 Anassagora: 223.  
 Androne di Argo: 591, 593.  
 Andronico: 21.  
 Antifonte indovino: 223.  
 Antiloco di Lemno: 223.  
 Antimaco di Colofone: 217.  
 Antimenide: 223.  
 Antioco di Ascalona: 9.  
 Anton: 531.  
 Apollodoro: 215.  
*Apologia di Socrate* (opera di Platone): 463.  
 Apuleio: 583.  
 Arcagoro: 493.  
 Arcesilao: 5.  
 Archiloco di Paro: 217.  
 Arconide di Argo: 591.  
 Ariani: 915.  
 Arione: 217.  
 Aristide: 743, 747, 749.  
 Aristone di Ceo: 533.  
 Aristosseno: 583, 749.  
 Aristotele: 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 21, 135, 137, 139, 141, 143, 213, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 303, 305, 377, 379, 463, 493, 529, 531, 533, 583, 585, 587, 593, 595, 597, 645, 647, 695, 743, 745, 747, 749, 825, 827, 869, 871, 913, 963.  
 Asia: 21.  
 Assiotea: 463.  
 Atene: 493.  
 Ateniesi: 135, 143, 215, 747.  
  
*Banchetto* (opera di Filosseno): 827.  
 Biante: 223.  
 Boristene: 827.  
 Bruto, Marco Giunio B.: 5.  
  
 Calcidesi: 529, 531.  
 Callino: 217.  
 Callistene: 749.  
 Carneade: 5, 137, 139.  
 Cartaginesi: 915.  
 Cefisodoro: 11.  
 Cercope: 223.  
 Cesare (C. Giulio): 869.  
 Cilone crotoniate: 223.  
 Cleomaco (calcidese di Tracia): 531.  
 Cleomaco di Farsalo: 529.

\* I numeri rimandano alla pagina.



- Codro: 223.  
 Corilo: 825.  
 Corinto: 217.  
 Cotta, Caio Aurelio C.: 9.  
 Crisippo: 11, 139, 825.  
 Criteide: 223.
- Dario: 21.  
*Della Filosofia* (opera di Aristotele): 3, 15.  
 Demetrio Falereo: 749.  
 Democrito: 3, 11, 963.  
 Dione academico: 583.  
 Dionigi poeta: 531.
- Egina: 223.  
 Elleni: 913, 915.  
 Empedocle filosofo: 213, 215, 493.  
 Empedocle (nonno del filosofo): 215.  
 Eoli: 223.  
 Epicuro: 583, 963.  
 Eracle: 529.  
 Eraclide pontico: 9, 303.  
 Eraclito: 215, 585.  
 Eratostene: 215, 915.  
 Eretriesi: 529.  
 Eschilo: 219.  
 Esiodo: 223.  
 Etoli: 221.  
 Euatlo: 493.  
 Euribato: 135, 137.  
 Euripide: 219, 221, 493, 745.
- Fannio, Caio F.: 7.  
 Fasi: 827.  
 Favorino: 217.  
 Feaci: 585.  
 Fenicia: 463.  
 Ferecide: 223.  
 Filisto: 531.  
 Filo, Lucio Furio F.: 7.  
 Filosseno: 827.  
 Filosseno poeta: 827.
- Floro: 597, 963.
- Glauco: 215.  
 Gorgia: 379, 463.  
*Gorgia* (dialogo di Platone): 463.  
 Grillo (figlio di Senofonte): 377.
- Ieronimo: 215, 583, 747, 749.  
*Iliade* (edizione di Aristotele per Alessandro): 213.  
 Indiani: 915.  
 Io (isola di Io): 223, 225.  
 Iolao: 529.  
 Ippia: 13.  
 Ippoboto: 215.  
 Isocrate: 11, 379.  
 Isso: 531.
- Lamprocle: 747.  
 Lelio, Caio L. il saggio: 7.  
 Libia: 593.  
 Liceo: 21.  
 Licofrone: 743.  
 Licomede: 463.  
 Lidi: 223.  
*Liste dei vincitori di Olimpia* (opera di Eratostene): 215.
- Magone di Cartagine: 591.  
 Manilio, Manio M.: 7.  
 Meaclide: 493.  
*Meleagro* (tragedia di Euripide): 221.  
 Melesigene: 223.  
 Melete (fiume): 223.  
*Memorie* (opera di Favorino): 217.  
 Menesseno: 747.  
 Meone: 223.  
 Metone: 215.  
 Metrodoro: 647.  
 Mimnermo di Colofone: 217.  
 Mirto: 747, 749.

- Neleo: 223.  
 Nicandro: 137.  
 Nicia di Nicea: 217.
- Odisseo: 585.  
 Omero: 213, 217, 223, 225, 583, 585, 591.  
 Oratore (*de oratore* di Cicerone): 7, 9.  
*Origini*, opera di Dionigi: 531.
- Panezio: 749.  
 Parmenide: 493.  
 Peripatetici: 5, 11, 305, 307, 309.  
 Persiani: 215.  
 Pindaro: 217, 223.  
 Pitagora: 223.  
 Pitodoro: 493.  
 Pittaco: 223.  
 Platone: 5, 11, 13, 137, 217, 219, 463, 583, 871.  
 Plutarco: 583.  
 Polizelo: 493.  
 Pritanide: 583.  
*Proemio ad Apollo* (opera di Empedocle): 213, 215.  
 Protagora: 13, 493, 963.
- Repubblica (de republica* di Cicerone): 7, 9.  
*Repubblica* (opera di Platone): 217, 463.  
*Ricerche Omeriche* (opera di Aristotele): 213.  
 Romani: 915.  
 Rutilio, Publio R. Rufo: 7.
- Saffo: 585.  
 Salario di Priene: 223.  
 Sallustio (amico di Cicerone): 303.  
 Santippe: 747, 749.  
 Santo: 215.  
 Sardanapalo: 825, 827.  
 Satiro: 747, 749.  
 Scevola, Q. Muzio S. l'augure: 7.
- Scipione l'Africano (il minore): 7.  
 Seleuco: 587.  
 Senofane: 223.  
 Senofonte: 583.  
 Siagro: 223.  
 Simonide: 223, 595, 743.  
 Siria: 825, 827.  
 Smirne: 223.  
 Socrate: 223, 463, 743, 747, 749.  
 Sofocle: 219.  
 Sofrone: 217.  
 Sofronisco: 747.  
 Solone: 217.  
*Sul sommo bene e sul sommo male* (opera di Cicerone): 9.  
 Sosibio: 223.  
 Sotione: 217.  
*Spedizione di Serse* (opera di Empedocle): 213.  
 Speusippo: 583.  
 Stoici: 5.
- Talete: 223.  
 Telemaco: 585.  
 Teodoro: 493.  
 Teofrasto: 5, 13, 583.  
 Teognide: 743.  
 Teopompo: 869.  
 Termopili: 963.  
 Tespi: 219.  
 Tessaglia: 529.  
 Tessali: 531.  
 Testio: 221.  
 Timeo: 215.  
 Timocreonte: 223.  
 Tisia: 3.  
 Trasimaco: 13.  
 Tuberone, Quinto Elio T.: 7.  
 Turi: 215.  
 Tuscolo (villa di Cicerone): 303.  
*Uguaglianze Erotiche* (opera di Aristone di Ceo): 533.
- Varrone, Marco Terenzio V.: 7, 9.
- Zenone di Elea: 217, 493.  
 Zenone stoico: 143, 463.

INDICE DI PERSONE E COSE NOTEVOLI  
RICORRENTI NEL TESTO E NELLE NOTE \*

- Achemene: 768.  
 Achille: 559 sgg.  
 Adimanto: 52.  
 Afareo: 429; 459.  
 Afrodite: 394.  
 Agamennone: 727; 884; 899.  
 Agatone: 49; 400.  
 Agnone: 407; 451.  
 Agostino (sant'A.): 724; 739.  
 Ahura-Mazda: 228.  
 Alceo: 235.  
 Alcibiade: 46; 578; 659; 687; 768;  
 773; 784.  
 Alcimida: 773.  
 Alcione: 545.  
 Alessameno: 75; 231; 250 sgg.:  
 289-91.  
 Alessandro d'Afrodisia: 85; 86; 171;  
 524.  
 Alessandro Magno: 82; 162; 195;  
 227; 240; 275; 322; 427; 450; 578;  
 874; 877 sgg.; 896; 911-60.  
 Alessi: 636; 684; 988.  
 Amasi di Elea: 564.  
 Amfimene: 235.  
 Ammonio: 73; 84; 85; 86; 125.  
 Anacreonte: 538; 566.  
 Anassagora: 273 sgg.; 355; 388; 471;  
 697; 757; 833; 842.  
 Anassarco: 227; 887; 900; 904; 929  
 sgg.; 994.  
 Anassimandro: 696; 729.  
 Anchito: 509.  
 Androcide: 848.  
 Androne (Arconide?): 607 sgg.; 622.  
 Andronico di Rodi: 35; 82-84; 106;  
 124.  
 Anebo l'egizio: 268 sgg.  
 Anonimo: 33 sgg. e *passim*.  
 Antagora: 848.  
 Antimaco: 238.  
 Antifane commediografo: 654.  
 Antifonte personaggio del *Par-*  
*menide*: 50.  
 Antifonte ramnusio: 416; 454.  
 Antifonte sofista: 234; 438; 754;  
 767; 903.  
 Antiloco di Lemno: 234.  
 Antimaco: 232; 254.  
 Antioco di Ascalona: 26; 72; 124;  
 360; 617 sgg.; 638.  
 Antipatro: 183.  
 Antistene: 41; 91 sgg.; 297; 486;  
 538; 551; 611; 635; 650; 662; 754;  
 757 sgg.; 795 sgg.; 798 sgg.; 801  
 sgg.; 817 sgg.; 992.  
 Antonio, Marco A. oratore: 61; 67  
 sgg.; 118.  
 Apellicone: 82.  
 Apollo: 228-29; 394.  
 Apollodoro il grammatico: 229;  
 230.

\* Sono esclusi da tale indice Aristotele e Platone, data la loro continua presenza nella trattazione. I numeri rimandano alla pagina.

- Apollodoro (personaggio del *Simpósio*): 49.  
 Apollodoro di Lemno: 486.  
 Apollonio Rodio: 561 sgg.; 567; 580.  
 Arcesilao: 24; 57; 64; 432.  
 Archelao: 790 sgg.  
 Archestrato: 828.  
 Archiloco: 232; 513.  
 Archita: 255; 791.  
 Ario Didimo: 616.  
 Arione: 232-233.  
 Aristide: 777 sgg.; 781 sgg.; 785; 799 sgg.; 813.  
 Aristippo, autore del *περὶ παλαιῶς τροφῆς*: 572.  
 Aristippo di Cirene: 41; 149; 181; 205 sgg.; 649; 992.  
 Aristocle di Rodi: 232.  
 Aristodemo: 49; 112.  
 Aristofane: 49; 543; 557; 570; 574; 599-600; 785; 813; 842 sgg.; 851.  
 Aristogitone: 559.  
 Aristone peripatetico: 104; 552 sgg.; 563 sgg.; 610; 664; 688.  
 Aristone stoico: 180; 205.  
 Aristosseno: 111; 367; 601 sgg.; 612; 787 sgg.; 811; 815 sgg.; 834; 861.  
 Aristotele di Calcide: 561-62.  
 Armodio: 559.  
 Arpalo: 883 sgg.  
 Arpocrazione: 561.  
 Aspasia: 438; 473; 541; 566; 570; 798.  
 Assiotea: 468 sgg.  
 Ateneo: 36; 89; 103; 145; 148 sgg.; 150; 231; 239; 251 sgg.; 290; 536 sgg.; 552; 562; 579; 599; 605 sgg.; 611 sgg.; 614 sgg.; 620; 624 sgg.; 636; 794 sgg.; 800; 835 sgg.; 843 sgg.; 862 sgg.; 968 sgg.; 981.  
 Atenodoro di Rodi: 407; 451.  
 Attalo: 599.  
 Attico, Tito Pomponio A.: 62.  
 Basilio di Cesarea: 30-31; 58 sgg.  
 Besso: 928.  
 Biante: 235; 273 sgg.; 298.  
 Boezio: 148 sgg.; 170 sgg.; 203; 562 sgg.  
 Boristene; 421; 853 sgg.  
 Caldei: 92.  
 Callia: 662; 753.  
 Callimaco: 567.  
 Callippo: 702.  
 Callistene: 227; 357; 788 sgg.; 814; 887; 904; 929 sgg.; 931 sgg.; 943; 953 sgg.  
 Caretide di Paro: 486.  
 Caritone: 565.  
 Carmide: 52; 768.  
 Carneade: 57; 64; 73; 146; 149; 162; 177; 178; 451.  
 Catone Marco P.: 62; 72.  
 Cauno: 546.  
 Cebete: 48; 114.  
 Cecrope: 766.  
 Cefalo, personaggio della *Repubblica*: 50; 70; 179; 183; 685.  
 Cefisodoro: 401; 428 sgg.; 459-60.  
 Cercopo: 235.  
 Cheremone: 564.  
 Cherilo di Sama: 228.  
 Cicerone Lucio T.: 62 sgg.  
 Cicerone Marco Tullio: 24-26; 37; 40; 55-74; 82 sgg.; 86; 115-119; 150 sgg.; 158 sgg.; 202 sgg.; 310-12; 314-323; 358-59; 408 sgg.; 415 sgg.; 420 sgg.; 427; 521; 578; 648 sgg.; 650 sgg.; 664-673; 688 sgg.; 711 sgg.; 734; 799; 835 sgg.; 858 sgg.; 862; 872 sgg.; 883 sgg.  
 Cicerone Quinto T.: 70.  
 Cilone di Crotona: 234.  
 Cimone: 386; 773.  
 Cinegiro: 807.  
 Clearco: 552 sgg.; 564 sgg.; 834; 846; 861.  
 Cleomaco: 560 sgg.; 998.  
 Cleone: 929.  
 Clinia pitagorico: 331.

- Clito: 887; 929.  
 Corace: 389; 416; 501 sgg.  
 Corisco: 753; 889; 905.  
*Corpus Hippocraticum*: 608; 622; 640; 976.  
 Costanzo imperatore: 195.  
 Cotta C. Aurelio: 62; 68 sgg.  
 Crasso L. Licinio: 61; 67 sgg.; 118.  
 Cratere, generale di Alessandro: 931 sgg.  
 Cratete commediografo: 607.  
 Cretesi: 76.  
 Crisippo: 28; 146 sgg.; 179-180; 181 sgg.; 205; 339 sgg.; 638; 829; 836; 907.  
 Critia: 52; 767; 784.  
 Critolao, scolarca del liceo: 149; 407; 451.  
 Critone: 46; 48 sgg.; 382 sgg.; 789.  
 Crotone, la scuola di C.: 509.
- Dario: 874 sgg.; 928 sgg.; 951.  
 Dedalo: 393.  
 Demetrio retore: 144; 148 sgg.; 182; 184 sgg.; 878.  
 Demetrio Falereo: 144; 275; 565; 666 sgg.; 688 sgg.; 787 sgg.; 799 sgg.  
 Democrito: 27-28; 472; 767; 789; 887; 968-980; 992 sgg.  
 Demostene: 540 sgg.; 557 sgg.; 570.  
 Deucalione: 774.  
 Dicearco: 115; 275; 465; 483; 487-488; 600 sgg.  
 Difilo commediografo: 607.  
 Diocle: 545.  
 Diodoro figlio di Senofonte: 399.  
 Diogene di Babilonia: 149.  
 Diogene di Enoanda: 29-30.  
 Diogene Laerzio: 27; 33 sgg.; 45 sgg.; 74 sgg.; 89 sgg.; 98 sgg.; 112 sgg.; 148 sgg.; 158; 167; 227 sgg.; 230; 234; 237 sgg.; 239; 250 sgg.; 270; 273 sgg.; 284 sgg.; 294; 387; 399 sgg.; 405 sgg.; 415; 435; 443; 465; 495 sgg.; 500 sgg.; 516; 519 sgg.; 536 sgg.; 572; 599 sgg.; 601 sgg.; 611 sgg.; 649 sgg.; 688; 756 sgg.; 767 sgg.; 781 sgg.; 797 sgg.; 835 sgg.; 859 sgg.; 891 sgg.; 906 sgg.; 919 sgg.; 966.  
 Dione di Prusa: 37; 231; 239; 875; 899; 923 sgg.; 951.  
 Dione, discepolo di Platone: 324; 545; 891; 935; 956.  
 Dionigi di Alicarnasso: 405; 426; 429 sgg.  
 Dionigi di Corinto: 535; 560.  
 Dionigi il giovane: 324; 604; 956.  
 Dionigi il vecchio: 324; 773 sgg.; 809; 891.  
 Dioniso: 394.  
 Dionisodoro: 385.  
 Diotima: 437; 485; 604; 792.  
 Druidi: 92.
- Ecateo: 774.  
 Echecrate: 48; 783.  
 Edipo: 273.  
 Efestione: 931 sgg.  
 Eforo: 357.  
 Egiziani: 162.  
 Elena: 767.  
 Eliano: 150; 193; 198; 234; 609.  
 Elias: 85-86.  
 Elio Aristide: 292; 437.  
 Ellanico: 624.  
 Empedocle: 76; 228 sgg.; 247-50; 277 sgg.; 286 sgg.; 381; 417 sgg.; 436; 500-511; 606; 696; 729; 757; 975-76.  
 Epaminonda: 399; 427; 443; 566; 653 sgg.  
 Epicarmo: 111; 518; 615.  
 Epicrate: 541 sgg.  
 Epicuro: 64 sgg.; 91; 198; 322; 407 sgg.; 420 sgg.; 451; 456; 480; 598 sgg.; 608 sgg.; 612; 622; 630; 636; 673 sgg.; 828; 862; 877; 900; 968-80; 988-989; 992.  
 Epitteto: 111; 370; 480; 725.

- Eraclé: 534; 540; 557; 559; 768; 797; 896.  
 Eraclide Lembo: 315.  
 Eraclide Pontico: 59-60; 68; 116; 230; 239; 275; 284; 560; 565; 834 sgg.; 861.  
 Eraclito: 230 sgg.; 249; 275; 283; 394; 503 sgg.; 605; 696; 789; 970; 975; 981; 994 sgg.  
 Erasto: 889; 905.  
 Eratostene tiranno: 206.  
 Eratostene: 229; 276 sgg.; 917; 922; 946.  
 Erifanide: 566; 580.  
 Erillo: 180.  
 Erisside, di Filosseno: 842 sgg.  
 Ermagora: 417.  
 Ermarco epicureo: 489.  
 Ermia: 545; 572; 878; 889; 901; 905 sgg.; 935; 956.  
 Ermino: 171.  
 Ermippo il callimacheo: 104; 399; 406; 426 sgg.; 445; 459.  
 Erodoto: 115; 228; 233; 519; 685.  
 Eros: 394; 400; 438; 731.  
 Eschilo: 228; 256 sgg.; 292; 605; 697; 729; 812.  
 Eschine: 41; 574; 796 sgg.; 801; 806 sgg.; 814; 818 sgg.; 842; 863; 992.  
 Esichio: 578.  
 Esiodo: 115; 179; 235; 244; 273; 470; 539; 545; 606; 640; 756; 774.  
 Euatlo: 496.  
 Eubulo: 399; 444.  
 Euclide di Megara: 50; 544.  
 Eudemo di Rodi: 23; 77; 120-121.  
 Eudosso: 182; 700; 702 sgg.; 732; 834; 860 sgg.  
 Eupoli: 866.  
 Euribato: 145; 176 sgg.; 476; 622; 840.  
 Euripide: 179; 272; 427; 455; 576 sgg.; 652; 697; 730; 750 sgg.; 759 sgg.; 769; 771; 779; 796; 808.  
 Eustatio, commentatore di Omero: 146; 555; 606; 608.  
 Eustatio, personaggio di Macrobio: 599 sgg.  
 Euticle: 654; 684.  
 Eutidemo: 385; 437.  
 Evagora: 808.  
 Fainia: 560; 847.  
 Falaride di Agrigento: 565.  
*Faone*, opera di Platone comico: 863.  
 Fasi: 853 sgg.  
 Favorino: 230-31.  
 Fedone: 48; 783.  
 Fedro: 49; 388; 537.  
 Fenicia: 421.  
 Ferecide: 235.  
 Filippo il Macedone: 144; 162; 245; 271; 603; 879; 886 sgg.; 900 sgg.; 904; 923; 929 sgg.; 935; 956.  
 Filocleone: 851.  
 Filodemo di Gadara: 115; 193; 208; 241; 280; 312 sgg.; 322; 405 sgg.; 420 sgg.; 428 sgg.; 455; 651 sgg.; 673-80; 683 sgg.; 690.  
 Filone di Alessandria: 614 sgg.; 805-06.  
 Filone, filosofo academico: 26.  
 Filone, probabile personaggio del *περὶ εὐγενείας*: 751 sgg.  
 Filosseno: 727; 837 sgg.; 842-56.  
 Filostrato: 233; 975; 993.  
 Filota, figlio di Parmenione: 929 sgg.  
 Floro: 609; 625 sgg.; 964; 984-85.  
 Focilide: 727.  
 Foroneo: 774.  
 Fundano: 370.  
 Furio, Filo F.: 70 sgg.  
 Galeno: 624; 632.  
 Gellio: 82-83; 86; 126; 427; 489; 791 sgg.; 968 sgg.; 990.  
 Gerone di Siracusa: 228; 758.  
 Giamblico: 130; 233-34; 236; 268 sgg.; 296; 312 sgg.; 365; 372; 448; 509; 523; 619; 731; 838.

