



HAL
open science

[Platon] Eryxias, ou sur la richesse : introduction, texte critique, traduction et commentaire

Marco Donato

► To cite this version:

Marco Donato. [Platon] Eryxias, ou sur la richesse : introduction, texte critique, traduction et commentaire. Littératures. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi (Pise, Italie), 2018. Français. NNT : 2018PSLEP017 . tel-04368898

HAL Id: tel-04368898

<https://theses.hal.science/tel-04368898>

Submitted on 2 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre
l'École Pratique des Hautes Études
et l'Università di Pisa

[Platone] *Erissia, o sulla ricchezza*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento

[Platon] *Éryxias, ou sur la richesse*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Religions et systèmes de pensée

Scuola di Dottorato Pegaso

«Scienze dell'Antichità e Archeologia»

Curriculum : filologico

COMPOSITION DU JURY :

M. Mauro TULLI
Università di Pisa
Codirecteur de thèse

M. Philippe HOFFMANN
École Pratique des Hautes Études
Codirecteur de thèse

M. Carlos LÉVY
Université Paris IV-Sorbonne
Rapporteur

M.me Brigitte MONDRAIN
École Pratique des Hautes Études
Examineur

M. Bruno CENTRONE
Università di Pisa
Examineur

M. Stefano MARTINELLI TEMPESTA
Università degli Studi di Milano
Examineur

Soutenue par :

Marco DONATO

le 18 avril 2018

Dirigée par :

Mauro TULLI

Philippe HOFFMANN

Università di Pisa – Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica
École Pratique des Hautes Études, Paris – Section des Sciences Religieuses
UMR 8584 – CNRS, Laboratoire d’Études sur les Monothéismes (LEM)

Dottorato in “Scienze dell’antichità e archeologia. Curriculum Filologico”, XXIX ciclo
ED 472 (EPHE) – Mention: Religions et systèmes de pensée

Tesi di dottorato

[Platone] *Erissia, o sulla ricchezza*
Introduzione, testo critico, traduzione e
commento

[Platon] *Éryxias, ou sur la richesse*
Introduction, texte critique, traduction et commentaire

Candidato: Marco DONATO

Direttori di Tesi:

Prof. Mauro TULLI (Università di Pisa)

Prof. Philippe HOFFMANN (EPHE, Paris)

Premessa

Passo oggi rapido in treno per il golfo del Tigullio, tra i luoghi più cari a me bimbo, tra il buio delle gallerie e a tratti il grande respiro del mare: è una giornata meravigliosa, a patto di ignorare qualche nube sparsa. Ma ora che sono a Chiavari, ora che guardo indietro e vedo tutto l'arco, so che la rapidità del treno è un'illusione: dalla punta di Portofino a qui è un cammino lungo, e ogni tappa ci trova già diversi da prima.

È difficile guardarsi nello specchio di pagine nate giorno dopo giorno, per così lunghi anni, e che portano con sé il colore di così diversi luoghi, di fronte e dietro lo sguardo. Difficile ripensarsi, rileggersi anche oltre lo scritto, con l'aiuto del ricordo. Conforta, in fondo, l'idea che nessun altro percorso era plausibile: siamo quello che siamo, qui e ora.

Il primo pensiero di gratitudine va ai miei genitori. Senza contare sul loro appoggio, non avrei potuto così a lungo proseguire, né senza sapere di averli accanto, anche quando non era loro chiaro il mio percorso. Il secondo va agli amici di una vita, quelli che restano e resteranno.

Nell'affrontare le singole tappe, anche le più difficili, sapevo sempre dove guardare per approntare e affilare i miei strumenti: un grazie forte va alle persone che posso chiamare miei maestri. Sono, in un ordine che ha stabilito il tempo, Walter Lapini, che mi corregge e incoraggia fin dai primi balbettamenti; Mauro Tulli, che dal mio primo arrivo a Palazzo Agonigi, sette anni fa, segue con competenza e affettuosa benevolenza i miei passi in un dialogo quotidiano sempre fertile; Philippe Hoffmann, che mi ha accolto a Parigi con straordinaria generosità e straordinario calore, aprendomi le porte dei suoi seminari e delle biblioteche parigine, contesto più che felice per lo sviluppo del mio lavoro nel periodo francese. Non mi sembra di esagerare quando dico che da queste persone ho imparato a leggere, e so che ancora molto posso da loro apprendere, se avranno la pazienza di continuare a insegnarmi.

A Pisa ho incontrato persone straordinarie, con cui ho iniziato una conversazione che prosegue, sul cui aiuto e consiglio amichevole ho potuto contare sempre: sono Isabella Bertagna, Michele Corradi, Emilia Cucinotta, Dino De Sanctis, Margherita Erbi, Federico Petrucci, Mario Regali. A Parigi, Christian Förstel mi ha aperto le porte della Bibliothèque Nationale de France quando ancora giungevo da straniero, Giusto Traina mi ha con grande generosità offerto appoggio e consigli. Il mio lavoro ha negli anni giovato di un dialogo con Luc Brisson, Antonio Carlini, Bruno Centrone, Tiziano Dorandi, David Konstan, Mariella Menchelli, Giuseppe Minunno, Brigitte Mondrain, Francesca Pentassuglio, Irene Tinti.

Ho avuto inoltre la fortuna di condividere il mio percorso con una persona di non comune sensibilità scientifica e umana: Andrea Beghini, con la sua prontezza al confronto e allo scambio, ha reso la comune militanza su temi così vicini mai gravosa. Molte sono poi le persone che in questi anni, in ciò che è divenuto un vero pendolarismo italo-francese, mi hanno onorato della loro amicizia: voglio ricordare qui almeno Flaminia Beneventano, Sergio Brillante, Alessandro Buccheri, Angela Cossu, Miriam Cutino, Giulia D'Alessandro, Lucia De Crescenzo, Maria Elena De Luna, Adrien Lecerf, Margherita Matera, Gloria Mugelli, Alessandra Palla, Sandro Passavanti, Francesca Scrofani, Margherita Spadafora, Marco Vespa.