- Gige: 176-77; 565 sgg.  
 Gimnosofisti: 92.  
 Giuliano imperatore: 105.  
 Glauco: 229; 277 sgg.; 505.  
 Glaucone: 52; 447.  
 Gorgia: 46; 145; 230; 381 sgg.; 389; 400; 416 sgg.; 437; 449; 459; 484; 495 sgg.; 501 sgg.; 506 sgg.; 518 sgg.; 522; 538; 754; 767.  
 Gregorio di Nazianzo: 254.  
 Grillo, figlio di Senofonte: 39; 399 sgg.; 443 sgg.
- Ibico: 538.  
 Idantirsi: 907.  
 Ieronimo: 276; 338 sgg.; 342 sgg.; 368 sgg.; 519; 560; 563; 599; 600 sgg.; 782; 787 sgg.; 816.  
 Iolao: 534; 559 sgg.  
 Ippia: 46; 276; 437; 754; 970; 976.  
 Ippia di Taso: 270.  
 Ippoboto: 229.  
 Ippocrate, personaggio del *Protagora*: 382.  
 Ippodamo: 958.  
 Ippone l'ateo: 981.  
 Ippotale: 540.  
 Iscomaco: 473.  
 Ismenia: 662.  
*Issipile*, tragedia di Euripide: 652.  
 Isocrate: 37; 39; 67; 70; 87; 107 sgg.; 113; 145; 186; 357; 362; 387 sgg.; 398-404; 420 sgg.; 445-46; 480 sgg.; 502; 538; 659; 686 sgg.; 806 sgg.; 883 sgg.; 888 sgg.; 890; 902 sgg.; 926; 929 sgg.; 943; 951; 953 sgg.; 956.
- Lachete: 785 sgg.  
 Lamprocle, figlio di Socrate: 782-804.  
 Lastenia di Mantinea: 469 sgg.; 485.  
 Lattanzio: 166 sgg.; 205; 346-47.  
 Lelanto, pianura di L.: 534.  
 Lelio C.: 70 sgg.
- Licofrone: 751; 754-55; 769 sgg.; 780.  
 Licofronide: 566.  
 Licone: 664.  
 Licurgo, legislatore di Sparta: 944; 946.  
 Licurgo: 956.  
 Lido, Giovanni Lido: 651 sgg.; 683 sgg.  
 Lisia: 183-84; 400; 408; 416; 537 sgg.; 569; 686 sgg.; 758 sgg.  
 Lisimaco: 46.  
 Luciano: 552; 571; 782.
- Macrobio: 233; 599.  
 Magi: 92; 129.  
 Magone cartaginese: 607 sgg.  
 Mane, servo di Teofrasto: 421; 456; 988.  
 Mantinea: 398 sgg.; 443.  
 Massimo di Tiro: 480; 726; 740.  
 Mausolo di Caria: 419; 455.  
 Megacle: 785.  
 Melanippo: 565.  
 Meleagro: 272 sgg.  
 Melesigene: 275 sgg.  
 Memfi: 969.  
 Menalca: 566.  
 Menandro: 489.  
 Menesseno: 46.  
 Menesseno, figlio di Socrate: 782-804.  
 Menone tessalo: 231.  
 Metrodoro l'epicureo: 457; 600; 673-81; 805.  
 Mida: 727.  
 Milziade: 386.  
 Mimnermo: 254; 697.  
 Mirto, figlia di Aristide: 781-804.  
 Mnesiteo: 636.  
 Muse: 394.  
 Musonio: 370; 480; 490; 907.
- Nausifane: 970.  
 Neante di Cizico: 230.  
 Neleo: 235.

- Nicasirate: (?) 193; 194; 208.  
 Nicia di Nicea: 251; 289 sgg.  
 Nicia: 46.  
 Nicocle: 808.  
 Nicomaco: 545.  
 Numenio: 429 sgg.; 460.
- Odisseo: 776.  
 Olimpodoro: 274; 387.  
 Olimpo, musico: 269.  
 Omero: 227; 235; 236; 239; 244 sgg.; 270; 273-82; 470; 503; 510 sgg.; 513; 539; 555 sgg.; 569; 575 sgg.; 599 sgg.; 604; 610 sgg.; 614; 621; 637; 774; 815; 884; 899 sgg.  
 Oreste: 559.  
 Orfeo: 434.
- Pammene: 577.  
 Panezio: 664; 671 sgg.; 688; 799 sgg.; 819.  
 Parmenide: 50; 108; 494 sgg.; 504 sgg.; 514; 545; 975.  
 Parmenione: 928 sgg.; 943.  
 Pasirate (?) vedi Nicasirate: 208.  
 Patroclo: 559 sgg.  
 Pausania geografo: 443.  
 Pelopida: 653 sgg.  
 Pericle: 315; 386 sgg.; 427; 439; 470; 566; 660; 686; 773 sgg.; 955; 989.  
 Perseo, figlio di Zeus: 768; 774.  
 Persiani: 162.  
 Pilade: 559.  
 Pindaro: 228; 235; 521; 608; 682; 772 sgg.; 810.  
 Piritoo: 559.  
 Pirra: 774.  
 Pirrone: 57.  
 Pisistrato: 315.  
 Pisone, M. Pupio P.: 62; 64; 315; 360.  
 Pitagora: 167; 234; 390; 505; 518 sgg.; 619; 848.  
 Pitagorici: 203; 229; 286; 505; 513.
- Pitodoro: 50.  
 Pittaco: 235; 273; 298.  
 Platone comico: 843; 850; 864 sgg.  
 Plinio: 71; 489.  
 Plotino: 161; 201; 545; 573; 732.  
 Plutarco: 29; 66; 146-47; 148 sgg.; 179 sgg.; 190 sgg.; 205-07; 344; 445; 534; 544 sgg.; 559-60; 561-62; 598; 601 sgg.; 611 sgg.; 620; 625 sgg.; 650 sgg.; 653; 659; 662 sgg.; 684 sgg.; 750; 757; 777; 784; 787; 799; 805; 833 sgg.; 862; 876 sgg.; 879 sgg.; 892 sgg.; 899 sgg.; 901 sgg.; 916; 921 sgg.; 928; 931 sgg.; 944; 949 sgg.; 952 sgg.; 955 sgg.; 993 sgg.  
 Polemarco: 450.  
 Polibio: 904.  
 Policrate: 112; 400; 449; 459; 784 sgg.  
 Polieno epicureo: 612.  
 Polluce: 607; 672; 689; 863; 968.  
 Polo: 46; 381 sgg.; 436; 453-54.  
 Polymatheia: 983.  
 Porfirio: 148 sgg.; 171; 234; 268 sgg.; 518; 618; 639.  
 Posidonio: 752; 993.  
 Pritanide: 599.  
 Proclo: 59; 148; 158; 195; 200; 232-33; 258 sgg.; 266 sgg.; 293; 312 sgg.; 360.  
 Prodicco: 382 sgg.; 472; 477; 484; 731.  
 Protagora: 49; 255; 382 sgg.; 416; 434; 495 sgg.; 968-80; 992 sgg.  
 ps. Cleomaco: 560 sgg.  
 ps. Giuliano: 622 sgg.  
 ps. Plutarco: 751 sgg.; 762; 776; 781; 806.
- Quintiliano: 27; 36; 73; 107; 371; 405 sgg.; 427; 442-43; 452 sgg.; 495; 501 sgg.
- Rodone: 91 sgg.  
 Rufo P. Sulpicio: 68 sgg.



- Saffo: 513; 538; 566; 605; 968.  
 Salario: 235; 298.  
 Sallustio Cn. (amico di Cicerone):  
   65; 70.  
 Santippe, moglie di Socrate:  
   782-804.  
 Santo, storico: 277; 505.  
 Sardanapalo: 181; 599; 807; 835;  
   837 sgg.  
 Satiro: 502; 519; 782; 814.  
 Scevola, Q. Mucio: 68.  
 Scillunte: 474 sgg.  
 Scipione, P. Cornelio l'Africano  
   minore: 70 sgg.; 116.  
 Seleuco l'omerico: 614 sgg.; 638.  
 Semonide: 697.  
 Senarco: 253.  
 Seneca: 37; 103; 107; 190; 312 sgg.;  
   337-359; 445; 480; 603; 707 sgg.;  
   724 sgg.; 782; 954; 993.  
 Senocrate: 174; 204; 208; 357; 427;  
   636; 718; 737; 832-34; 858 sgg.;  
   892 sgg.; 906 sgg.  
 Senofane: 235; 696; 729; 845.  
 Senofonte: 39; 43; 110 sgg.; 160;  
   201; 231; 399 sgg.; 438 sgg.; 443;  
   446-47; 472 sgg.; 487 sgg.; 541  
   sgg.; 557; 575; 613 sgg.; 636;  
   656; 659; 662; 686; 699; 730; 756  
   sgg.; 782 sgg.; 792; 811 sgg.; 888;  
   906 sgg.  
 Serse: 228; 807; 929.  
 Sestio Q. e la scuola dei Sesti: 344;  
   371.  
 Sesto Empirico: 407; 451 sgg.; 495  
   sgg.; 514; 607 sgg.; 993.  
 Siagro: 298.  
 Silla, personaggio di Plutarco: 625  
   sgg.; 642.  
 Silla, Lucio C.: 82.  
 Simmia tebano: 48; 114; 544.  
 Simone l'ateniese: 544.  
 Simonide di Ceo: 400; 758 sgg.;  
   769; 777 sgg.  
 Simplicio: 83-85; 124 sgg.; 515; 701  
   sgg.; 707 sgg.; 716; 720; 732 sgg.  
 Sinesio: 708 sgg.; 733.  
 Siriano: 36; 312 sgg.; 323 sgg.;  
   331-337; 366.  
 Smindiride: 839.  
 Socrate: 41-45; 48-55; 64-65; 67; 78;  
   94; 104; 108; 110 sgg.; 125; 128  
   sgg.; 160; 232; 252; 281; 290 sgg.;  
   324 sgg.; 381 sgg.; 393 sgg.; 446  
   sgg.; 469 sgg.; 479 sgg.; 514; 537;  
   551; 570; 574; 613; 636; 659 sgg.;  
   725 sgg.; 730 sgg.; 751 sgg.; 756  
   sgg.; 768 sgg.; 773 sgg.; 777 sgg.;  
   780-804; 829; 831 sgg.; 932;  
   986-87; 994 sgg.  
 Sofocle: 256 sgg.; 270 sgg.; 292;  
   578; 697; 729.  
 Sofrone: 251 sgg.  
 Sofronisco, figlio di Socrate:  
   782-804.  
 Solone: 254 sgg.; 288; 292; 484;  
   504; 697; 758 sgg.; 768; 774.  
 Sosibio: 235.  
 Sossio Senecione: 598.  
 Sotione: 92; 251; 289-90; 371.  
 Sparta: 324.  
 Speusippo: 169; 445; 599; 636; 718;  
   737; 832-34; 857 sgg.; 891 sgg.;  
   906; 976.  
 Spintaro: 790.  
 Stagira: 145; 923 sgg.; 950.  
 Stasea: 360.  
 Stobeo: 36; 150; 190-95; 198; 208;  
   367; 563; 578; 650 sgg.; 750 sgg.;  
   756 sgg.; 760; 765; 769; 776; 966  
   sgg.; 994-95.  
 Strabone: 126; 841; 876; 878 sgg.;  
   918; 921 sgg.; 949 sgg.; 952; 955.  
 Stratone di Lampsaco: 57; 115;  
   834; 875; 900.  
 Strepziade: 785.  
 Suda: 91 sgg.; 128; 148 sgg.; 177;  
   235; 357; 520; 603 sgg.; 608 sgg.;  
   809; 866; 988.  
 Suetonio: 148 sgg.  
 Talete: 235; 711; 729; 975.  
 Teagene: 275.

- Tebe: 324.  
Teeteto: 41; 50-51; 350.  
Telemaco: 604; 776.  
Temisone re di Cipro: 81; 467; 810;  
890; 905.  
Temistio: 30; 73; 103; 125; 195-97;  
209; 255 sgg.; 292 sgg.; 433; 460;  
465 sgg.; 477 sgg.; 481 sgg.; 878  
sgg.; 887 sgg.  
Temistocle: 386; 421.  
Teodette: 418 sgg.; 455; 568; 572;  
772; 808.  
Teodoro: 51.  
Teofilo: 845 sgg.; 865.  
Teofrasto: 57-58; 73; 82; 106; 115  
sgg.; 255; 314 sgg.; 338 sgg.; 342  
sgg.; 352 sgg.; 359 sgg.; 368; 417;  
422; 483; 504 sgg.; 545; 560; 564  
sgg.; 600 sgg.; 605 sgg.; 616 sgg.;  
623; 632; 635 sgg.; 639; 652 sgg.;  
662-73; 685; 738; 751; 807; 834;  
839; 861; 875 sgg.; 900; 988; 991.  
Teognide: 539 sgg.; 697; 756 sgg.;  
772.  
Teopompo: 144; 357; 876 sgg.; 883.  
Terpsione: 50.  
Teseo: 403; 559.  
Tespì: 256 sgg.  
Timeo: 460; 520.  
Timocreonte: 235.  
Timone: 981.  
Timostrato: 654; 684.  
Tisia: 389; 416; 501 sgg.  
Tolomeo lagida: 599.  
Tolomeo, autore del catalogo, 33  
sgg.; 105 e *passim*.  
Torquato, L. Manlio: 62 sgg.; 72.  
Trasibulo, tiranno di Siracusa: 416.  
Trasideo, tiranno di Agrigento: 416.  
Trasimaco: 382 sgg.; 506 sgg.  
Tucidide: 454; 806.  
Varrone Marco T.: 62; 315; 486;  
724.  
Zenone di Elea: 50; 75; 250; 289;  
300; 394; 494 sgg.; 512-15.  
Zenone stoico: 368; 432; 452; 468  
sgg.; 573; 638; 731.  
Zoroastro: 91.

INDICE DEI LUOGHI  
PIÙ IMPORTANTI CITATI O DISCUSSI

AELIANUS

*de natura animalium*

VI, 49: 150

*varia historia*

II, 40: 609

III, 17: 923

XII, 54: 193

XIV, 21: 235

AESCHINES

*contra Tim.*

9-11: 574

AESCHYLUS

*Agam.*

160: 697

950: 256

*Choeph.* 885 sgg.: 256

*Eum.* 566 sgg.: 256

fr. 235 NAUCK<sup>2</sup>: 605

ALEX. APHROD.

*in Top.* 3,25-5, 16: 512; 524

AMMONIUS

*in Cat.*

pp. 1-15 BUSSE: 84; 125

p. 3,8 sgg. B.: 30

p. 3,20 B.: 84; 125

p. 4,18 B.: 85; 125

ANAXAGORAS

DK. 59A 31: 486

DK. 59B 12: 697; 729

ANAXARCHUS

DK. 72B 1: 994

ANAXIMANDER

DK. 12A 1-2: 975; 991

DK. 12B 3: 696; 729

ANON. IAMBL.

97,26 sgg.: 689

*Anthologia Palatina*

X,108: 730

ANTIPHO

DK. 87B 44: 903

ANTISTHENES

fr. 53 DECLEVA-CAIZZI: 472

fr. 117 D.C. 662

APOLLODORUS

241F 7 JACOBY: 229

244F 32 JACOBY: 229

APOLLONIUS RHODIUS

*Argonaut.* I, 575 sgg.: 580

ARISTIPPUS

π. παιδείας (D.L. II,85): 992

ARISTO CEUS

ἐρωτικά ὁμοία fr. 17-24

WEHRLI: 563; 565; 605

## ARISTOPHANES

*Aves* 139 sgg.: 570

*Nubes*

64: 813

686: 842; 866

973: 570

986 sgg.: 577

*Plut.* 290 sgg.: 843; 850

*Ranae* 934: 842; 866

*Vespae* 67: 866

83-84: 842; 866

## ARISTOTELES

*Anal. pr.*

I, 1, 24b 18 sgg.: 764

*Anal. post.*

I, 6, 74b 22 sgg.: 983

I, 12, 78a 12: 75

ἀπορήματα δμῆρικὰ 237 sgg.:  
270 sgg.

*Constitutiones*

(in gen.): 315; 361; 548; 637

*Atheniensium Const.*

(in gen.): 292; 446; 661

63-69: 203

*Chalcidensium*: 548; 573

*Thebanorum*: 548

*de affectibus*: (περὶ παθῶν?): 90;

103; 192; 194; 339 sgg.; 347-

359; 369; 556

*de anima*

I, 1, 402a 1: 754

I, 1, 402a 23 sgg.: 345

I, 1, 402b 1 sgg.: 173

I, 1, 403a 30 sgg.: 208

I, 2, 403b 20 sgg.: 201

I, 4, 407b 27-30: 121

II, 4, 415a 26 sgg.: 817

II, 10, 422a 8 sgg.: 863

III, 3, 427b 6-8: 172

III, 5, 430a 18: 754

III, 9, 432a 24 sgg.: 173

*de bono* (περὶ τἀγαθοῦ)

(in gen.): 33; 35; 89 sgg.; 104;

126; 128; 169; 333; 335

fr. 2 Ross: 336; 367

fr. 5 Ross: 104

*de caelo*

(in gen.): 84

II, 12, 292a 22-27: 703

II, 12, 292b 10-13: 701 sgg.

II, 12, 292b 20-25: 706

*de divinatione*

I, 462b 25: 854

*de generatione animalium*

I, 7, 718a 27: 815

II, 3, 736b 27-29: 810

II, 6, 744a 30: 757

IV, 1, 763b 30 sgg.: 812

IV, 1, 765b 6 sgg.: 775

IV, 3, 767b 5 sgg.: 773

IV, 3, 767b 32 sgg.: 775

IV, 3, 767b 35 sgg.: 810

IV, 3, 767b 37 sgg.: 761

IV, 4, 770b 3 sgg.: 773

V, 6, 786a 26: 75

V, 7, 788a 34 sgg.: 672

*de generatione et corruptione*

I, 8, 325a 34: 815

II, 8, 335a 5 sgg.: 479

*de ideis* (περὶ ἰδεῶν)

(in gen.): 35; 80; 122; 187; 245;

287; 329; 431; 432

fr. 2 Ross: 29

*de incessu animalium*

4, 706a 11 sgg.: 234

16, 713b 6 sgg.: 234

*de insomniis*

2, 460b 3 sgg.: 546

*de interpretatione*

2, 16a 22 sgg.: 761

2, 16a 33 sgg.: 753

4, 17a 2-5: 724; 738

4, 17a 18: 292

*de mirab. auscult.*

832a 3: 624

846a 28: 853

*de nutrimento* (περὶ τροφῆς)

(in gen.): 625

*de partibus animalium*

II, 7, 653a 10 sgg.: 577

II, 10, 656a 27 sgg.: 576

III, 5, 667b 32 sgg.: 934

III, 12, 673b 27: 757

- IV, 10 687a 6 sgg.: 355  
 IV, 10, 688a 22: 656-57  
*de philosophia*  
 (in gen.): 24; 36; 37; 38; 39; 56;  
 74; 91; 93; 95; 107; 121; 127;  
 157; 618; 634; 700; 708; 710  
 sgg.; 734  
 fr. 1 Ross: 129; 475-76; 488  
 fr. 8 R.: 200; 255; 476; 489;  
 691; 701; 732; 810; 991  
 fr. 11 R.: 22; 93  
 frr. 12-13 R.: 639  
 fr. 12a R.: 701; 732  
 fr. 12b R.: 353  
 fr. 14 R.: 724; 733; 833; 858  
 fr. 15 R.: 733  
 fr. 16 R.: 735  
 fr. 18 R.: 712  
 fr. 21 R.: 712; 735  
 fr. 26 R.: 84; 367; 710-715; 739  
 fr. 28 R.: 22; 735  
*de plantis*  
 I, 2, 817a 1 sgg.: 76  
*de regimine* (epistula)  
 (in gen.): 875 sgg.  
*de somno*  
 456b 6: 625  
*de tragoediis* (π. τραγωδιῶν)  
 (in gen.): 297  
*de virtutibus et vitiis*  
 2, 1250a 15: 672  
 7, 1251b 4-25: 655  
 Διδασκαλία  
 (in gen.): 240 sgg.  
*divisiones*  
 (in gen.): 122  
 Ἐγκυκλίων α' β': 964  
 ἐπιτεθεαμένων προβλημάτων  
 α': 964  
*Epit. Legum*  
 (in gen.): 35; 158; 170; 172;  
 200; 887  
*Epit. Rei Publicae*  
 (in gen.): 35; 170; 887  
 ἔρωτικά  
 (in gen.): 536  
*Ethica Eudemia*  
 I, 4, 1215b 1 sgg.: 841  
 I, 5, 1215b 15 sgg.: 833  
 I, 7, 1217a 18 sgg.: 60  
 I, 8, 1217b 16 sgg.: 189 sgg.  
 I, 8, 1217b 18-22: 79  
 I, 8, 1217b 22 sgg.: 333 sgg.  
 II, 1, 1218b 32-34: 77  
 II, 1, 1219b 1 sgg.: 147  
 II, 1, 1220a 5 sgg.: 833; 859  
 III, 1, 1229a 21: 545-46  
 III, 2, 1231a 16 sgg.: 842  
 III, 3, 1231b 11-13: 349 sgg.  
 III, 5, 1232a 39 sgg.: 196  
 VII, 1, 1235a 5 sgg.: 122  
 VII, 2, 1235b 18 sgg.: 545-46  
 VII, 2, 1236a 15 sgg.: 810  
 VII, 8, 1241a 39 sgg.: 884; 902  
 VII, 12, 1244b 17 sgg.: 885; 902  
 VII, 12, 1244b 31: 121  
 VII, 12, 1245a 24 sgg.: 546  
 VII, 12, 1245b 13 sgg.: 714  
 VIII, 2, 1248a 28-29: 719-20  
*Ethica Nicomachea*  
 I, 1, 1094a 1 sgg.: 364  
 I, 2, 1094b 7 sgg.: 364  
 I, 3, 1095b 14 sgg.: 470  
 I, 4, 1096a 11 sgg.: 188 sgg.  
 I, 6, 1096a 12 sgg.: 109  
 I, 6, 1098a 16 sgg.: 764  
 I, 7, 1098b 7 sgg.: 764  
 I, 13, 1102a 5 sgg.: 173-176  
 I, 13, 1102a 18-21: 326 sgg.  
 I, 13, 1102a 26 sgg.: 28; 121  
 II, 3, 1104b 3 sgg.: 834  
 II, 4, 1105b 19 sgg.: 356  
 II, 4, 1105b 21 sgg.: 357  
 II, 7, 1107b 21 sgg.: 196  
 II, 7, 1108b 1 sgg.: 311  
 II, 9, 1109a 24 sgg.: 355  
 III, 9, 1115a 6 sgg.: 311  
 III, 11, 1116b 23 sgg.: 351; 353  
 sgg.  
 III, 13, 1118a 23 sgg.: 841  
 III, 13, 1118a 32: 727  
 III, 15, 1119b 13 sgg.: 351  
 IV, 1, 1120a 1-3: 653  
 IV, 1, 1120a 4-5: 620; 639  
 IV, 1, 1120b 2-3: 658-59  
 IV, 3, 1121a 19 sgg.: 658

- IV, 3, 1122a 7 sgg.: 685  
 IV, 4, 1122a 19 sgg.: 666; 689  
 IV, 6, 1123a 19 sgg.: 669  
 IV, 7, 1123a 34 sgg.: 196  
 IV, 8, 1124b 8: 672  
 IV, 11, 1125b 26 sgg.: 691  
 IV, 11, 1125b 31 sgg.: 349  
 IV, 11, 1126a 3 sgg.: 372  
 IV, 13, 1127a 13 sgg.: 691  
 IV, 13, 1127b 14-15: 498  
 IV, 15, 1128b 10-11: 577  
 IV, 15, 1128b 10 sgg.: 550  
 V, 2, 1129b 1 sgg.: 727  
 V, 3, 1130a 8 sgg.: 159  
 V, 3, 1130a 8-10: 181  
 V, 6, 1131a 24 sgg.: 165; 201-202  
 V, 7, 1132a 2 sgg.: 167  
 V, 7, 1132a 30-31: 691  
 V, 8, 1132b 21 sgg.: 371  
 V, 10, 1134a 18-22: 176  
 V, 10, 1134b 26 sgg.: 161-162  
 V, 10, 1134b 27-30: 202  
 V, 11, 1136b 8-14: 754  
 VI, 4, 1140a 1 sgg.: 246  
 VII, 11, 1152a 15 sgg.: 372  
 VII, 13, 1152b 36 sgg.: 859  
 VIII, 3, 1156a 8 sgg.: 884  
 VIII, 3, 1156a 14-17: 549; 550  
 VIII, 3, 1156b 1 sgg.: 546  
 VIII, 5, 1157a 6 sgg.: 546  
 VIII, 7, 1158a 10 sgg.: 547 sgg.  
 VIII, 10, 1159b 12 sgg.: 547 sgg.  
 VIII, 11, 1160a 18 sgg.: 620  
 VIII, 13, 1161a 10-15: 884  
 VIII, 14, 1162a 17 sgg.: 575  
 VIII, 15, 1163a 1 sgg.: 884  
 IX, 1, 1164a 2 sgg.: 547 sgg.  
 IX, 1, 1164a 24 sgg.: 979  
 IX, 5, 1167a 4 sgg.: 547 sgg.  
 IX, 8, 1168a 28 sgg.: 206  
 IX, 10, 1171a 10 sgg.: 547 sgg.  
 IX, 12, 1171b 29 sgg.: 547 sgg.  
 X, 4, 1174b 31 sgg.: 834  
 X, 5, 1175b 12: 620  
 X, 6, 1176b 8: 754  
 X, 9, 1179a 22 sgg.: 707  
 X, 10, 1179b 25-26: 481  
 X, 10, 1181a 14 sgg.: 424
- Eudemus*  
 (in gen.): 38; 39; 91; 95; 107; 127; 153; 187; 405-06  
 fr 1 Ross: 832; 858  
 fr. 6 R.: 37; 56; 832; 858; 983  
 fr. 7 R.: 292
- Grillus*  
 (in gen.): 158; 185; 186; 192; 244 sgg.; 282
- Historia animalium*  
 I, 10, 492a 10-12: 577  
 III, 21, 522b 14: 854  
 IV, 8, 533b 10 sgg.: 640  
 IV, 8, 534a 1-4: 623  
 V, 16, 548b 25: 717  
 VII, 12, 588a 6 sgg.: 608  
 VIII, 6, 595a 28 sgg.: 640  
 VIII, 20, 602b 23 sgg.: 624  
 IX, 13, 615b 24 sgg.: 32
- Iliadis editio*  
 227; 240; 271
- Magicus* (μαγικός)  
 89 sgg.: 91-94; 98
- Magna Moralia*  
 I, 1, 1182a 23 sgg.: 204  
 I, 24, 1192a 10 sgg.: 655; 685
- Mechanica* 2, 850a.7: 717
- Metaphysica*  
 I (A) 1, 981a 3 sgg.: 384  
 I (A) 1, 981a 25: 764  
 I (A) 2, 982a 8 sgg.: 994  
 I (A) 2, 982b 9 sgg.: 329 sgg.  
 I (A) 4, 984b 25 sgg.: 545  
 I (A) 5, 985b 23 sgg.: 286  
 I (A) 5, 986a 12: 167  
 I (A) 6, 987b 30 sgg.: 513  
 II (α) 3, 995a 10 sgg.: 654  
 III (B) 1, 995a 28: 753  
 III (B) 2, 996a 32: 205-06  
 III (B) 2, 996b 10 sgg.: 934  
 IV (Γ) 2, 1004b 22-25: 499-500  
 IV (Γ) 4, 1006a 15: 917  
 V (Δ) 2, 1013a 26: 775  
 V (Δ) 4, 1015a 10: 335

- V (Δ) 27, 1024a 11-29: 605  
 VII (Ζ) 17, 1041a 7: 983  
 XII (Α) 1, 1069a 25 sgg.: 736  
 XII (Α) 7, 1072b 13 sgg.: 721  
 XII (Α) 7, 1072b 16: 834  
 XII (Α) 10, 1075b 21: 754  
 XIII (Μ) 1, 1076a 26-29: 80  
 XIII (Μ) 1, 1076a 28: 121  
 XIII (Μ) 3, 1078a 33: 205-06  
 XIII (Μ) 4, 1078b 17 sgg.: 441; 514
- Meteorologica*  
 I, 3, 340b 12: 732  
 II, 3, 357a 24: 247  
 II, 5, 362b 6: 717  
 II, 6, 364b 1: 717  
 IV, 3, 380b 13 sgg.: 609  
 Νῆκαι Διονυσιακαί: 240  
 Νόμιμα Ῥωμαίων: 315  
 Νομίμων βαρβαρικῶν συν-  
 αγωγή: 315  
 Νόμοι συσαιτικοί: 637  
 Νόμων αβ' γ' δ': 315
- Oeconomica*  
 (in gen.): 94  
 I, 2, 1343a 25 sgg.: 475  
 I, 3, 1343b 7 sgg.: 575  
 I, 5, 1344a 24: 934  
 I, 5, 1344b 15-18: 771  
 Ὀλυμπιονίκα: 240 sgg.: 276 sgg.
- Physica*  
 II, capp. 4-5: 652  
 II, 2, 194a 36: 121  
 IV, 10, 217b 30: 121
- Physiognomonica*  
 (in gen.): 558-559  
 4, 809a 13 sgg.: 978  
 6, 814 sgg.: 977
- Poetica*  
 (in gen.) capp. 1-3: 286  
 1, 1447a 8-10: 158  
 1, 1447b 10 sgg.: 252; 253  
 1, 1447b 13 sgg.: 249  
 1, 1447b 17 sgg.: 247; 288  
 1, 1447b 18: 521  
 2, 1448a 15: 850  
 3, 1448b 1-2: 246  
 4, 1448b 4 sgg.: 293  
 4, 1448b 28 sgg.: 291  
 4, 1449a 16-19: 256 sgg.  
 9, 1451a 36 sgg.: 287  
 13, 1453a 20 sgg.: 298  
 15, 1454b 15-18: 226; 240; 243; 246  
 17, 1455a 32: 809  
 21, 1457b 24: 521  
 25 (in gen.): 270 sgg.  
 25, 1460b 19 sgg.: 297  
 25, 1461a 1 sgg.: 297  
 25, 1461a 24: 521  
 ποιητικῶν α': 237 sgg.
- Politica*  
 I, 1, 1252a 9-16: 151  
 I, 1, 1252a 18 sgg.: 676; 690  
 I, 2, 1252a 24 sgg.: 200; 955  
 I, 2, 1252a 26 sgg.: 575  
 I, 2, 1252b 5 sgg.: 933-34; 954  
 I, 2, 1253a 29 sgg.: 355 sgg.; 917  
 I, 3, 1253b 18 sgg.: 362  
 I, 5, 1254a 13 sgg.: 76  
 I, 5, 1254a 17 sgg.: 808  
 I, 6, 1255a 3 sgg.: 771; 808  
 I, 6, 1255a 29 sgg.: 752  
 I, 6, 1255a 33 sgg.: 772; 808  
 I, 6, 1255b 1-2: 756  
 I, 7, 1255b 18 sgg.: 361  
 I, 8, 1256a 11 sgg.: 676  
 I, 8, 1256a 38 sgg.: 474  
 I, 9, 1256b 26 sgg.: 662; 677; 691  
 I, 9, 1257b 16: 727  
 I, 9, 1258a 1 sgg.: 681  
 I, 12, 1259b 2: 934  
 I, 12, 1259b 14 sgg.: 361  
 I, 13, 1260a 9: 810  
 II, 1, 1260b 27 sgg.: 201  
 II, 1, 1260b 29: 727; 957  
 II, 2, 1261a 10 sgg.: 552  
 II, 4, 1262b 11 sgg.: 94; 543  
 II, 5, 1263b 1 sgg.: 662  
 II, 6, 1265a 18: 727; 957  
 II, 10, 1271b 27: 920

- II, 10, 1272b 19: 76  
 II, 11, 1272b 24 sgg.: 607  
 II, 12, 1274a 35: 545  
 III, 4, 1276b 16 sgg.: 316 sgg.; 680  
 III, 4, 1277b 7 sgg.: 164  
 III, 6, 1278b 6 sgg.: 123  
 III, 6, 1278b 30 sgg.: 151  
 III, 6, 1279a 17 sgg.: 908  
 III, 9, 1280b 10: 754  
 III, 12, 1282b 23: 808  
 III, 13, 1283a 34 sgg.: 808  
 III, 13, 1283a 37-38: 778  
 III, 13, 1284a 3 sgg.: 321 sgg.; 362; 896  
 III, 14, 1285a 7-8: 908  
 III, 14, 1285a 14 sgg.: 955  
 III, 14, 1285b 20 sgg.: 894  
 III, 15, 1286a 5 sgg.: 877  
 III, 15, 1286a 21 sgg.: 908  
 III, 15, 1286b 8 sgg.: 895  
 III, 16, 1287b 14: 727  
 III, 17, 1288a 10: 934  
 III, 17, 1288a 15-30: 896  
 IV, 1, 1288b 23: 727; 957  
 IV, 4, 1290b 14: 920  
 IV, 4, 1291a 24 sgg.: 168  
 IV, 8, 1294a 21 sgg.: 778  
 IV, 11, 1295a 29: 727; 957  
 IV, 11, 1295b 33: 727  
 IV, 11, 1295b 34 sgg.: 660; 687  
 V, 1, 1301b 3-4: 778  
 V, 8, 1309a 17 sgg.: 669  
 V, 11, 1315a 29: 672  
 VI, 4, 1318b 11-15: 479; 488  
 VI, 4, 1319a 1-3: 147  
 VI, 4, 1319a 19 sgg.: 204  
 VI, 4, 1319a 36: 920  
 VI, 5, 1320a 4 sgg.: 660-61; 687  
 VII, cap. 1: 84; 161  
 VII, capp. 1-3: 78-79  
 VII, capp. 1-12: 936-942  
 VII, 1, 1323a 14 sgg.: 470  
 VII, 1, 1323a 21: 121  
 VII, 3, 1325b 22-29: 76  
 VII, 4, 1325b 36: 727; 957  
 VII, 4, 1325b 38-39: 942  
 VII, 5, 1326b 30 sgg.: 940  
 VII, 5, 1327a 4: 727; 957  
 VII, 7, 1327b 20 sgg.: 955  
 VII, 9, 1328b 29 sgg.: 940  
 VII, 9, 1329a 2 sgg.: 165-166  
 VII, 9, 1329a 13 sgg.: 939  
 VII, 9, 1329a 29-30: 724  
 VII, 10, 1329b 5 sgg.: 637  
 VII, 10, 1330a 3 sgg.: 940  
 VII, 10, 1330a 25: 727  
 VII, 10, 1330a 26: 957  
 VII, 11, 1330b 17 sgg.: 940  
 VII, 11, 1330b 32 sgg.: 941  
 VII, 12, 1331b 21: 727; 941; 957  
 VII, 13, 1332a 29: 727; 957  
 VII, 13, 1332b 8 sgg.: 938  
 VII, 14, 1332b 35 sgg.: 938  
 VII, 14, 1333a 37 sgg.: 326  
 VII, 14, 1333a 41 sgg.: 808  
 VII, 15, 1334b 6 sgg.: 939  
 VII, 16, 1334b 29 sgg.: 809  
 VII, 17, 1336a 8 sgg.: 608  
 VII, 17, 1336b 13 sgg.: 724  
 VIII, 3, 1337b 30 sgg.: 989  
 VIII, 3, 1337b 42 sgg.: 639  
 VIII, 3, 1338a 13-30: 973  
 VIII, 3, 1338a 30 sgg.: 974  
 VIII, 4, 1338b 14 sgg.: 989  
 VIII, 5, 1339a 28-29: 984; 995  
 VIII, 5, 1340b 26: 255  
 VIII, 7, 1341b 32 sgg.: 266 sgg.  
 VIII, 7, 1341b 36-40: 241  
 VIII, 7, 1342a 4-6: 296  
 VIII, 7, 1342a 16: 294  
 VIII, 7, 1342b 9: 850; 866  
 πραγματείας τέχνης ποιητικής  
 α' β': 237-238  
*Problemata*  
 in generale: 964  
 II, 16, 873a 22 sgg.: 809  
 II, 17, 873a 36 sgg.: 641  
 II, 17, 873b 14: 624  
 II, 21, 874a 22-28: 627  
 II, 34, 876a 18-19: 609  
 IV, 2, 876a 36 sgg.: 548-49  
 IV, 25, 879a 26 sgg.: 642



- XX, 18, 924b 35 sgg.: 623; 640  
 XXII, 6, 930b 12: 621  
 XXII, 10, 930b 40 sgg.: 623;  
 640  
 XXVIII, 7, 949b 37 sgg.: 842  
 XXX, 1, 953a 10 sgg.: 267  
 XXX, 1, 954a 21-26: 295  
 XXX, 1, 955a 13-16: 295  
 XXXI, 3, 957b 9 sgg.: 556  
 XXXIII, 10, 962b 5 sgg.: 653  
 προβλήματα ἐκ τῶν Δημοκρί-  
 του: 964  
 π. προβλημάτων ᾶ: 964  
*Protrepticus*  
 (in gen.): 36-39; 81; 87; 91; 95;  
 107; 121; 127; 130; 153; 181;  
 187; 192; 207-08; 327-28; 330;  
 424; 476; 973; 983  
 fr. 1 Ross: 456; 467; 810; 905  
 fr. 3 R.: 170; 373; 650; 682;  
 765  
 fr. 4 R.: 318 sgg.: 333 sgg.  
 fr. 5 R.: 367  
 fr. 6 R.: 174; 191; 334; 765  
 fr. 7 R.: 577  
 fr. 8 R.: 160  
 fr. 9 R.: 650; 682  
 fr. 10a R.: 578  
 fr. 11 R.: 773; 809  
 fr. 12 R.: 448  
 fr. 13 R.: 319 sgg.; 327 sgg.;  
 365  
 fr. 14 R.: 833; 858  
 fr. 16 R.: 181; 205; 861  
*Proverbia*  
 145; 195; 429; 430; 431; 553  
 sgg.  
 πυθιονίκα: 241; 276 sgg.  
*Rhetorica*  
 I, 1, 1354a 1 sgg.: 512  
 I, 1, 1354a 4 sgg.: 409; 503  
 I, 1, 1354a 12 sgg.: 412 sgg.  
 I, 1, 1355a 24 sgg.: 410  
 I, 1, 1355a 29 sgg.: 56; 115;  
 413; 453  
 I, 1, 1355b 10 sgg.: 411  
 I, 1, 1355b 15 sgg.: 452; 498  
 I, 2, 1356a 5 sgg.: 145  
 I, 2, 1356a 14 sgg.: 412  
 I, 2, 1356a 25-27: 380  
 I, 2, 1357a 1 sgg.: 415  
 I, 2, 1357a 34 sgg.: 287  
 I, 3, 1358a 36 sgg.: 443; 883  
 I, 3, 1358b 10: 830  
 I, 3, 1359a 22: 755  
 I, 4, 1359b 19 sgg.: 447  
 I, 5, 1360b 30 sgg.: 780  
 I, 5, 1361a 28 sgg.: 884  
 I, 9, 1368a 20: 755  
 I, 11, 1370a 28: 839  
 I, 11, 1370b 22 sgg.: 546  
 I, 13, 1373b 14: 519  
 I, 13, 1374a 26 sgg.: 347  
 II, 2-11: 244; 266; 339  
 II, 1, 1378a 19 sgg.: 145  
 II, 2, 1378a 30 sgg.: 346 sgg.  
 II, 6, 1384a 33 sgg.: 553; 554;  
 555  
 II, 6, 1384b 33: 830  
 II, 9, 1386b 8 sgg.: 311  
 II, 11, 1388b 29-30: 369  
 II, 14, 1390b 1-2: 654  
 II, 15, 1390b 14-31: 770-771  
 II, 15, 1390b 24 sgg.: 773; 779  
 II, 15, 1390b 30 sgg.: 790  
 II, 16, 1390b 31 sgg.: 661; 687  
 II, 16, 1391a 8 sgg.: 758  
 II, 16, 1391a 14-16: 687  
 II, 20, 1393b 4: 447  
 II, 23, 1398a 24: 447  
 II, 23, 1398b 30: 447  
 II, 24, 1401b 10 sgg.: 559  
 II, 25, 1402b 3: 546  
 III, 1, 1404a 20 sgg.: 500 sgg.  
 III, 2, 1404b 37 sgg.: 241; 498;  
 517  
 III, 2, 1405a 4 sgg.: 291  
 III, 5, 1407a 20: 522  
 III, 5, 1407a 32 sgg.: 248-49  
 III, 5, 1407a 35: 519  
 III, 5, 1407b 14: 289  
 III, 7, 1408a 16-19: 185; 206  
 III, 7, 1408b 2: 32  
 III, 8, 1408b 21 sgg.: 287; 521

- III, 9, 1409a 25 sgg.: 519  
 III, 14, 1414b 19: 116  
 III, 14, 1414b 24: 817  
 III, 14, 1415a 2: 32  
 III, 14, 1415a 7: 817  
 III, 14, 1415b 30: 94  
*Sophistici Elenchi*  
 1, 164b 27 sgg.: 497  
 1, 165a 3-4: 516  
 1, 165a 21: 517  
 1, 165a 30: 517  
 10, 170b 19: 250  
 11, 171b 25 sgg.: 498; 517  
 34, 183a 37 sgg.: 499; 514; 524  
 34, 183 b 22: 503  
 τέχνης τῆς Θεοδέκτου συν-  
 αγωγή: 227; 415 sgg.; 426;  
 428  
 τεχνῶν συναγωγή: 23; 36;  
 415-18; 426; 428; 445; 495; 501  
*Topica*  
 I, 1, 100a 18-21: 512; 524  
 I, 2, 101a 25 sgg.: 79; 525  
 I, 11, 104b 19: 32  
 IV, 5, 126a 35: 498; 517  
 V, 4, 133a 30-32: 28  
 VIII (in gen.): 24  
 VIII, 1, 156a 30 sgg.: 346
- ARISTOXENUS**  
*Harm.*: 2, 20, 16-31, 3: 111; 335  
 sgg.  
 σύμμικτα συμποτικά frg. 122-  
 127 WEHRLI: 601  
 Σωκράτους βίος  
 52a WEHRLI: 790  
 54a W.: 790  
 55a W.: 790
- ARRIANUS**  
*Anabasis*  
 II, 14: 956  
 II, 14, 8-9: 904  
 III, 19, 5: 952  
 III, 21, 1: 899
- III, 30: 928  
 IV, 9, 7: 887; 904  
 IV, 10, 5 sgg.: 954  
 IV, 14, 3 sgg.: 954  
 V, 19-20: 950  
 V, 27, 5: 952  
 VII, 9, 5: 955
- ASCLEPIUS**  
*in Met.* 112, 16-19: 983
- ATHENAEUS**  
*Epit.*  
 I, 5b sgg.: 843  
 I, 5f-6b: 863  
 I, 6: 835 sgg.  
 I, 6b-f: 845 sgg.  
 I, 6d: 986  
 I, 34b: 623 sgg.  
 II, 35a-40d: 636  
 II, 36c: 615; 638  
 II, 38f: 610
- Deipnos.*  
 IV, 129d: 830  
 IV, 144e: 919  
 IV, 146f sgg.: 843 sgg.; 864  
 V, 177b: 612  
 V, 186b: 636  
 V, 186e: 613; 636  
 V, 187c: 622  
 V, 192a: 612  
 VI, 230f: 883  
 VIII, 335f: 835 sgg.  
 VIII, 354b: 989  
 VIII, 354c: 968 sgg.  
 VIII, 363b: 620; 639  
 X, 447a-b: 623 sgg.  
 X, 447c: 624  
 XI, 505b: 239 sgg.; 254  
 XII, 548a: 612-13  
 XIII, 555a sgg.: 552  
 XIII, 555d sgg.: 749; 782  
 XIII, 595a sgg.: 883  
 XIII, 610b: 981  
 XV, 674b: 536 sgg.

- BASILIVS**  
*ep.* 135: 13; 30
- BOETHIVS**  
*de consol.* III, 8: 562; 578  
*de interpr.* I, 27 Meiser: 170 sgg.
- CALLISTHENES**  
 τὰ κατ' Ἀλέξανδρον: 931; 953
- CARNEADES**  
*apud* LACT. *div. inst.* V, 16, 2  
 sgg.: 177
- CEPHISODORVS**  
 fr. 58h, 63a-e DÜRING: 429;  
 459-460
- CHRYSIPPVS EIVSQUE ASSECLAE**  
*SVFr.*  
 III, fr. 23 p. 8: 205  
 III, fr. 24, p. 8: 146  
 III, fr. 378 sgg. p. 92 sgg.: 368  
 III, fr. 593-95, p. 155: 691  
 III, fr. 597-98, p. 155-156: 691  
 III, fr. 632, p. 161: 311  
 III, fr. 643, p. 163: 638  
 III, fr. 691, p. 173: 907
- CICERO**  
*Academici*  
*Pr. (Lucullus)* 6, 17-18: 27  
 44, 135: 311  
*Post. (Varro)* I, 17: 30  
*ad Atticum*  
 IV, 16, 2: 59  
 IV, 16, 2-3: 30; 118  
 XII, 40: 872; 875 sgg.  
 XII, 42: 872  
 XII, 44, 4: 26  
 XII, 51: 873  
 XIII, 13-14, 1: 27  
 XIII, 19, 3-4: 60  
 XIII, 26: 872  
 XIII, 27: 873  
 XIII, 28: 875 sgg.  
 XIII, 32, 2-3: 116
- XIII, 32, 3: 26  
*ad familiares*  
 I, 9, 23: 117  
 IX, 9, 1: 26  
 [ad Herenn.]  
 I, 2: 27  
*ad Quintum fr.*  
 III, 5: 312  
 III, 5, 1 sgg.: 65-70
- Brutus*  
 31, 121: 73  
 40, 149: 24  
 89, 307: 23  
 97, 332: 24  
*de finibus bonorum et malorum*  
 (in gen.): 27  
 I, 5, 13: 64  
 II, 1, 2: 24  
 II, 32: 835 sgg.  
 III, 1, 2: 64  
 V, 3, 8: 64  
 V, 4, 9 sgg.: 25  
 V, 4, 10: 24  
 V, 4, 11: 312 sgg.  
 V, 5, 13: 664
- de inventione*  
 II, 2, 4: 23  
 II, 2, 6: 73
- de officiis*  
 I, 25, 89: 668  
 II, 10, 35: 25  
 II, 15, 52 sgg.: 665 sgg.  
 II, 16, 56-57: 650; 668 sgg.  
 II, 17, 60: 667
- de oratore*  
 I, 1, 1: 68 sgg.  
 I, 11, 49: 73  
 II, 2, 6 sgg.: 118  
 III, 35, 141: 427 sgg.; 459
- de re, publica*  
 I, 9, 14: 119  
 III, 9, 14 sgg.: 202  
 III, 10, 17 sgg.: 202
- Orator*  
 20, 67: 23  
 29, 101: 119  
 36, 127: 24

- 38, 132: 311  
57, 195-96: 521
- Topica*  
1-6: 24  
1, 3: 73
- Tusculanarum Disputationum*  
I, 4, 7 sgg.: 428  
III, 13, 27 sgg.: 311  
IV, 5, 9: 370  
IV, 19, 43: 312 sgg.  
V, 35, 101: 835 sgg.
- CLEARCHUS  
fr. 22 WEHRLI: 522; 575  
fr. 37-62 W.: 565-566; 834;  
861
- CLEMENS ALEXANDRINUS  
*Stromata*  
II, 4, 19: 891-92
- CORNUTUS  
14 LANG: 983
- Corpus Hippocraticum*: 622; 640
- Corpus Theognideum*  
65-66: 697  
316-18: 361  
535 sgg.: 756
- CRITIAS  
DK. 88B 15: 767; 806
- CYRILLUS  
*contra Iulianum*  
VI, 186: 811
- DEMETRIUS PHALEREUS  
ἔρωτικός 85 WEHRLI: 565; 579  
περὶ Ἰλιάδος κτλ. 190-193 W.:  
275; 299  
Σωκράτης 91 sgg. W.: 789
- DEMETRIUS RHETOR  
*de elocutione*  
27 RADERMACHER: 144
- 234 R.: 878
- DEMOCRITUS  
DK. 68A 8: 993  
B 57: 767  
B 64: 981  
B 65: 981
- DEMOSTHENES  
*Eroticus*  
1: 540; 570  
13: 557-558  
43, 48, 51, 57: 541-542
- DICAEARCHUS  
βίος Ἑλλάδος fr. 47 WEHRLI:  
487-488  
κορινθιακοὶ λόγοι fr. 7 W.: 465;  
483
- DIO CHRYSOSTOMUS  
*Orationes*  
47: 923  
53: 27  
53, 1: 239
- DIODORUS SICULUS  
X, 9, 8: 699  
XVI, 52, 9: 950  
XVI, 60, 89: 955  
XVIII, 4, 4: 880  
XVIII, 7, 1: 953
- DIOGENES LAERTIUS  
*Vitae Philosophorum*  
I, 1-8: 92  
II, 10: 833; 859  
II, 20: 815  
II, 26: 747; 782 sgg.  
II, 31: 757  
II, 35: 821  
II, 45: 93-94; 98  
II, 55: 399 sgg.  
II, 61: 570  
II, 108; 122; 124: 544  
III, 29-33: 572  
III, 48: 250

- III, 49: 112  
 III, 50: 45  
 III, 60: 611  
 III, 88-89: 768-69  
 IV, 3: 976  
 IV, 4: 832  
 IV, 4-5: 891; 906  
 IV, 12: 339; 832  
 IV, 14: 892  
 IV, 29: 57  
 V, 2: 426-27  
 V, 3: 572  
 V, 19: 966  
 V, 20: 967  
 V, 21: 966  
 V, 21 sgg.: 33  
 V, 22: 158  
 V, 22 sgg.: 536 sgg.; 688  
 V, 24: 339  
 V, 25: 167  
 V, 26: 964  
 V, 31: 294  
 V, 36: 579  
 V, 37: 689  
 V, 39: 572  
 V, 40: 579  
 V, 42: 875  
 V, 43: 504  
 V, 44: 616; 860  
 V, 45: 316  
 V, 47: 616; 689; 875; 991  
 V, 47-48: 454  
 V, 49: 875  
 V, 50: 602  
 VI, 1-19: 797  
 VI, 11: 688  
 VI, 16: 611  
 VI, 17: 992  
 VII, 2: 469  
 VII, 113-114: 367  
 VII, 118: 638  
 VIII, 51-52: 276 sgg.:  
 VIII, 57-58: 288  
 VIII, 58: 509  
 VIII, 59-61: 520  
 VIII, 63: 277 sgg.  
 VIII, 73-74: 230  
 IX, 23: 906  
 IX, 51: 115  
 IX, 53: 966 sgg.; 979  
 IX, 55: 969 sgg.  
 X, 1: 805  
 X, 8: 969 sgg.  
 X, 118-120: 451  
 X, 120: 480; 489  
 X, 120a-121b: 679  
 X, 121b 7: 601
- DIONYSIUS HALICARNASSENSIS**  
*de comp. verb.* 24, 187: 23  
*de Isocr.* 18: 426  
 fr. 63a DÜRING, *Biogr. Trad.* p.  
 379: 429
- ELIAS**  
*in Cat.* 114, 15: 86
- EMPEDOCLES**  
 DK. 31A 15: 509  
 A 86: 511  
 B 2: 511  
 B 3: 524  
 B 8: 509  
 B 15: 508; 509  
 B 20: 507  
 B 21: 511  
 B 23: 286; 509; 511; 524  
 B 24: 507; 511; 524  
 B 25: 511; 524  
 B 27: 507  
 B 55: 507  
 B 84: 507  
 B 100: 507  
 B 111: 991  
 B 114: 505; 510-511  
 B 115: 249  
 B 133: 511  
 B 134: 229  
 B 137: 606  
 B 144: 507  
 B 152: 507
- EPICHARMUS**  
*apud ATHEN.* II, 36c: 615

## EPICTETUS

*dissertationes*

I, 16: 725

II, 6, 9: 130

III, 23, 27-29: 111

## EPICURUS

*apud* DIOG. LAERT. X, 118: 451*ad Herod.* 47: 828*ad Men.* 132: 992*ad Pyt.* 97: 828*rat. sent.* 32, 33: 198*Symposium:* 598*Epistolographi Graeci (Socraticorum epist.)*

IV (p. 612 HERCHER): 821

XIV (p. 619 H.): 443

XV (p. 621 H.): 443

XIX (p. 624 H.): 443

XXI (p. 624 H.): 821

XXIX (p. 628 H.): 821

## EURIPIDES

*Cycl.* 565: 609*Hecuba* 379 sgg.: 760*Electra* 367 sgg.: 760

930-35: 829

fr. 326 N.: 760

fr. 395 N.: 760

fr. 457 N.: 576

frr. 515-539 N.: 233; 272-273

fr. 942 N.: 652

fr. 991 N.: 179

## EUSTATHIUS

*ad Hom. Iliadem*

proem. 1-4: 637

137, 8: 605

871, 57 sgg.: 608

923, 18: 555-556

977, 29: 917

1173, 42: 146

*ad Hom. Od.*

1754, 39: 555-556

## FAVORINUS

FHG. III, fr. 15, 579: 231

## FLAVIUS (IOS. FLAVIUS)

*contra Apionem* I, 23, 216: 846

## GALENUS

*de loc. aff.* IV, 3: 641*de simpl. med.* IV, 661: 632

## GELLIUS (AULUS GELLIUS)

*Noctes Atticae*

V, 3: 968 sgg.

VIII, 11: 821

XV, 20, 6: 791

XX, 4: 964; 990-991

## GLAUCUS

FHG. I, fr. 6, p. 24: 229; 299

## GORGIIAS

*Hel.* 10 (DK. 82B 11): 435

B 11: 767

## HARPOCRATION

*Lexicon*

I, 55: 561; 558

## HELLANICUS

FHG. I, fr. 110, p. 59: 624

## HERACLIDES PONTICUS

ἑρωτικός

fr. 64 WEHRLI: 565

fr. 65 W.: 560

ζωροδόστης frr. 68-70 W.:  
116π. τῶν ἐν Ἄιδου frr. 71-72  
W.: 116

Ἄβραγ fr. 75 W.: 60

π. εὐρημάτων fr. 152 W.: 292

π. ποιητικῆς fr. 166 W.: 239;  
284(opere di poetica) fr. 176-180  
W.: 275 sgg.

## HERACLITUS

DK. 22B 5: 696; 729

B 35: 981

B 40: 981

B 56: 275

- B 57: 283
- HERODOTUS  
I, 23: 233  
II, 143: 774
- HESIODUS  
*Op.*  
117 sgg.: 640  
242: 179  
336: 728  
405: 917  
617: 485  
*Theog.* 80 sgg.: 606
- HIERONYMUS  
π. ἀοργησίας (?) fr. 21-23  
WEHRLI: 343 sgg.  
περὶ μέθης fr. 25-28 W.: 599  
σποράδην ὑπομνήματα fr. 34  
W.: 560
- HIPPAS  
DK. 86B 3: Ὀλυμπιονικῶν ἀνα-  
γραφῆ: 276 sgg.
- HOMERUS  
*Il.*  
I, 470: 605  
I, 584-604: 637  
II, 362-63: 577  
II, 372: 727  
II, 632: 466  
VIII, 483: 236  
IX, 200 sgg.: 637  
XXIII, 29 sgg.: 637  
*Od.*  
I, 104 sgg.: 637  
III, 420: 606  
IV, 15: 638  
IV, 48: 604  
VI, 89-90: 621  
VII, 167 sgg.: 638  
VII, 216: 236  
VII, 307: 510  
VIII, 159-64: 485  
VIII, 170: 606
- VIII, 449: 604  
IX, 22: 466  
IX, 209: 610  
XI, 42: 236  
XIV, 145-46: 555  
XVII, 207: 466  
XXIII, 33: 815
- IAMBlichus  
*de mysteriis*  
I, 11: 268 sgg.; 312 sgg.  
III, 9: 269 sgg.  
*vita Pythagorae*  
51 sgg.: 700; 731  
74: 234
- ISOCRATES  
*ad Nicoclem*: 107  
49: 389  
*aeginet.* 36: 659; 686  
*Antidosis* 80-83: 458  
*Busiris* 4 sgg.: 400; 449  
*de pace* 91: 903  
*epist.*  
III: 902  
V: 890; 906  
V, 3: 926; 951  
*Hel. encom.* 14 sgg.: 400; 403; 449  
*Nicocles* 42: 808  
*Panathen.*  
95 sgg.: 806  
237: 32  
*Phil.*  
4: 929-30; 953  
13: 890; 905  
18: 900  
109 sgg.: 886  
120-122: 953  
154: 885; 902
- LACTANTIUS  
*div. instit.*  
V, 16, 2-4: 177  
V, 16, 2 sgg.: 205  
*epit.* 55: 166-168

- LUCIANUS  
*de conscrib. hist.*  
 23: 30  
 34: 131
- LYDUS (Io. LYDUS)  
*de mensibus*  
 IV, 7: 652  
 IV, 100: 651 sgg.; 683
- LYSIAS  
 I, 7: 471; 486  
 III *contra Simonem*: 574  
 XII, 20: 686  
 XII, 38-39: 183  
 XXXIV: 686
- MACROBIUS  
*Saturnalia* V, 18, 16: 270 sgg.
- MAXIMUS TYRIUS  
*dissertationes*  
 V HOB. IN: 726; 740  
 IX HOB.: 296  
 XVIII HOB.: 574  
 XXIV HOB.: 480; 490
- MENANDER  
 Γεωργός: 489
- METRODORUS  
*de oeconomia*  
 pp. 545-46 KOERTE: 674; 690  
 pp. 561-63 K: 691-92
- MIMNERMUS  
 fr. 2 DIEHL-BEUTLER: 697
- MUSONIUS  
*dissert.* III, XI: 480; 490  
 VIII: 907
- NUMENIUS  
*apud Eus. Praep. Evang.* XIV, 6,  
 732b: 429 sgg.
- OLYMPIODORUS  
*in Gorg.* pr. 41, 9: 274  
*The Oxyr. Pap.* XLV, 1977 n.  
 3219: 290
- PANAETIUS  
 fr. 55 v. STRAATEN: 819  
 fr. 134 v. STRAATEN: 819
- PARMENIDES  
 DK. 28A 12: 975; 991  
 A 16-17: 521  
 B 2: 441  
 B 8, 52: 504
- PHAINIAS (PHANIAS)  
 fr. 16 WEHRLI: 560
- PHILO ALEXANDRINUS  
*de plantatione* 34, 141 sgg.: 616-20  
*de virtutibus* 187 sgg.: 806  
*legum alleg.* III, 125 sgg.: 294-95
- PHILODEMUS  
*de tra liber* 208  
 col. XXXI, 31 sgg. WILKE: 312  
 sgg.  
 col. XXXVIII, 28 W.: 193  
*de oeconomia*  
 col. XX, 16 sgg. JENSEN: 675  
 col. XXI, 28 sgg. J.: 647; 651  
 sgg.; 673 sgg.; 683; 690  
 col. XXV, 1 sgg.: 489  
*voll. rhetorica*  
 II, XLVIII, 21 sgg. SUDHAUS:  
 420-423; 451; 455 sgg.  
 II, LVI, 15-20 S.: 313 sgg.
- PINDARUS  
*Nem.*  
 III, 40 sgg.: 772  
 VI, 1-7: 810  
 VI, 8 sgg.: 773  
*Olymp.*  
 II, 94 sgg.: 772  
*Pyth.*  
 I, 72 sgg.: 228



- fr. 124 a-b SNELL: 608  
124c S.: 608
- PLATO
- Alcibiades I*  
114b-d: 397  
115a sgg.: 178  
120b: 436  
120e sgg.: 768; 806  
124b sgg.: 768  
130d: 570
- Alcibiades II*  
143a: 699  
144d: 995  
147a: 982  
148b-c: 699  
149e sgg.: 717; 723
- Apologia*  
20e: 739  
22b-c: 288  
30e: 770  
34a: 52  
34d: 104; 782 sgg.; 785  
38b: 52  
41e: 790
- Axiochus*  
366d-e: 28  
369d sgg.: 145  
371a: 128
- Charmides*  
155a sgg.: 768  
156a-b: 523  
157e: 52  
158d: 109
- Cratylus*  
400e: 717  
406a: 520
- Crito*  
44d: 688  
48a: 382; 435  
48d: 109
- Definitiones*  
413b: 811
- Epinomis*  
975a sgg.: 489
- Epistulae*  
VI, 323c sgg.: 905 sgg.
- VII, 324b sgg.: 456  
VII, 326b sgg.: 364; 873  
VII, 334d sgg.: 956  
VII, 337d-e: 905-907  
VII, 343e sgg.: 992
- Erastai*  
133c: 982
- Eryxias*  
395a: 682
- Euthydemus*  
278e: 829  
280b: 682  
289 sgg.: 381-382; 403; 434  
293b: 994
- Euthyphro*  
11b-c: 393  
13d sgg.: 698; 730
- Gorgias*  
448c: 383 sgg.  
453a: 383 sgg.  
454a sgg.: 396; 434  
454c: 390  
462a: 396; 434  
463a sgg.: 831  
476d: 178  
480c sgg.: 437  
485d: 770  
494d: 819  
502b sgg.: 243; 436  
510e sgg.: 386  
521d: 324; 387  
522d: 385  
526b: 818
- Hippias Maior*  
282b sgg.: 381; 434  
285b sgg.: 381; 434  
285d sgg.: 437
- Laches*  
180d-e: 813  
181b sgg.: 785-86  
187d sgg.: 382; 385; 391;  
434-35
- Leges*  
I, 625b: 113  
I, 631c: 682  
I, 640c-e: 598  
II, 666a: 609

- III, 677b: 204  
 III, 680e sgg.: 902  
 III, 682e: 610  
 III, 690 sgg.: 154  
 III, 702c: 920  
 IV, 716c: 332; 367  
 IV, 721c: 817  
 V, 730c: 441  
 VII, 801a-c: 698-99; 730  
 VII, 811a sgg.: 982  
 VIII, 837a sgg.: 551  
 IX, 863b: 204  
 X, 893b sgg.: 701  
 X, 899b sgg.: 711  
 XI, 933b sgg.: 520  
 XII, 966e: 701
- Lysis*
- 204e: 770; 829  
 205c: 540; 570  
 206e: 537-38  
 209a: 571  
 218e: 114  
 220c: 857
- Menexenus*
- 234c sgg.: 382  
 237b sgg.: 767  
 237c: 473
- Meno*
- 70b-c: 518  
 86e sgg.: 514  
 88a: 992  
 95a: 231-32  
 97d sgg.: 811
- Minos*
- 314d: 201
- Parmenides*
- 127a: 50  
 127b: 494  
 127d: 29  
 128c: 514; 526  
 136a: 50  
 136e: 112
- Phaedo*
- 59b: 52  
 60a: 803; 820  
 60a sgg.: 782 sgg.  
 60d: 739
- 65b: 32  
 85b: 739  
 89c: 382; 636  
 96a sgg.: 503; 636  
 99a: 810  
 99e: 525  
 100b sgg.: 393  
 112b: 710  
 116b: 104; 803; 811
- Phaedrus*
- 227b-c: 571  
 227c: 537  
 228a: 78  
 235c: 538; 569  
 245c sgg.: 389  
 246a sgg.: 390  
 247d-e: 158-59  
 253c sgg.: 175  
 253d: 577  
 253e: 537  
 256d: 537  
 257a: 731  
 259e: 464  
 260d: 396  
 260e: 387-88; 451  
 261a: 389  
 261a-b: 387; 411; 451  
 261e sgg.: 391; 440  
 266b: 393 sgg.  
 266d sgg.: 388  
 267a: 115  
 269b: 439  
 270c: 440  
 271c: 391  
 271e sgg.: 397  
 273e: 395  
 274b sgg.: 109  
 276e: 464  
 277b-c: 395  
 279a sgg.: 449-50  
 279b sgg.: 699
- Philebus*
- 12c: 717  
 16a: 113  
 16c-d: 111  
 50b: 636  
 51a: 832; 857-58

- 56e sgg.: 974  
67b: 841
- Politicus*  
259a: 889; 905  
259b: 317  
262d: 918  
270a: 713  
273a: 713  
286a: 691
- Protagoras*  
310d sgg.: 382; 434; 993  
318d: 970  
322c: 557  
338a: 75  
341b: 682  
347c: 642  
351b: 831
- Respublica*  
I, 339b sgg.: 201  
II, 358b sgg.: 435  
II, 360c: 177; 204  
II, 360c-d: 204  
II, 369c sgg.: 157  
III, 392c: 46  
III, 393b sgg.: 113  
III, 402c: 656  
IV, 440e sgg.: 175  
IV, 441a: 207  
V, 458d: 537  
V, 473d: 873  
VI, 509b: 710  
VI, 511a sgg.: 393  
VIII, 549c sgg.: 819  
IX, 571 sgg.: 294  
IX, 587b: 710  
X, 606d sgg.: 294  
X, 607c sgg.: 264 sgg.; 294
- Sophista*  
216a: 496  
224a: 830  
238c: 828  
242 sgg.: 230; 503  
263e: 75
- Symposium*  
172a: 49  
172b: 543  
173b: 78
- 174a: 112  
176e: 642  
177c: 438  
178e sgg.: 560  
179e: 559  
198c-d: 445  
198d: 541  
203a: 435  
206b: 792  
207d sgg.: 817  
210a sgg.: 473  
210d: 657  
216c sgg.: 574  
216d: 551  
219e sgg.: 819  
220d: 725  
221d: 819
- Theaetetus*  
143a: 31  
143b-c: 51; 113  
144a: 350  
144d: 656  
150b sgg.: 786  
152e: 111  
168a: 980  
172a: 201  
172c sgg.: 109  
176a-b: 203  
181c: 109
- Theages*  
130a sgg.: 786
- Timaeus*  
22b sgg.: 774  
53d: 442  
56b: 442
- PLATO COMICUS  
*apud* ATHEN. I, 6 sgg.: 843 sgg.
- PLINIUS  
*naturalis historia*  
praef. 22: 71  
VII, 29, 109: 923  
XIX, 4, 19: 489
- PLOTINUS  
*Enneades*  
I, 6, IV: 201

- II, 9: 704-05  
 III, 5: 573  
 VI, 9: 704-05
- PLUTARCHUS  
*Moralia*  
*de audiendis poetis* I, 14d: 848  
*quomodo quis sentiat profectum virtutis* 85e: 146-147  
*parallela minora* 313c: 846  
*de Alexandri Magni fortuna aut virtute*  
 I, 5, 328e: 952  
 I, 6, 329a sgg.: 916; 921 sgg.  
 I, 6, 329b: 876 sgg.  
*de virtute morali*  
 3, 442b: 28  
 3, 442b-c: 176; 190 sgg.  
 7, 447f sgg.: 29  
*de cobibenda ira* 10, 458f: 192  
*de cupiditate divitiarum*  
 8, 527a: 650 sgg.; 653 sgg.  
 8, 527b: 688  
*Quaestiones Conviviales*  
 612c: 598  
 618d: 598  
 621c: 598  
 650a: 985  
 650b-c: 627  
 650c-d: 609  
 660b: 598  
 668c: 848  
 680c: 985  
 746c: 983  
*Eroticus*  
 760c: 573  
 760e sgg.: 548  
 761b-762a: 559  
 761d-e: 559  
*de stoicorum repugnantis*  
 1040e-f: 179-80; 836; 861  
 1043b-c: 907  
*de communibus notitiis* 1070d sgg.: 180  
*non posse suaviter vivi secundum Epicurum*  
 1087c: 66  
 1095e sgg.: 599 sgg.  
*adversus Colotem* 1126d: 892  
 περί εὐγενείας  
 fr. 1 SANDBACH: 757  
 fr. 2 S.: 806-07  
 fr. 3 S.: 776-777  
*vita Alexandri*  
 7: 923  
 9: 899; 954  
 14-16: 956  
 28: 928  
 47: 953  
 52-55: 954  
 54: 904  
 55: 933  
*vita Aristidis*  
 25: 796  
 27: 788  
 27, 2: 749; 782 sgg.  
*vita Lycurgi* 19: 830  
*vita Othonis* 14: 995  
*vita Pelopidae*  
 3, 1: 650 sgg.; 653 sgg.  
 18: 548  
 18, 1-4: 559
- POLLUX  
*Onomasticon*  
 VI, 78: 863  
 VIII, 133: 968
- POLYBIUS  
*Historiae* XIII, 3, 1 sgg.: 904
- PORPHYRIUS  
*de abstinentia*  
 II, 5: 639  
 III, 25: 807  
*vita Pythagorae* 54: 234
- PROCLUS  
*in Plat. Parmenidem* IV, 54 COUSIN: 116  
*in Plat. Rempublicam*  
 I, 42, 2 KROLL: 258  
 I, 44, 1 sgg. K.: 293  
 I, 47, 6-14 K.: 293

- I, 47, 14-19 K.: 293  
 I, 49, 13 sgg. K.: 259-61; 293  
 p. 350 Bas. (= I, 8, 12 sgg.  
 KROLL): 200  
 p. 360 Bas. (= I, 42, 3 - 50, 26  
 K.): 312
- PROTAGORAS  
 DK. 80A 2: 975; 990; 993
- PS. AMMONIUS  
*in cat.*  
 f. 5b: 875  
 f. 9b: 875; 921 sgg.
- PS. PLUTARCHUS  
*pro nobilitate*  
 1: 776  
 2: 806  
 5: 762  
 7: 781  
 14: 765-66; 776; 810  
 18: 751-52; 754; 756; 762-63
- PYTHAGORICI  
 DK. 58C 2: 518  
 D 5: 372
- QUINTILIANUS  
*inst. or.*  
 II, 15, 13: 411  
 II, 15, 28: 387; 405 sgg.  
 II, 15, 38 sgg.: 411  
 II, 17, 18: 451  
 II, 17, 23: 411  
 II, 17, 28: 442-43  
 II, 21, 23: 409  
 III, 1, 8: 501  
 III, 1, 8 sgg.: 495-96  
 III, 1, 14: 427  
 VII, 3, 2: 371  
 X, 1, 129: 107
- Scholia Graeca in Hom. Il.* I, p.  
 131 ERBSE: 605
- Scholia Gr. in Hom. Od.*  
 I, p. 160 DINDORF: 606  
 I, p. 393-394 D.: 605
- Scholia in Apollonium Rhodium  
 Vetera* I, p. 48 WENDEL: 578
- Scholia Vet. in Hes. Op.*, 112-113  
 PERTUSI: 729
- SEMONIDES  
 fr. 1 DIEHL-BEUTLER: 697
- SENECA  
*ad Lucilium* 90: 993  
*de benef.* IV, 2: 603  
*de brevitate vitae* 14, 5: 342 sgg.  
*de ira*  
 I, 3, 2: 340 sgg.  
 I, 3, 3: 312 sgg.; 337 sgg.  
 I, 7 1: 312 sgg.; 337 sgg.  
 I, 9, 2: 312 sgg.; 337 sgg.  
 I, 17, 1: 312 sgg.; 337 sgg.  
 I, 19, 3: 344; 368  
 III, 3, 1: 312; 337 sgg.  
 III, 28, 1: 371  
*de otio* 8, 2: 342 sgg.  
*de tranquillitate animi* 17, 10: 342  
 sgg.  
*de vita beata* 27, 5: 342 sgg.  
*epistulae*  
 6, 6: 343  
 58, 9: 343  
*naturales quaestiones*  
 VI, 23: 954  
 VII, 30, 1: 707; 724 sgg.; 739
- SEXTUS EMPIRICUS  
*adv. mathem.*  
 II, 678, 24 sgg.: 453  
 II, 684, 13: 452
- SIMPLICIUS  
*in Cat.* 4, 10 - 5, 2 KALBFLEISCH:  
 85; 125
- SATYRUS  
*apud* DIOG. LAERT. VIII, 58-59:  
 519

- in de coelo*  
288, 28 HEIBERG: 83-84  
485, 19-22 HEIB.: 701 sgg.  
*Phys.* 139, 5: 515
- SOLO  
fr. 1 DIEHL-BEUTLER: 288; 697
- SOPHOCLES  
*Philoct.* 1440-44: 729-30
- SPEUSIPPUS  
π. ἡδονῆς: in D.L. IV, 4: 832  
π. φιλοσόφων: 891  
Πλάτωνος περιδείπνων: 599  
fr. 89 ISNARDI PARENTE: 718; 737
- STOBAEUS  
*Anthologium*  
II, 7, 13 WACHSMUTH: 150  
II, 31, 102: 994-95  
III, 3, 25 HENSE: 966  
III, 20, 46: 150  
III, 20, 55: 150  
III, 20, 65: 150  
IV, 20: 563; 578  
IV, 29, 51: 776  
V, 29, 20: 757  
V, 29, 23: 756-57  
*appendix*  
XVI, 44: 966
- STRABO  
*Geographica*  
I, 4, 9: 876 sgg.; 921  
X, 2, 8: 466  
X, 5, 484: 235  
XIII, 1, 593: 952  
XIV, 5, 9: 841
- STRATO  
fr. 137 WEHRLI: 861
- Suidae Lexicon*  
I, 243, ADLER: 91; 128  
II, 490 A.: 357; 373  
III, 603 A.: 849  
IV, 141 A.: 850; 866
- IV, 454 A.: 608  
IV, 604 A.: 968; 988  
IV, 713 A.: 235
- SYNESIUS CYRENENSIS  
*Dion* 10, 271 KRABINGER (= II, 254 TERZAGHI): 295; 708
- SYRIANUS  
*in Met.* 168, 33-35: 312 sgg.; 331 sgg.
- THALES  
DK. 11A 22: 729
- THEMISTIUS  
*orationes*  
II, 27a DINDORF: 197  
II, 31d sgg.: 209  
XV, 227b sgg.: 488  
XX, 287d: 125  
XX, 290d: 488  
XXIII, 347b: 484  
XXVI, 382d: 292  
XXVI, 385a: 255  
XXVII, 408a sgg.: 488  
XXX, 423a sgg.: 477-78  
XXXII, 430d: 295
- THEODECTES  
fr. 133, 134 ROSE<sup>3</sup>: 418
- THEOPHILUS  
in *FHG.* IV, 515-17: 865
- THEOPHRASTUS  
*Charact.*  
IX NAVARRE 1920: 656; 685  
X, XIII, XXX: 656; 685  
μεγαρικός in D.L. V, 44: 465; 483  
νόμων κατὰ στοιχείον κδ': 361  
πολιτικῶν πρὸς τοὺς καιροὺς  
α'β'γ'δ': 316  
περὶ ἔρωτος fr. 114-115 WIMMER: 564; 579

- π. εὐρημάτων D.L. V, 47: 292  
 π. εὐσεβείας fr. 2, 6, 9, 10  
     ROETSCHER: 618; 639  
 π. μέθης fr. 116-123 W.: 601  
 fr. 1 W.: 57; 115  
 fr. 84 W.: 839; 862  
 fr. 86e W.: 352  
 fr. 113 W.: 560  
 fr. 116 W.: 635  
 fr. 117, 118, 122 W.: 605; 635  
 fr. 123 W.: 619; 639  
 fr. 125, 126, 127 W.: 900  
 fr. 154 W.: 352
- TIMAEUS  
 fr. 88a MÜLLER *FHG* I, p. 214:  
     230  
*apud*. POLYB. XII, 8: 460
- THUCYDIDES  
 2, 35 sgg.: 955  
 3, 7: 466
- VALERIUS MAXIMUS  
 VII, 2 ext. 1: 730
- VARRO (M. TERENTIUS VARRO)  
*de re rustica* I, 1, 8-10: 471 sgg.
- Vita Aristotelis Marciana*  
 130; 227; 239 sgg.; 245; 298;  
 873; 884; 950-51
- XANTHUS  
 in MÜLLER, *FHG*. I, fr. 30 p. 44:  
     300
- XENOCRATES  
 περὶ ἡδονῆς, D. L. IV, 12: 832  
 στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον π.  
 βασιλείας in D.L. IV, 14: 892  
 fr. 20 ISNARDI PARENTE: 459  
 fr. 213 I. P.: 737
- XENOPHANES  
 DK. 21B 23: 696; 729
- XENOPHON  
*Anabasis*  
 II, 5, 7 sgg.: 231  
 II, 6, 10 sgg.: 231  
 II, 6, 28: 575  
 V, 3, 6 sgg.: 474  
*Hellenica*  
 VII, 5, 16-17: 443  
*Memorabilia*  
 I, 1, 8-9: 698; 730  
 I, 2, 12 sgg.: 659; 686  
 I, 2, 29 sgg.: 575  
 I, 2, 29-31: 574  
 I, 2, 41 sgg.: 906  
 I, 3, 2: 699  
 I, 6, 15: 438  
 II, 1: 110  
 II, 1, 21: 484  
 II, 1, 22: 557  
 II, 2, 1 sgg.: 782  
 II, 2, 4 sgg.: 793; 803  
 II, 2, 5: 812  
 II, 2, 9: 816-17  
 II, 6, 9 sgg.: 541  
 II, 6, 36: 570  
 III, 2: 906  
 III, 6: 447  
 III, 7, 5-6: 440  
 III, 10, 1-8: 112  
 III, 11: 110  
 III, 14, 2-4: 842  
 III, 14, 7: 636  
 IV, 1, 2: 992  
 IV, 1, 2 sgg.: 756  
 IV, 2: 110  
 IV, 6, 5-6: 201  
 IV, 6, 12-15: 906  
*Oeconomicus*  
 V, 12: 472 sgg.: 486  
 XI, 23 sgg.: 452  
 XVI, 9: 473  
*Symposium*  
 I, 1: 444; 464  
 II, 9 sgg.: 485-86  
 II, 10 sgg.: 811  
 III, 2 sgg.: 642  
 IV, 7-9: 622

IV, 15: 656  
IV, 33-34: 797  
IV, 34-35: 662  
VI, 1-3: 607  
VI, 6: 995  
VII, 4: 613  
VIII, 31: 559

ZENO Eleates  
DK. 29A 2: 520  
29B 2: 526

ZENO Stoicus  
*apud* Cic. *Acad. Post.* I, 41: 410;  
452



## INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

[I numeri rimandano alle pagine]

- Ackrill, J. L.: 860.  
Adam, J.: 294, 819  
Adkins, A. W. H.: 756.  
Adler, A.: 128, 235, 373, 483, 608,  
849, 866, 988.  
Adorno, F.: 364, 382, 436, 437, 440,  
814, 819, 904.  
Adriani, A.: 958.  
Albeggiani, F.: 226, 286.  
Albergamo, F.: 994.  
Albini, U.: 183, 290.  
Alfieri, V. E.: 23, 127, 486, 732, 904,  
978, 992, 993, 994.  
Alfieri-Untersteiner: 29, 436.  
Alfonsi, L.: 131, 232, 241, 285.  
Allan, D. J.: 122, 129, 203, 364, 859.  
Allen, R. E.: 436, 441, 734.  
Allen, T. W.: 235, 236, 299.  
Alline, H.: 94, 95, 129.  
Amman, A. N.: 568.  
Anderson, J. K.: 444.  
Anderson, W. S.: 370.  
Andreotti, R.: 903, 917.  
Andrieu, J.: 112, 113.  
Annas, J.: 294, 525, 574.  
Apelt, O.: 120, 234.  
Ardizzoni, A.: 682, 858.  
Argentati-Gatti: 448, 686, 903.  
Armstrong, A. H.: 525.  
Arnaldi, F.: 873.  
Arnim von, H.: 24, 130, 147, 205,  
229, 368, 371, 451, 452, 599, 616,  
617, 619, 620, 638, 735, 737, 899,  
907, 936.  
Arnold E. Vernon: 490, 907.  
Arrighetti, G.: 598, 600, 610, 690,  
691, 814, 815, 900, 989.  
Ast, D. Fr.: 538, 568, 569.  
Atzert, C.: 648, 668.  
Aubenqueue, P.: 108, 122, 338, 367,  
368, 369, 516, 683, 737.  
Aubonnet, J.: 120, 323, 363, 366,  
373, 425, 458, 485, 486, 488, 489,  
690, 763, 807, 808.  
Aulitzky, K.: 439.  
Austin-Vidal Naquet: 570.  
Babbitt, Fr. Cole: 146.  
Babut, D.: 575.  
Badian, E.: 917, 952, 954, 955.  
Baffioni, C.: 609.  
Bake, J.: 251.  
Baldassarri, M.: 205.  
Baldwin, B.: 131, 685.  
Balsdon, J. P.: 909.  
Bambrough, R.: 860.  
Banfi, A.: 820.  
Barigazzi, A.: 601, 603, 862.  
Barker, E.: 323, 363, 373, 687, 807,  
901, 908, 909.  
Barnes, J.: 120.  
Barrow, R. H.: 577, 598.  
Barth-Goedeckemeyer: 490.  
Barthes, R.: 454.  
Barwick, K.: 24.  
Battezzatore-Untersteiner: 806.  
Becchi, F.: 207.  
Bekker, I.: 90, 97, 129, 131, 236.  
Beloch, J.: 909.

- Bengston, H.: 485.  
 Berard, J.: 454.  
 Berger, H.: 917.  
 Bergk, Th.: 235.  
 Bergk-Rubenbauer: 605, 608, 864, 865, 988.  
 Bernardakis, G. N.: 534, 752, 754, 756, 765, 805, 916, 993.  
 Bernays, J.: 22, 31, 32, 59, 77, 79, 90, 104, 107, 116, 120, 125, 127, 146, 149, 150, 181, 183, 198, 206, 232, 246, 261, 262, 269, 270, 284, 288, 291, 293, 296, 297, 321, 322, 361, 366, 405, 418, 451, 452, 454, 455, 465, 469, 485, 516, 536, 568, 576, 642, 664, 708, 709, 722, 733, 807, 828, 836, 861, 873, 876, 919, 920, 925, 949, 951, 964, 980, 987, 993.  
 Bernhardt, J.: 108.  
 Bertelli, L.: 906.  
 Berti, E.: 81, 109, 122, 123, 126, 156, 188, 200, 202, 207, 287, 323, 362, 363, 366, 367, 425, 445, 446, 458, 518, 684, 708, 732, 734, 736, 811, 838, 862, 900, 990, 1003.  
 Bertier, J.: 636, 981, 993, 994.  
 Berve, H.: 434, 686, 953.  
 Bethé, E.: 570.  
 Beye, C. R.: 287, 295, 434.  
 Bianchi Bandinelli, R.: 110.  
 Bicknell, P. J.: 811, 815, 817.  
 Bidez, J.: 229, 231, 289, 296, 299.  
 Bidez-Cumont: 288.  
 Bielawski, J.: 943, 947, 958.  
 Biese, A.: 487.  
 Bignone, E.: 29, 91, 118, 121, 127, 128, 131, 147, 150, 176, 198, 204, 228, 229, 234, 288, 300, 313, 322, 323, 360, 363, 366, 423, 425, 426, 429, 431, 451, 456, 457, 458, 460, 489, 510, 523, 598, 603, 609, 614, 637, 734, 837, 838, 856, 858, 861, 862, 866, 900, 970, 989.  
 Blass, F.: 107, 459, 518, 521, 522.  
 Bloedow, E. F.: 438.  
 Bluck, R. S.: 231, 434, 439, 738, 811.  
 Boccassino, R.: 293, 728.  
 Bodéüs, R.: 737.  
 Boeckh, A.: 809.  
 Bölte, R.: 485, 604.  
 Boisacq, E.: 32, 234, 522, 605, 606, 621, 639, 641, 684, 900, 965, 987.  
 Bollack, J.: 249, 289, 520, 522, 523, 524.  
 Bolotin, D.: 570.  
 Bonhöffer, A.: 490.  
 Bonitz, H.: 22, 28, 32, 75, 78, 90, 114, 116, 120, 121, 130, 146, 147, 159, 203, 228, 233, 236, 289, 291, 292, 295, 296, 298, 310, 355, 357, 367, 372, 373, 516, 517, 519, 520, 558, 571, 605, 607, 620, 624, 640, 641, 684, 685, 750, 751, 753, 754, 755, 762, 763, 764, 765, 810, 815, 828, 852, 866, 902, 920, 949, 957, 964, 977, 982, 983.  
 Boot, G.: 63, 67, 117.  
 Boring, T. A.: 955.  
 Bourgery, A.: 370.  
 Bowen, J.: 570.  
 Bowra, C. M.: 232, 236, 523, 638, 730, 810.  
 Boyancé, P.: 619, 620, 636, 738.  
 Brague, R.: 111.  
 Braidó, P.: 987.  
 Brandis, C. A.: 453.  
 Brandwood, L.: 520, 569, 753.  
 Bréguet, E.: 26, 119.  
 Bréhier, E.: 368, 995.  
 Breitenbach, H. R.: 445, 750.  
 Brelich, A.: 534, 570.  
 Bremer, J. M.: 298.  
 Brentano, F.: 860.  
 Brochard, V.: 114.  
 Brown, T. S.: 953.  
 Brun, I.: 111, 816, 820.  
 Brunschwig, J.: 79, 114, 122, 750, 753, 754, 755, 759.  
 Brunt, D. A.: 917.  
 Buccellato, M.: 110.  
 Buchner, E.: 903.  
 Bürchner, L.: 534.

- Buffière, F.: 568, 573, 574, 579.  
 Burckert, W.: 736.  
 Burmann, P.: 518.  
 Burn, A. R.: 228, 535.  
 Burnet, J.: 109, 113, 114, 202, 372,  
 519, 654, 684, 685, 730, 820.  
 Bury, R. G.: 112.  
 Bury, J. B.: 577.  
 Bury-Cook-Adcock-Charlesworth:  
 687.  
 Busse, A.: 105, 125.  
 Butler, H. E.: 27.  
 Buzio, C.: 235.  
 Byl, S.: 448.
- Cadiou, R.: 156, 200.  
 Calame, C.: 568.  
 Calogero, G.: 112, 434, 445, 525,  
 578, 857.  
 Cambiano, G.: 436.  
 Cantarella, R.: 286, 813.  
 Capizzi, A.: 115, 230, 813, 965, 988,  
 991.  
 Carcopino, J.: 873.  
 Cardona, G.: 446.  
 Carena, C.: 928.  
 Carlini, A.: 366, 654, 684.  
 Carrière, J.: 541.  
 Casaubonus, I.: 610, 829, 864.  
 Casertano, G.: 201, 991.  
 Càssola, F.: 228.  
 Catan, J. R.: 366.  
 Cataudella, Q.: 689.  
 Cauer, F.: 828.  
 Cavallo, G.: 115, 289.  
 Cawkwell, G. L.: 444.  
 Cecchin, S. A.: 686.  
 Cerrato, L.: 772, 773.  
 Chambry, E.: 449.  
 Chantraine, P.: 483, 569, 604, 621,  
 728.  
 Chapot, V.: 952.  
 Cherniss, H.: 110, 121, 128, 131,  
 367, 708, 733, 734, 992, 995.  
 Chilton, C. W.: 29, 30.  
 Christ von, W.: 105, 290.
- Christ-Paranikas: 292.  
 Chroust, A. H.: 96, 99, 104, 106,  
 107, 108, 109, 126, 127, 129, 130,  
 156, 188, 197, 198, 200, 201, 227,  
 228, 323, 342, 363, 365, 366, 367,  
 405, 425, 446, 450, 451, 452, 454,  
 458, 480, 483, 484, 572, 642, 648,  
 806, 811, 812, 813, 820, 859, 866,  
 873, 878, 900, 905, 907, 921, 950.  
 Cilento, V.: 201, 637.  
 Clarke, L. M.: 118.  
 Classen, C. J.: 516, 519, 574.  
 Clavaud, R.: 570.  
 Clemen, C.: 990.  
 Clement-Hoffleit: 598.  
 Cleve, F. M.: 228, 230, 288.  
 Cloché, P.: 577.  
 Cloché-Lévêque: 449.  
 Coarelli, F.: 436.  
 Cohn, L.: 599.  
 Colle, G.: 858.  
 Colli, G.: 79, 120, 122, 497, 517,  
 525, 994.  
 Conche, M.: 691.  
 Connor, W. R.: 373, 902.  
 Constans, L. A.: 25.  
 Cooper, J. M.: 366.  
 Cooper, L.: 291.  
 Cope-Sandys: 288, 338, 368, 371,  
 517, 519, 522, 524, 576, 684, 809.  
 Cornford, F. M.: 521, 573, 723, 728,  
 729, 738.  
 Cosenza, P.: 202, 738.  
 Courbaud, E.: 118.  
 Courcelle, P.: 570.  
 Courtonne, Y.: 30, 31.  
 Cousin, J.: 380, 451, 454.  
 Cousin, V.: 116.  
 Crönert, W.: 147, 970, 989.  
 Croiset, A.: 383.  
 Croiset, M.: 435.  
 Croiset-Bodin: 435, 436, 857.  
 Croissant, J.: 233, 295, 738.  
 Crombie, I. M.: 731.  
 Cromey, R. D.: 774, 809, 819.  
 Crosby, H. Lamar: 951.  
 Crusius, O.: 235, 445, 448, 580, 829.

- Cumont, F.: 731.  
 Cupaiuolo, G.: 369, 371.
- Daebritz, H.: 116, 368, 370, 816.  
 Dahlmann, H.: 26.  
 Dal Pra, M.: 24, 146, 229, 290, 451, 604, 814.  
 Day-Chambers: 361.  
 de Budé, G.: 951.  
 Decharme, P.: 739.  
 Declava Caizzi, F.: 128, 234, 297, 486, 569, 688, 817, 818, 992.  
 Defourmy, P.: 860, 984, 990, 995.  
 De Heer, C.: 858.  
 De Lacy, Ph. H.-E. A.: 690.  
 Delatte, L.: 369, 448, 904, 906, 907.  
 Del Corno, D.: 234, 489.  
 Delebecque, E.: 110, 444, 445, 446, 448.  
 Del Grande, C.: 729.  
 Della Corte, F.: 569.  
 Delorme, J.: 570.  
 De Magalhaes-Vilhena, V.: 448, 812.  
 De Mahieu, W.: 732.  
 Deman, Th.: 816, 818.  
 de Montmollin, D.: 241, 242, 243, 283, 284, 285, 288.  
 Den Boer, W.: 686, 738.  
 Denniston, J. D.: 569.  
 Denooz, J.: 369.  
 de Romilly, J.: 200, 201, 372, 434, 519, 522.  
 der Mühill, von P.: 362.  
 Deroy, L.: 607.  
 De Sanctis, G.: 439, 756.  
 Desideri, P.: 899, 951.  
 Des Places, E.: 129, 233, 293, 296, 372, 572, 729, 732, 806.  
 Desrousseaux-Astruc: 846, 863.  
 De Strycker, E.: 109, 156, 200.  
 Detienne, M.: 283, 758.  
 Detienne-Vernant: 864.  
 De Vogel, C. J.: 364, 452, 453, 734.  
 De Witt, N. W.: 600.  
 Diano, C.: 570.  
 Di Benedetto, V.: 486, 808, 815.  
 Di Cesare, D.: 520.  
 Dicks, D. R.: 732.  
 Diehl, E.: 235, 455, 486, 504, 554, 847, 865.  
 Diehl-Beutler: 697.  
 Diels, H.: 77, 78, 79, 120, 204, 230, 289, 519, 521, 522, 638, 976.  
 Diels-Kranz: 229, 230, 283, 286, 289, 299, 372, 373, 394, 441, 486, 488, 504, 509, 510, 518, 520, 521, 523, 526, 606, 729, 730, 732, 767, 806, 859, 903, 904, 981, 990, 991, 993, 995.  
 Diès, A.: 108, 109, 294, 439, 441, 449, 572, 731, 734, 857, 904.  
 Dihle, A.: 105.  
 Diller, H.: 366, 903.  
 Dindorf, W.: 196, 209, 292, 578, 605, 689, 968.  
 Dirlmeier, F.: 120, 121, 122, 123, 201, 204, 338, 364, 366, 368, 372, 720, 737, 807, 858, 859, 860, 863.  
 Di Stefano, E.: 638.  
 Dittmar, H.: 796, 806, 818, 863.  
 Dodds, E. R.: 295, 296, 364, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 520, 818, 819, 857.  
 Dönt, E.: 458.  
 Döring, K.: 814.  
 Dörrie, H.: 803, 819.  
 Donini, P.: 106, 124.  
 Dorandi, T.: 994.  
 Dorey, T. A.: 118.  
 Dornseiff-Hansen: 484.  
 Douglas, A. E.: 24.  
 Dover, K. J.: 574, 857, 863.  
 Dowell, D. M.: 816.  
 Downey, G.: 209.  
 Downey-Norman: 30, 196, 292, 295, 460, 484.  
 Dreizehnter, A.: 489, 866, 952.  
 Drerup, E.: 448, 459.  
 Dreyer, J. L. E.: 732.  
 Duchemin, J.: 809.  
 Duchesne-Guillemain: 990.  
 Dübner, F.: 146, 629, 642, 863, 993.  
 Düring, I.: 10, 24, 28, 30, 63, 82, 83,

- 104, 105, 106, 108, 117, 120, 121,  
 122, 124, 125, 130, 156, 188,  
 200, 203, 206, 207, 227, 242,  
 271, 284, 285, 286, 287, 297,  
 298, 323, 329, 332, 362, 363,  
 364, 365, 366, 367, 369, 423,  
 425, 426, 427, 428, 429, 430,  
 431, 432, 433, 446, 448, 450,  
 453, 454, 455, 456, 457, 458,  
 459, 460, 481, 488, 518, 572,  
 576, 578, 603, 683, 706, 714,  
 720, 732, 734, 736, 737, 765,  
 806, 807, 837, 838, 860, 862,  
 873, 879, 899, 901, 905, 917,  
 919, 924, 949, 951, 953, 954,  
 983, 988, 989.  
 Düring-Owen: 28, 126, 130, 199,  
 204, 365, 458.  
 Dufour, M.: 208, 338, 368, 517, 524,  
 576, 684, 809.  
 Dufour-Wartelle: 206, 289, 455,  
 517, 519, 521.  
 Dumortier, J.: 191.  
 Dumortier-Defradas: 207, 370, 489.  
 Dumoulin, B.: 129.  
 Dupréel, E.: 438, 988, 993.  
 Durante, M.: 236.  
 Dusanic, S.: 905.  
 Easterlings, H. J.: 735.  
 Ebeling, H.: 606.  
 Edel, A.: 859.  
 Edelstein, L.: 295.  
 Edelstein-Kidd: 752.  
 Edmonds, J. M.: 607, 684, 846, 847,  
 863, 865, 866, 988.  
 Ehlers, B.: 570.  
 Ehrenberg, V.: 577, 607, 901, 902,  
 903, 904, 907, 909, 920, 950, 953,  
 954, 956.  
 Einarson, B.: 129, 362, 753.  
 Einarson-De Lacy: 599, 601.  
 Elders, L.: 705, 712, 732, 733, 734,  
 736, 738, 740.  
 Eliade, M.: 520.  
 Else, G. F.: 241, 284, 285, 288, 298.  
 Erbse, H.: 605, 817.  
 Erffa von, C. E. F.: 534.  
 Errington, R. M.: 952.  
 Evrard, E.: 156, 200, 369.  
 Fabricius, J. A.: 88, 125, 126.  
 Fahr, W.: 732.  
 Fairclough, H. R.: 487.  
 Faranda, R.: 27, 380, 405, 451.  
 Farnell, L. R.: 534.  
 Farrington, B.: 456, 991.  
 Fasce, S.: 572.  
 Fassò, G.: 754.  
 Fears, J. R.: 899.  
 Ferrero, L.: 648.  
 Ferronus, A.: 805.  
 Festa, N.: 452, 573, 917.  
 Festugière, A. J.: 233, 264, 293, 294,  
 487, 640, 731, 732, 740, 819, 860.  
 Fick, A.: 443, 483.  
 Fiehn, K.: 847, 848, 865.  
 Fillion-Lahille, J.: 310, 338, 342,  
 350, 368, 369.  
 Findlay, J. N.: 22, 115, 365, 367.  
 Finley, M. I.: 682, 758, 810.  
 Fisch, M. H.: 903.  
 Fitton, J. W.: 811, 812, 813, 815,  
 819, 820.  
 Flacelière, R.: 295, 534, 569, 571,  
 572, 573, 574.  
 Flashar, H.: 97, 199, 295, 574, 576,  
 641, 863, 1003.  
 Flickinger, R. C.: 292.  
 Flores, E.: 131.  
 Florescu, V.: 434.  
 Fluss, M.: 995.  
 Fohlen-Humbert: 311.  
 Forchhammer, J.: 126.  
 Forrest, W. G.: 687, 807.  
 Forster, B. E. S.: 576.  
 Fortenbaugh, W. W.: 292, 573.  
 Fougères, G.: 604.  
 Fowler, H. M.: 440.  
 Fox, R. L.: 901, 920, 950.  
 Fraenkel, H.: 115, 293, 580,  
 729, 991.  
 Fraisse, J. C.: 736.  
 Franchini, R.: 524.  
 Frank, E.: 709, 722, 734.

- Freeman, K.: 510, 519, 523, 524, 728, 904.  
 Freese, J. H.: 517.  
 Frère, J.: 859.  
 Frickenhaus, A.: 292.  
 Friedländer, P.: 29, 108, 109, 110, 112, 291, 298, 363, 434, 437, 439, 445, 449, 487, 568, 570, 572, 579, 635, 737, 806, 988.  
 Frisk, H.: 32, 75, 228, 233, 236, 483, 598, 605, 608, 609, 621, 624, 639, 684, 685, 761, 811, 815, 829, 866, 900, 987.  
 Fritz von, K.: 109, 234, 235, 637, 752, 947, 959, 991, 992.  
 Fritz von - Kapp: 809.  
 Fuhrmann, F.: 598, 626, 629, 641, 642, 985, 995.  
 Funaioli, G.: 28.  
 Furley-Allen: 131.  
 Fuscagni, S.: 814.  
 Gadamer, H. G.: 109, 114, 286.  
 Gaiser, K.: 22, 107, 121, 124, 128, 341, 367, 369, 568, 735.  
 Gallavotti, C.: 23, 201, 226, 251, 253, 261, 262, 264, 283, 286, 288, 290, 291, 294, 296, 297, 510, 520, 522, 523, 524, 729, 866.  
 Gamberale, L.: 124.  
 Garbarino, G.: 26, 360.  
 Garcia Yebra, V.: 226, 293.  
 Gastaldi, S.: 287.  
 Gatti, G.: 448.  
 Gauthier, R. A.: 188, 368, 859.  
 Gauthier-Jolif: 122, 156, 165, 176, 188, 200, 201, 204, 227, 285, 338, 364, 366, 368, 372, 455, 517, 521, 573, 574, 685, 727, 733, 737, 740, 754, 851, 859, 863, 866.  
 Gelzer, M.: 23.  
 Gentili, B.: 569.  
 Gercke, A.: 688.  
 Gernet, L.: 759.  
 Gernet-Boulanger: 639.  
 Gerth, K.: 459.  
 Geytenbeek, A.C.: 907.  
 Giacon, C.: 740.  
 Giancotti, F.: 119.  
 Giannantoni, G.: 23, 96, 129, 147, 206, 288, 291, 510, 523, 577, 603, 614, 637, 642, 648, 684, 755, 759, 807, 811, 816, 818, 828, 830, 862, 904, 992, 994.  
 Gigante, M.: 92, 112, 228, 230, 234, 339, 368, 451, 690, 757, 769, 815, 860, 906, 965, 979.  
 Gigante-Dorandi: 900.  
 Gigante-Schmid: 691.  
 Gigon, O.: 40, 96, 97, 104, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 116, 121, 124, 129, 130, 131, 150, 199, 227, 286, 289, 298, 323, 363, 366, 446, 450, 466, 480, 484, 516, 536, 568, 651, 683, 684, 729, 730, 807, 812, 816, 818, 819, 820, 873, 920, 925, 949, 950, 951, 993.  
 Gil, J.: 487.  
 Gill, C.: 819.  
 Gillies, M. M.: 580.  
 Giuliano, A.: 110.  
 Gladigow, B.: 115.  
 Glibert-Thirry, A.: 368.  
 Glotz, G.: 485, 685, 956.  
 Glotz-Cohen: 570, 686, 687.  
 Glotz-Roussel-Cohen: 901, 904, 952, 953.  
 Glucker, J.: 26.  
 Gnoli-Vernant: 956.  
 Goettling, G.: 651.  
 Gohlke, P.: 96, 108, 129, 603, 614, 637, 642, 755, 756, 759.  
 Goldschmidt, V.: 111, 440, 449, 857.  
 Gomme-Sandbach: 490.  
 Gomperz, H.: 516.  
 Gomperz, Th.: 109, 126, 754.  
 Goodwin, W. W.: 146, 994.  
 Goppelt, L.: 639.  
 Govaerts, S.: 369.  
 Gow-Scholfield: 146.  
 Graeser, A.: 22.  
 Griffin, M. T.: 107.

- Griffith, G. T.: 917, 953.  
 Grilli, A.: 29, 30, 131, 992.  
 Grimaldi, W. M. A.: 453.  
 Groningen van, B.A.: 521, 608.  
 Grote, G.: 126.  
 Grube, G. M. A.: 144, 145, 730.  
 Guardini, R.: 820.  
 Guazzoni Foa, V.: 522.  
 Gudeman, A.: 28, 288, 293, 297, 298.  
 Guégan, B.: 864.  
 Gulick, C. B.: 290, 640, 828, 989.  
 Gulley, N.: 114.  
 Guthrie, W. K. C.: 97, 109, 112, 122, 125, 201, 229, 435, 519, 523, 573, 575, 705, 729, 731, 733, 735, 737, 804, 813, 820, 993, 995.  
 Hackforth, R.: 109, 397, 438, 439, 440, 441, 442, 569, 571, 731, 734, 739, 820.  
 Hadot, P.: 819, 830, 838, 855.  
 Häfner, S.: 119.  
 Hager, F. P.: 109, 735.  
 Halm, K. F.: 753.  
 Hamelin, O.: 63, 117, 121.  
 Hamilton, J. R.: 916, 953, 954.  
 Hammond, M.: 110.  
 Hammond, N. G. L.: 535, 686, 807, 907, 955, 956.  
 Hanslik, R.: 814, 818.  
 Hardy, J.: 241, 285.  
 Harles, G. C.: 88.  
 Harrison, A. R. W.: 817.  
 Haslam, M. W.: 290, 291.  
 Hastings, J.: 728.  
 Havelock, E. A.: 286, 819.  
 Hegel, G. G. F.: 126.  
 Heichelheim, F. M.: 687.  
 Heine, O.: 311.  
 Heinemann, F.: 201.  
 Heinze, R.: 204, 858, 906.  
 Heitz, E.: 25, 31, 33, 63, 79, 90, 91, 94, 96, 97, 104, 105, 106, 107, 115, 117, 121, 127, 128, 146, 148, 150, 183, 190, 192, 194, 195, 207, 232, 239, 276, 279, 283, 284, 292, 297, 299, 300, 310, 312, 320, 340, 342, 347, 350, 351, 360, 404, 405, 415, 417, 445, 450, 454, 466, 483, 495, 536, 548, 555, 559, 561, 562, 568, 573, 576, 578, 603, 605, 622, 635, 649, 651, 652, 675, 688, 690, 708, 733, 738, 754, 755, 763, 807, 828, 829, 835, 836, 837, 838, 840, 841, 855, 860, 861, 876, 880, 900, 919, 920, 921, 924, 943, 951, 964, 965, 966, 987, 993.  
 Hellwig, A.: 439.  
 Helmbold, W. C.: 489.  
 Hense, O.: 139, 141, 750, 756, 757, 760, 765, 776.  
 Hercher, R.: 235, 443, 821.  
 Hermann, A.: 857.  
 Hermann, C. F.: 112, 534.  
 Hershbell, P.: 523.  
 Herter, H.: 300.  
 Herzog-Hauser, G.: 483.  
 Hester, F.: 299.  
 Hett, W. S.: 576, 992.  
 Hicks, R. D.: 173, 203, 204, 228, 230, 233, 234, 339, 368, 754, 860, 920, 950, 965.  
 Higginbotham, J.: 684.  
 Higgins, W. E.: 444, 907.  
 Hillman, J.: 296.  
 Hirsch, W.: 113.  
 Hirschfeld, G.: 829.  
 Hirzel, R.: 25, 30, 56, 63, 107, 114, 116, 118, 199, 204, 281, 300, 363, 900, 903.  
 Hobein, H.: 296, 360, 490, 574, 740.  
 Hock, R. F.: 907.  
 Hofer, U.: 145.  
 Holden, H. Ashton: 648, 863.  
 Hommel Hildebrecht: 115, 729.  
 Honigmann, E.: 234.  
 Howes, G. E.: 299.  
 Howie-Innocenti: 987.  
 Howland, R. L.: 439.  
 Hubbell, H. M.: 23, 455.  
 Hubert, C.: 993.  
 Hülsen, Ch.: 231.  
 Hug, A.: 635.

- Huftsch, Fr.: 732.  
 Humbert, J.: 29, 522, 642, 816, 818, 820.  
 Hunger, H.: 683.  
 Huxley, G. L.: 814.  
  
 Ieraci Bio, A. M.: 145.  
 Innocenti, P.: 989.  
 Ioppolo, M.: 205, 579.  
 Irwin, T.: 205.  
 Isnardi Parente, M.: 109, 204, 363, 445, 459, 598, 599, 636, 690, 737, 857, 858, 904, 905, 906, 989, 991.  
 Ivanka, von E.: 936-942, 957.  
  
 Jacoby, F.: 145, 229, 230, 299, 300, 788, 814, 902.  
 Jaeger, W.: 28, 29, 39, 67, 79, 91, 95, 108, 109, 110, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 150, 198, 241, 271, 285, 287, 297, 298, 320, 330, 332, 362, 365, 366, 429, 438, 448, 450, 451, 460, 470, 485, 516, 574, 636, 686, 708, 729, 734, 735, 739, 758, 765, 779, 837, 838, 858, 860, 862, 877, 900, 901, 905, 906, 925, 936, 942, 951, 956, 990.  
 Jan von, K.: 604, 815.  
 Jannone, A.: 25, 81, 119, 123, 859.  
 Jeanmaire, H.: 296, 570, 729.  
 Jebb, R. C.: 291, 448, 576, 830.  
 Jensen, C.: 489, 678, 683.  
 Jisseling, S.: 517.  
 Joel, K.: 818.  
 Joly, R.: 860.  
 Jones, C. P.: 598, 995.  
 Jowett, B.: 113.  
 Jürss, F.: 993.  
  
 Kahn, Ch. H.: 441, 994.  
 Kahrstedt, U.: 455.  
 Kaibel, G.: 111, 232, 251, 290, 518, 608, 728.  
 Kalbfleisch, K.: 125.  
  
 Kantelhardt, A.: 453.  
 Karsten, S.: 249, 288, 736.  
 Kassel, R.: 573, 576.  
 Keil, B.: 943.  
 Kennedy, G.: 434, 435, 442, 443, 459, 525.  
 Kenny, A. K.: 202, 859.  
 Kerényi, C.: 576, 638, 639.  
 Keuls, E.: 232.  
 Kier, H.: 490.  
 Kiessling-Wilamowitz von: 572.  
 King, J. E.: 311.  
 Kinkel, G.: 228.  
 Kirchner, J.: 443, 494.  
 Kitto, H. D. F.: 485, 730.  
 Klassen, W.: 821.  
 Kleberg, T.: 115.  
 Klebs, E.: 752.  
 Kleingünther, A.: 991.  
 Klotz, A.: 683, 684.  
 Knaack, G.: 229, 535.  
 Knox, B. M.: 286.  
 Kock, T.: 636, 847, 863, 865.  
 Körte, A.: 457, 690, 864, 866.  
 Kötting, B.: 902.  
 Kolf van der, M. C.: 235.  
 Koyré, A.: 111, 200.  
 Krabinger, H. G.: 708.  
 Krämer, H.: 111, 169, 203, 341, 367, 369, 718, 736, 857.  
 Kraus, W.: 458.  
 Kroll, W.: 23, 24, 26, 235, 293, 360, 366, 437, 522, 534, 552, 569.  
 Kromayer-Veith: 814.  
 Kühlewein H.: 607.  
 Kühn, C. G.: 641.  
 Kuhn, H.: 109.  
 Kumaniecki, K. F.: 23, 25, 26, 118, 119, 873.  
 Kurylowitz, J.: 621.  
 Kytzler, B.: 24, 119.  
  
 Laborerie, J.: 110.  
 La Magna, G.: 435.  
 Lameere, W.: 732.



- Lamer, H.: 580.  
 Lana, I.: 638, 903, 988, 993.  
 Lanata, G.: 112, 295, 299.  
 Lang, C.: 983.  
 Lanza, D.: 234.  
 Laqueur, R.: 299, 865, 902.  
 Lasserre, Fr.: 568, 571.  
 Lauer-Picard: 988.  
 Laurenti, R.: 36, 37, 57, 65, 75, 105,  
 121, 129, 160, 196, 200, 201, 203,  
 255, 289, 312, 366, 371, 394, 434,  
 441, 444, 476, 489, 490, 507, 570,  
 575, 625, 682, 687, 689, 691, 729,  
 731, 763, 807, 808, 818, 832, 836,  
 837, 838, 840, 907, 917, 957,  
 994, 999.  
 Lausberg, H.: 439.  
 Lazzati, G.: 131.  
 Le Blond, J. M.: 765.  
 Leemans, E. A.: 460.  
 Leisegang, H.: 366.  
 Lenschau, Th.: 449.  
 Leo, Fr.: 448.  
 Léonard, J.: 682, 859.  
 Lesky, A.: 144, 235, 295, 299, 456,  
 730, 758, 865.  
 Leszl, W.: 29, 287.  
 Leutsch von, E. L.: 598.  
 Leutsch-Schneidewin: 575.  
 Lévêque, P.: 686, 761.  
 Levi, A.: 371, 435, 436, 517,  
 907, 988.  
 Levi, M. A.: 448, 686, 953.  
 Levy-Bruhl, L.: 807.  
 Liddell-Scott: 32, 236, 370, 510,  
 523, 639, 656, 657, 828, 949.  
 Lieberg, G.: 857.  
 Lindschog-Ziegler: 684.  
 Lippert, J.: 943, 958.  
 Littré, E.: 640.  
 Lloyd, A. C.: 441.  
 Lloyd, G. E. R.: 202, 434, 441, 521,  
 522, 732.  
 Lobel-Page: 988.  
 Lo Cascio, E.: 228.  
 Lodge, R. C.: 110.  
 Loenen, D.: 805, 808.  
 Long, A. A.: 26, 691.  
 Long, H. S.: 230, 234, 339, 368,  
 450, 861.  
 Longo, O.: 705, 732, 733, 738.  
 Longo, V.: 812.  
 Loraux, N.: 806.  
 Loriaux, R.: 114, 804, 812, 820.  
 Lossau, M.: 414, 446, 453, 454.  
 Louis, P.: 809.  
 Lucas, D. W.: 22, 283, 286, 287,  
 288, 293, 295, 297.  
 Luccioni, J.: 110, 444.  
 Luck, G.: 638.  
 Lugarini, L.: 518, 525, 750.  
 Luzac, J.: 782, 811.  
 Lynch, J. P.: 131, 995.  
 Maas, P.: 235, 580, 828, 864, 866.  
 Maccioni, L.: 437.  
 Mackendrik, P.: 686.  
 Maddalena, A.: 518.  
 Madvig, J. N.: 828.  
 Maier, H.: 128, 234, 290, 446,  
 574, 807.  
 Mansion, A.: 364.  
 Mansion, S.: 365, 858.  
 Mansuelli, G. A.: 535.  
 Manuli-Vegetti: 576.  
 Marchesi, C.: 369.  
 Marcovich, M.: 289, 605, 994.  
 Marinone, N.: 25, 361.  
 Maritain, J.: 819.  
 Marrou, H. I.: 448, 570, 573.  
 Martano, G.: 296, 441, 518, 519.  
 Martha, J.: 360, 361.  
 Martin, J.: 145, 448, 518, 519, 522,  
 571, 902.  
 Martin, V.: 904.  
 Martinazzoli, F.: 371.  
 Martini, E.: 120, 144.  
 Marx, Fr.: 27.  
 Masaracchia, A.: 758.  
 Massa Positano, L.: 598, 863.  
 Mathieu, G.: 445, 448, 449, 450.  
 Mathieu-Brémond: 107, 448, 459,  
 574, 902, 903, 906, 951.

- Mathieu-Haussoullier: 361.  
 Mau, J.: 451, 603.  
 Mayhoff, C.: 610.  
 Mazzarino, S.: 924, 951.  
 Mc Dowell, J.: 108, 112.  
 Mc Mahon, A. P.: 283.  
 Meattini, V.: 436.  
 Méautis, G.: 809.  
 Meier, P. J.: 294.  
 Meillet, A.: 110.  
 Meillier, C.: 580.  
 Meineke, A.: 251, 863.  
 Meiser, C.: 146, 203, 738.  
 Mensching, E.: 231, 251.  
 Merguet, H.: 25, 117, 201, 202, 311, 688, 689, 734.  
 Méridier, L.: 449, 806.  
 Merlan, Ph.: 105, 456, 858, 860, 900, 903, 906.  
 Mess von, A.: 790, 815, 816.  
 Meunier, Fr.: 32, 120.  
 Meyer, K.: 487.  
 Mignucci, M.: 516, 764.  
 Mikkola, E.: 957.  
 Miller, H. jr.: 364.  
 Milns, R. D.: 953.  
 Minar-Sandbach-Helmbold: 994.  
 Mireaux, E.: 485.  
 Mitchel, F.: 956.  
 Momigliano, A.: 127, 446, 814, 815, 956.  
 Mondolfo, R.: 130, 486, 991, 992, 994 (vedi pure Zeller-Mondolfo).  
 Montanari, E.: 757.  
 Montoneri, L.: 366, 464.  
 Montuori, M.: 114, 435.  
 Moraux, P.: 24, 25, 33, 34, 85, 96, 104, 105, 106, 108, 115, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 145, 146, 151-156, 165, 167, 168, 187, 194, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 208, 242, 283, 284, 285, 297, 299, 315, 323, 339, 340, 360, 361, 363, 366, 368, 369, 372, 373, 425, 446, 450, 454, 455, 456, 458, 460, 466, 516, 517, 536, 568, 614, 633, 637, 642, 649, 682, 684, 690, 705, 733, 734, 736, 738, 739, 807, 835, 861, 862, 866, 877, 900, 919, 925, 936, 949, 951, 954, 957, 964, 967, 993.  
 Moraux-Harlfinger: 207.  
 Moraux-Wiesner: 684.  
 More, P. E.: 366.  
 Moreau, J.: 23, 122, 487, 525, 573, 604, 731, 815.  
 Morpurgo Tagliabue, G.: 287, 521, 738, 762.  
 Morrow, G. R.: 156, 199, 458, 905.  
 Motto, A. L.: 368, 369.  
 Moutsopoulos, E.: 110, 730.  
 Müller, B. A.: 638.  
 Müller, C.: 229, 230, 231, 299, 300, 548, 573, 604, 865.  
 Müller, C. F. W.: 30, 198, 668.  
 Müller, G.: 365.  
 Münscher, K.: 446, 450.  
 Münzer, Fr.: 119, 310.  
 Müri, W.: 525, 526.  
 Mugler, C.: 202.  
 Muhsin Mahdi: 105.  
 Mulgan, R. G.: 200.  
 Murphy, N. R.: 294.  
 Murray, G.: 730.  
 Murray, O.: 525, 953.  
 Mutschmann, H.: 122, 451.  
 Mylonas, G. E.: 608.  
 Narain, A. K.: 956.  
 Nardo, D.: 371.  
 Natorp, P.: 128, 234, 289, 290, 485.  
 Nauck, A.: 179, 233, 455, 576, 599, 605, 652, 760, 764, 807.  
 Navarre, O.: 656, 685, 830.  
 Nestle, W.: 436, 477, 486, 488, 728, 729, 992.  
 Newiger-Seyffert: 366.  
 Newman, W. L.: 202, 361, 373, 571, 808, 809, 866, 990.  
 Nicolai, W.: 146.  
 Nilsson, M. P.: 293, 296, 605, 728, 729, 730, 731.  
 Nissen, H.: 943.  
 Nonvel Pieri, S.: 24, 205.  
 Norcio, G.: 63, 117.

- Norden, E.: 110, 291, 521.  
 Norlin, G.: 903.  
 Novotny, Fr.: 572.  
 Nuyens, F.: 153, 199, 207, 736, 858.  
  
 Oberhummer, E.: 950.  
 O'Brien, D.: 520.  
 Obst, E.: 231.  
 Oehler, J.: 907.  
 Ogle, W.: 576.  
 Oksala, T.: 288.  
 Olck, Fr.: 608.  
 Oldfather, W. A.: 580.  
 Olivieri, A.: 254, 292.  
 Ollier, F.: 110, 444, 450.  
 Oltramare, P.: 369.  
 Oswiecimski, S.: 31.  
 Owen, G. E. L.: 366, 859.  
 Owen, J.: 366.  
  
 Paci, E.: 524.  
 Pagliaro, A.: 203, 638, 761, 952.  
 Paise, J. M.: 440.  
 Paladino, V.: 118.  
 Panagiotou, S.: 438.  
 Pangle, T. L.: 366.  
 Pape, W.: 484.  
 Paratore, E.: 690.  
 Parry, R. D.: 438.  
 Parthey, G.: 312.  
 Patterson, R. L.: 440.  
 Patzer, A.: 114.  
 Pauly, der Kleine, P.: 107.  
 Pavan, M.: 905.  
 Pease, R. Stanley: 734.  
 Pelletier, F. J.: 438.  
 Pelletier-King Farlow: 438.  
 Pépin, J.: 32, 96, 709, 710, 713, 717,  
 719, 721, 722, 725, 728, 733, 734,  
 737, 797, 811, 818.  
 Perelman-L. A. Tyteca: 442, 453.  
 Perrotta, G.: 292, 730.  
 Pertusi, A.: 729.  
 Pesce, D.: 23, 144, 226, 294, 435,  
 988, 989.  
 Peterson: 27.  
  
 Pettazzoni, R.: 295, 733.  
 Pfeiffer, R.: 227, 285, 297, 437.  
 Pfister, F.: 599.  
 Philippe, M. D.: 573.  
 Philippson, R.: 63, 116, 118, 119,  
 208, 360, 857.  
 Piétra, R.: 517.  
 Pirotta, A. M.: 373, 517.  
 Pistelli, E.: 323.  
 Plebe, A.: 434, 436, 452, 453, 736.  
 Plezia, M.: 104, 105, 106, 107, 108,  
 109, 121, 124, 193, 208, 652, 683,  
 878, 882, 886, 898, 900, 901, 905,  
 916, 921, 923, 924, 936, 942-948,  
 949, 950, 951, 955, 958.  
 Podlecki, A. J.: 758.  
 Pötscher, W.: 618, 639.  
 Pohlenz, M.: 205, 286, 344, 368,  
 370, 486, 487, 903, 907.  
 Pohlenz-Westman: 599.  
 Positano-Holwerda-Koster: 863.  
 Pouilloux, J.: 606.  
 Poupard, P.: 990.  
 Praechter, K.: 124.  
 Premerstein von, A.: 25.  
 Preuss, S.: 902.  
 Pridik, E.: 924, 943, 951.  
 Prinz, F.: 534.  
 Pritchett, W. K.: 443.  
 Pucci, P.: 441.  
 Pugliese Carratelli, G.: 956.  
  
 Rabbow, P.: 371.  
 Rabinowitz, A.: 130, 131.  
 Rackham, H.: 361, 684, 736, 737.  
 Radermacher, L.: 144, 145, 454.  
 Radermacher-Buchheit: 380.  
 Radet, G.: 929, 952.  
 Radici Colace, P.: 682.  
 Raeder, H.: 112, 113.  
 Rahn, H.: 27, 380, 452.  
 Randall, J. H.: 518.  
 Rausch, A.: 682.  
 Reale, G.: 203, 365, 436, 517, 520,  
 525, 526, 654, 684, 729, 737.  
 Rees, D. A.: 172, 173, 204, 209.

- Regenbogen, O.: 361, 368, 483, 579, 685, 900.  
 Reid, J.: 360.  
 Reinach-Puech: 235.  
 Reinhardt, K.: 752.  
 Reisk, Jo. J.: 981, 984.  
 Reitzenstein, R.: 638.  
 Renehan, R.: 338, 368.  
 Repici, L.: 684.  
 Reverdin, O.: 367.  
 Reynen, H.: 570.  
 Rhodes, P. J.: 361.  
 Richards, G.: 753.  
 Ridley, R. T.: 815.  
 Riedinger, J. C.: 575.  
 Riginos, A. Swift: 111, 298, 572.  
 Riondato, E.: 682.  
 Riposati, B.: 25, 518, 521.  
 Rist, J. M.: 435, 573, 678, 691, 861.  
 Ritter, C.: 111, 436, 574.  
 Ritter-Preller: 126.  
 Rivaud, A.: 442, 991.  
 Rivier, A.: 730.  
 Robin, L.: 109, 111, 117, 151, 199, 438, 440, 571, 573, 635, 820, 905.  
 Robinson, R.: 362, 863.  
 Rocci, L.: 510, 523.  
 Rodewald, C.: 686.  
 Rohden von, P.: 451.  
 Rolin, G.: 118.  
 Romagnoli, E.: 256.  
 Roscher, W. H.: 534.  
 Rose, V.: 22, 33, 36, 67, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 104, 105, 106, 117, 120, 124, 126, 127, 128, 148, 149, 150, 172, 183, 193, 195, 197, 198, 200, 203, 206, 208, 232, 238, 239, 251, 273, 276, 279, 281, 284, 290, 297, 298, 299, 300, 310, 312, 313, 337, 339, 340, 342, 369, 405, 415, 417, 418, 445, 450, 454, 455, 456, 465, 467, 483, 484, 495, 501, 516, 534, 536, 548, 562, 568, 573, 599, 603, 606, 611, 614, 626, 632, 635, 637, 638, 641, 650, 651, 665, 674, 682, 683, 706, 707, 708, 733, 736, 738, 751, 763, 764, 781, 807, 811, 814, 818, 835, 836, 838, 855, 856, 861, 875, 876, 877, 879, 882, 899, 908, 919, 921, 924, 925, 943, 949, 951, 964, 966, 967, 980, 987, 993.  
 Ross, W. D.: 10, 22, 29, 32, 33, 36, 37, 56, 84, 91, 93, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 111, 120, 128, 129, 130, 147, 149, 160, 170, 174, 197, 198, 200, 204, 205, 206, 230, 232, 239, 251, 255, 276, 279, 284, 285, 290, 291, 292, 298, 299, 300, 310, 313, 314, 318, 319, 327, 333, 334, 337, 342, 353, 364, 365, 367, 380, 405, 417, 426, 435, 436, 438, 446, 448, 454, 456, 467, 483, 489, 495, 525, 534, 537, 548, 562, 568, 573, 577, 578, 603, 606, 609, 614, 629, 636, 637, 639, 651, 682, 691, 708, 710, 711, 712, 713, 722, 724, 730, 732, 733, 735, 736, 739, 750, 753, 754, 755, 759, 763, 764, 765, 766, 773, 777, 809, 810, 828, 830, 833, 836, 837, 838, 852, 856, 858, 860, 861, 882, 901, 905, 916, 919, 921, 943, 966, 967, 980, 983, 987, 991, 993, 999.  
 Rossbach, O.: 107.  
 Rossetti, L.: 290, 435, 636.  
 Rossi, L. E.: 635.  
 Rostagni, A.: 201, 226, 232, 234, 240, 242, 245, 251, 261, 262, 263, 264, 266, 278, 280, 284, 285, 287, 289, 291, 294, 296, 300, 312, 340, 342, 360, 369, 518.  
 Roussel, P.: 570, 574.  
 Ruch, M.: 31, 63, 111, 112, 115, 116, 117, 119.  
 Ruggiu, L.: 522.  
 Runciman, W. G.: 441.  
 Russo, A.: 442, 451, 453, 654, 685.  
 Ryle, G.: 124, 524, 859.  
 Rzchiladze, R.: 901.  
 Sacerdoti, N.: 370.  
 Sachau, E.: 876.

- Saffrey, H. D.: 22.  
 Sainati, V.: 203, 738.  
 Sambursky, S.: 731.  
 Sandbach, F. H.: 146, 757, 805, 806, 810.  
 Sbordone, F.: 241, 280, 285.  
 Scarcella, A. M.: 485.  
 Scarpat, A.: 369.  
 Schachermeyr, F.: 454, 901, 907, 953.  
 Schaefer, H.: 905.  
 Schaerer, R.: 820.  
 Schanz-Hosius: 24, 118.  
 Schenkl, H.: 30, 125, 209, 292, 295, 460, 477, 484, 488.  
 Scherling, K.: 236.  
 Schiavone, M.: 569, 572.  
 Schlemm, A.: 370.  
 Schmid, W.: 231.  
 Schmid-Stählin: 109, 228, 231, 233, 286, 291, 292, 434, 568, 635, 816, 818, 847, 865.  
 Schmidt, E. G.: 144.  
 Schmidt, H.: 367, 372, 525, 728, 738.  
 Schmidt, L.: 573, 728, 808.  
 Schmidt, O. E.: 872.  
 Schmidt, P. Lebrecht: 63, 116.  
 Schneider, K.: 209, 866.  
 Schneider, O.: 145.  
 Schoeffer von, V.: 813.  
 Schroeder, O.: 235.  
 Schüttrumpf, E.: 183, 184, 206.  
 Schuhl, P. M.: 96, 112, 129, 364, 520, 683, 684, 690, 734, 736, 739, 750, 754, 807, 811, 818, 830, 857, 862, 866, 905, 969, 988, 993, 994.  
 Schultz, H.: 105.  
 Schulz, W.: 114.  
 Schwartz, E.: 229, 578.  
 Schweighaeuser, I.: 610, 640, 817, 828, 829, 864.  
 Schwyzer, E.: 29, 569.  
 Sealey, R.: 687.  
 Segal, Ch. P.: 522.  
 Selem, A.: 63, 64, 117.  
 Severus von, E.: 728, 729.  
 Shackleton Bailey, D. R.: 27, 63, 116.  
 Sheppard, A. D. R.: 261, 294.  
 Shorey, P.: 112, 113, 114.  
 Sichirollo, L.: 517, 525, 955.  
 Sichirollo-Venturi Ferriolo: 129.  
 Sider, D.: 228.  
 Sigerist, E.: 608.  
 Sillitti, G.: 737.  
 Sinclair, T. A.: 364, 754, 907.  
 Skemp, J. B.: 364, 440, 904.  
 Snell, B.: 521, 608, 756.  
 Sodano, A. R.: 296, 298.  
 Solmsen, F.: 229, 243, 286, 414, 418, 446, 450, 452, 453, 455, 518, 525, 729, 734.  
 Sonnet, P.: 25.  
 Souilhé, J.: 145, 730.  
 Spaldingius, G. L.: 452.  
 Spengel, von L.: 120, 675.  
 Sprague, R. Kent: 905.  
 Stähelin, F.: 813.  
 Stahr, A.: 81, 123.  
 Stark, R.: 96, 310, 320, 323, 332, 362, 366, 458, 490.  
 Starr, C. G.: 904.  
 Steckel, H.: 690, 691, 989, 991, 992.  
 Stefanini, L.: 46, 109, 112, 437, 440.  
 Stegemann, W.: 292, 484.  
 Stein, A.: 360.  
 Steinschneider, M.: 943.  
 Stengel, P.: 638, 728.  
 Stenzel, J.: 111, 114, 235, 290, 294, 371, 484, 571, 812, 820, 821, 857.  
 Stern, S. M.: 959.  
 Stickney, A.: 648.  
 Straaten van, M.: 819.  
 Strauss, L.: 731.  
 Strömberg, R.: 483.  
 Sturz, F. W.: 230.  
 Sudhaus, S.: 313, 451, 455, 678, 956.  
 Susemihl, F.: 32, 120, 204, 737, 934, 943.  
 Swoboda, A.: 443, 579, 813.  
 Szlezák, T. A.: 684.  
 Taran, L.: 111.

- Tarn, W. W.: 904, 908, 952, 953, 954.  
 Tatakis, B. N.: 688.  
 Tatarkiewicz, W.: 287, 487.  
 Taylor, A. E.: 108, 109, 397, 435, 442, 446, 447, 792, 812, 813, 816, 818, 904.  
 Terzaghi, N.: 733.  
 Testard, M.: 648, 668.  
 Theiler, W.: 368.  
 Thesleff, H.: 444.  
 Thillet, P.: 96, 444, 450, 452, 651, 652, 675, 690, 958.  
 Thomas, K. B.: 688.  
 Thomas, W.: 89, 117, 126.  
 Thomson, G.: 729, 810, 812, 991.  
 Thurot, C.: 125, 452.  
 Timpanaro Cardini, M.: 436, 520, 754, 816.  
 Torstrik, A.: 126.  
 Toutain, J.: 488, 758.  
 Traglia, A.: 26, 288, 510, 522, 523.  
 Trendelenburg, F. A.: 204.  
 Treu, M.: 486.  
 Treves, P.: 812.  
 Tricot, J.: 32, 120, 121, 206, 373, 458, 705, 733, 990.  
 Tumarkin, A.: 286.  
 Turner, E. G.: 289.  
 Tyrrell-Purser: 310, 872.  
 Ueberweg-Praechter: 107, 126.  
 Unger, G. F.: 230.  
 Untersteiner, M.: 22, 31, 109, 115, 128, 129, 234, 235, 241, 285, 289, 293, 299, 486, 494, 518, 520, 522, 526, 732, 735, 754, 755, 988, 990, 992, 993.  
 Usener, H.: 111, 312, 489, 598, 599, 608, 612, 622, 636, 691, 862, 968, 989, 992.  
 Usher, S.: 459.  
 Utčenco, S. L.: 873.  
 Utermöhlen, O.: 287.  
 Vahlen, I.: 291.  
 Valgimigli, M.: 113, 226, 297, 804, 820.  
 Valk van der, M.: 605, 608, 637.  
 Vanier, J.: 859.  
 Varwig, F. R.: 27.  
 Vegetti, M.: 200, 810, 991.  
 Verbeke, G.: 28, 156, 199, 201, 207.  
 Verdenius, J.: 295, 738, 740, 755.  
 Vernant, J. P.: 640.  
 Vetta, M.: 578, 580.  
 Viano, C. A.: 519, 520.  
 Vicaire, P.: 520, 569, 637.  
 Victorius, P. (P. Vettori): 774, 809.  
 Vitali, R.: 516.  
 Vlastos, Gr.: 573, 859, 993.  
 Vogt, J.: 752.  
 Vuillemin, J.: 732.  
 Vuillemin-Diem: 684.  
 Wace-Stubbings: 485.  
 Wachsmuth, C.: 367, 638, 994.  
 Wachsmuth-Hense: 578.  
 Wade-Gery, H. T.: 229, 299.  
 Waitz, T.: 452, 517, 524.  
 Wallies, M.: 524.  
 Walz, C.: 113.  
 Walzer, R.: 91, 97, 128, 310, 313, 708, 733, 837, 838, 858, 862, 994.  
 Wartelle, A.: 31, 32, 233, 289, 380, 519, 524, 576, 684, 902.  
 Waser, O.: 569, 571, 815.  
 Watson, S.: 27.  
 Wehrli, F.: 23, 115, 116, 144, 229, 230, 284, 292, 299, 368, 370, 371, 483, 485, 488, 519, 535, 538, 560, 565, 566, 567, 569, 573, 575, 577, 578, 579, 580, 599, 601, 602, 603, 604, 688, 789, 790, 792, 811, 814, 815, 816, 818, 861, 865, 866, 900, 987, 995.  
 Weil, R.: 156, 158, 199, 200, 201, 320, 323, 361, 362, 363, 456, 517, 637, 779, 807, 810, 877, 878, 894, 896, 897, 900, 903, 919, 926, 936, 937, 949, 951, 956, 957.

- Weische, A.: 115.  
Weissbach, F. H.: 828.  
Weisweiler, M.: 578.  
Welcker, F. G.: 283.  
Welles, B.: 952.  
Wellmann, E.: 126.  
Wellmann, M.: 828.  
Wendel, C.: 578.  
Wendland, P.: 606.  
Wentzel, G.: 232.  
Wersdörfer, H.: 448.  
West, T. G.: 820.  
Wieland, W.: 81, 123.  
Wilamowitz von, U.: 43, 110, 286,  
291, 298, 484, 510, 523, 534, 573,  
636, 731, 806, 845, 846, 847, 848,  
864, 865, 880, 901.  
Wilcken, U.: 899, 903, 906, 908,  
952, 954.  
Wilke, C.: 193, 208.  
William, I.: 29.  
Wilpert, P.: 88, 97, 126, 128, 129,  
130, 287.  
Wilson, N. G.: 988.  
Wimmer, F.: 57, 115, 352, 560, 564,  
565, 566, 579, 601, 604, 605, 606,  
619, 635, 861, 862, 900.  
Windelband, W.: 126.  
Winstedt, E. O.: 63, 116.  
Wisniewski, B.: 118.  
Wolf, J. Ch.: 805.  
Woodbury, L.: 758, 812, 813, 816,  
817, 818.  
Wünsch, R.: 652, 683.  
Wytttenbach, D.: 602, 752, 753, 916,  
980, 993.  
Xylander-Stephanus-Reiskius: 993.  
Yon, A.: 118.  
Zadro, A.: 79, 122, 609.  
Zafitropulo, J.: 300, 510, 521, 523.  
Zanatta, M.: 205.  
Zekl, H. G.: 29, 108.  
Zeller, E.: 63, 107, 117, 121, 126,  
199, 455, 490, 738, 739, 812, 815,  
816, 836, 837, 861, 862, 891.  
Zeller-Mondolfo: 204, 230, 296,  
520, 526, 729, 858, 906, 991, 994.  
Zeyl, D. J.: 857.  
Zetzel, J. E. G.: 119.  
Ziegler, K.: 144, 577, 598, 599, 805.  
Zoepffel, R.: 687.  
Zwicker, J.: 683.

# INDICE SOMMARIO

## I «DIALOGHI» DI ARISTOTELE

### TOMO I

|   |     |         |
|---|-----|---------|
| INTRODUZIONE  | pp. | 1-131   |
| Testimonianze   | p.  | 2       |
| 1. I «dialoghi» di Aristotele nei cataloghi di Diogene Laerzio, dell'Anonimo, di Tolomeo. | p.  | 33      |
| 2. Il dialogo platonico   | p.  | 41      |
| 3. Il dialogo aristotelico.   | p.  | 55      |
| 4. I «dialoghi» e i logoi essoterici  | p.  | 74      |
| 5. La presente raccolta di frammenti: criteri, consistenza, limiti                        | p.  | 88      |
| NOTE  | p.  | 104     |
| <br>  |     |         |
| ΚΑΠΙΤΟΛΟ Ι - ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ   | pp. | 133-209 |
| Testimonianze e frammenti   | p.  | 134     |
| 1. I frammenti del περί δικαιοσύνης.  | p.  | 148     |
| 2. Tentativi di interpretazione del dialogo   | p.  | 149     |
| 3. La ricostruzione del Moraux  | p.  | 151     |
| 4. La giustizia in sé: giustizia naturale, totale, particolare                            | p.  | 157     |
| 5. La giustizia soggettiva: il problema dell'anima: il fr. 5                              | p.  | 169     |
| 6. I fr. 2, 3, 4.   | p.  | 176     |
| 7. Il fr. 1. Conclusione  | p.  | 182     |
| 8. Frammenti di sede incerta: fr. Ia, Ib, Ic; fr. 2, fr. 3, fr. 4                         | p.  | 190     |
| NOTE  | p.  | 198     |
| <br>  |     |         |
| ΚΑΠΙΤΟΛΟ ΙΙ - ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ  | pp. | 211-300 |
| Testimonianze e frammenti   | p.  | 212     |
| 1. Il Περί ποιητών di Aristotele  | p.  | 237     |



|  |             |
|--|-------------|
| 2. Ipotesi sulla composizione dello scritto e rapporti con la <i>Poetica</i> .....   | p. 240      |
| 3. La trattazione della mimesi .....   | p. 247      |
| 4. Contro la condanna platonica della poesia: la catarsi delle passioni .....        | p. 258      |
| 5. Il II libro del <i>περὶ ποιητῶν</i> .....   | p. 270      |
| 6. I fr. 8 e 9 e il III libro del <i>περὶ ποιητῶν</i> .....                          | p. 273      |
| 7. I fr. 2a, 2b, 2c .....  | p. 276      |
| 8. Conclusione .....   | p. 280      |
| NOTE .....   | p. 283      |
| <br>   |             |
| CAPITOLO III - ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ .....   | pp. 301-373 |
| Testimonianze e frammenti .....  | p. 302      |
| 1. La ricostruzione del <i>Politico</i> .....  | p. 312      |
| 2. La testimonianza di Cicerone .....  | p. 314      |
| 3. Il frammento 2 .....  | p. 323      |
| 4. I frammenti d'incerta sede .....  | p. 337      |
| NOTE .....   | p. 360      |
| <br>   |             |
| CAPITOLO IV - ΓΡΥΛΛΟΣ Η ΠΕΡΙ ΠΗΤΟΡΙΚΗΣ .....   | pp. 375-460 |
| Frammenti .....  | p. 376      |
| 1. La retorica in Platone .....  | p. 381      |
| 2. Il <i>Grillo</i> e la polemica con Isocrate .....                                 | p. 398      |
| 3. Problemi relativi al <i>Grillo</i> : le altre opere retoriche di Aristotele ..... | p. 404      |
| 4. Significato del <i>Grillo</i> : la reazione della scuola isocratea .....          | p. 420      |
| NOTE .....   | p. 434      |
| <br>   |             |
| CAPITOLO V - ΝΗΡΙΝΘΟΣ .....  | pp. 461-490 |
| La testimonianza di Temistio .....   | p. 462      |
| 1. Il dialogo e la sua identificazione .....   | p. 465      |
| 2. L'impianto e la collocazione: natura e filosofia .....                            | p. 468      |
| NOTE .....   | p. 483      |
| <br>   |             |
| CAPITOLO VI - ΣΟΦΙΣΤΗΣ .....   | pp. 491-526 |
| Frammenti .....  | p. 492      |
| 1. Aristotele e la sofistica .....   | p. 495      |
| 2. Empedocle e la retorica .....   | p. 500      |
| 3. Zenone e la dialettica .....  | p. 512      |
| NOTE .....   | p. 516      |

## TOMO II

|   |             |
|---|-------------|
| CAPITOLO VII - ΕΡΩΤΙΚΟΣ   | pp. 527-580 |
| Frammenti   | p. 528      |
| 1. Il logos erotikos: valenza dell'espressione  | p. 536      |
| 2. Accenni all'eros in Aristotele   | p. 545      |
| 3. I frammenti dell' <i>Erotico</i>   | p. 552      |
| 4. Gli «erotikoi logoi» nel Peripato  | p. 563      |
| NOTE  | p. 568      |
| CAPITOLO VIII - ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Η ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ  | pp. 581-642 |
| Testimonianze e frammenti   | p. 583      |
| 1. Il «Simposio o sull'ebbrezza»  | p. 611      |
| 2. I frammenti «storici»  | p. 614      |
| 3. I frammenti «scientifici»  | p. 622      |
| 4. Conclusione  | p. 633      |
| NOTE  | p. 635      |
| CAPITOLO IX - ΠΕΡΙ ΠΛΟΥΤΟΥ  | pp. 643-692 |
| Frammenti   | p. 644      |
| 1. Il περί πλούτου  | p. 649      |
| 2. Il frammento 1   | p. 653      |
| 3. Il frammento 2   | p. 664      |
| 4. Il frammento 3   | p. 673      |
| NOTE  | p. 682      |
| CAPITOLO X - ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ   | pp. 693-740 |
| Frammento   | p. 694      |
| 1. Osservazioni sulla preghiera nel mondo greco   | p. 696      |
| 2. Collocazione storica del frammento di Simplicio  | p. 701      |
| 3. Le interpretazioni del frammento   | p. 707      |
| 4. Premesse per una ricostruzione   | p. 710      |
| 5. Analisi del frammento  | p. 715      |
| 6. Conclusione  | p. 723      |
| NOTE  | p. 728      |
| CAPITOLO XI - ΠΕΡΙ ΕΥΓΕΝΕΙΑΣ  | pp. 741-821 |
| Frammenti   | p. 742      |
| 1. La concezione della nobiltà nella società greca: filoaristocratici e antiaristocratici | p. 767      |
| 2. La posizione di Aristotele   | p. 770      |
| 3. Il frammento 4   | p. 781      |
| NOTE  | p. 805      |

|  |              |
|--|--------------|
| <b>CAPITOLO XII - ΠΕΡΙ ΗΔΟΝΗΣ</b>  | pp. 823-866  |
| Frammenti .....  | p. 824       |
| 1. Il tema del piacere nell'Academia e nel Peripato .....                                | p. 831       |
| 2. Il περί ἡδονῆς di Aristotele .....  | p. 835       |
| 3. Filosseno .....   | p. 841       |
| NOTE .....   | p. 857       |
| <br>   |              |
| <b>CAPITOLO XIII - ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ</b>  | pp. 867-909  |
| Testimonianze e Frammenti .....  | p. 868       |
| 1. Il περί βασιλείας: opinioni sulla consistenza dello scritto .....                     | p. 874       |
| 2. I frammenti del περί βασιλείας: natura e occasione dell'operetta .....                | p. 879       |
| 3. Rapporti del περί βασιλείας con <i>Pol.</i> III, 14-16 e col <i>de regimine</i> ..... | p. 894       |
| NOTE .....   | p. 899       |
| <br>   |              |
| <b>CAPITOLO XIV - ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Η ΥΠΕΡ ΑΠΟΙΚΙΩΝ</b>   | pp. 911-959  |
| Testimonianza e frammenti di sede incerta .....  | p. 912       |
| 1. Il titolo: consistenza e natura dell'opera .....                                      | p. 919       |
| 2. Il problema dei coloni e lo scritto aristotelico .....                                | p. 928       |
| 3. La teoria dell'Ivanka .....   | p. 936       |
| 4. Il <i>de regimine</i> e l' <i>Alessandro</i> .....                                    | p. 942       |
| NOTE .....   | p. 949       |
| <br>   |              |
| <b>CAPITOLO XV - ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ</b>   | pp. 961-995  |
| Frammenti .....  | p. 962       |
| 1. Il περί παιδείας .....  | p. 966       |
| 2. Il fr. 2 .....  | p. 967       |
| 3. Il fr. 1 .....  | p. 980       |
| NOTE .....   | p. 987       |
| <br>   |              |
| <b>CAPITOLO XVI - TENTATIVO D'UNA PRIMA CONCLUSIONE</b>                                  | pp. 996-1003 |