Per quanto sia triste e ingrato porre un limite a queste parole, che continuerebbero a sgorgare fertili nel ricordo vivo delle tante persone per me importanti in un tragitto così ricco e faticoso, aggiungere

altri nomi rischierebbe di dare la sembianza di uno sfoggio di memoria, o peggio ancora di un crudo catalogo, ed eccederebbe – più di quanto già ora accada – il *καίρός*.

Ma un nome attende ancora. È la persona cui dedico tutto ciò di buono che può esserci nel mio lavoro, anche fuori da queste pagine: a Lucia, a Maddalena, o quale che sia il tuo nome. Esistono misteri ben più profondi e importanti di quanto qualsiasi ricerca possa indagare.

Jadis

*les arbres
étaient des gens comme nous*

*Mais plus solides
plus heureux
plus amoureux peut-être
plus sages*

C'est tout.

Sommario

Introduzione	5
I. <i>Pseudoplatonica</i>	5
I.1 <i>Corpus platonicum e pseudepigrafi</i>	5
I.2 <i>Tetralogie e “appendix”</i>	7
II. <i>L’Erissia</i>	12
II.1 <i>Il titolo</i>	12
II.1.a. Ἐρυζίας ἢ Ἐρασίστρατος.....	12
II.1.b. περὶ πλούτου.....	15
II.2 <i>Il dialogo</i>	17
II.2.a <i>Una lettura</i>	17
II.2.b <i>Tavola riassuntiva</i>	21
II.3 <i>La tradizione antica</i>	22
II.3.a. <i>Le prime attestazioni</i>	22
II.3.b. <i>L’attribuzione a Eschine</i>	22
II.3.b.α <i>Eschine o Pasifonte? Gli ἀκέφαλοι</i>	22
II.3.b.β <i>Eschine e l’Erissia</i>	24
II.3.c. <i>Nachleben</i>	30
II.4 <i>Il γυμνασίαρχος: un terminus post quem</i>	31
III. <i>Virtù e ricchezza</i>	35
III.1 <i>Le due definizioni di πλοῦτος</i>	35
III.1.a. La prima definizione di πλοῦτος	36
III.1.a.α <i>La scala dei beni</i>	37
III.1.a.β <i>La ricchezza del σοφός</i>	43
III.1.a.γ <i>La σοφία nell’Erissia</i>	46
III.1.b. La seconda definizione di πλοῦτος: i χρήματα.....	53
III.1.b.α <i>La sufficienza della σοφία</i>	53
III.1.b.β <i>La ricchezza fondata sui χρήματα</i>	58
III.2 <i>L’ὀρθὴ χρῆσις e la qualità del πλουτεῖν</i>	64
III.2.a. Ἐκαλὸς καὶ ἀγαθός e il buon uso dei χρήματα	68
III.2.a.α <i>L’ὀρθὴ χρῆσις e lo spettro del relativismo: Crizia e Prodico</i>	68
III.2.a.β <i>L’ὀρθὴ χρῆσις e l’utilità dei χρήματα: una falsa pista</i>	71
III.2.b. Il rifiuto dell’ὀρθὴ χρῆσις e la svalutazione del πλουτεῖν	73
III.2.b.α <i>Tanti i χρήματα, tanti i bisogni: il πλουτεῖν come malattia</i>	73
III.2.b.β <i>L’ὀρθὴ χρῆσις e gli ἀδιάφορα stoici</i>	78
III.3 <i>Il περὶ πλούτου di Platone</i>	82
IV. <i>Un dialogo socratico</i>	93
IV.1 <i>Come scrivere un dialogo? Teoria e prassi del διαλέγεσθαι nell’Erissia</i>	93
IV.1.a. La πεττεία dei λόγοι	94

IV.1.b.	Il λογίδιον	101
IV.1.c.	La catena dei χρήσιμα.....	106
IV.1.d.	Tracce di riflessione sul διαλέγεσθαι nell'Accademia ellenistica	113
IV.2	<i>Forma e struttura</i>	122
IV.2.a.	La struttura drammatica.....	122
IV.2.b.	Socrate narratore.....	124
IV.3	<i>Il proemio</i>	128
IV.3.a.	Zeus Eleuterio.....	130
IV.3.b.	Il ritorno di Erasistrato.....	134
IV.3.b.α	<i>Le vespe siracusane</i>	134
IV.3.b.β	<i>La missione di Erasistrato</i>	139
IV.3.c.	ἀρετή e πλοῦτος nel proemio.....	145
IV.4	<i>I personaggi</i>	149
IV.4.a.	Socrate	149
IV.4.a.α	<i>Socrate διαιτητής e guida della ricerca</i>	157
IV.4.a.β	<i>Socrate σοφός e Nestore</i>	163
IV.4.b.	Erasistrato	167
IV.4.c.	Erissia	170
IV.4.d.	Crizia	175
IV.4.e.	Prodicò.....	182
IV.4.e.α	<i>L'episodio di Prodicò: forma e funzione</i>	182
IV.4.e.β	<i>La maschera di Prodicò</i>	184
IV.4.e.γ	<i>Disegnare un sofista in Accademia</i>	193
IV.5	<i>Lingua e stile</i>	196
	Conclusioni: un λόγος Σωκρατικός dell'Accademia di Polemone?	200
	Nota al testo	201
	<i>Tradizione diretta</i>	201
	<i>La tradizione medievale</i>	201
	<i>Parisinus graecus 1807 (A)</i>	201
	<i>A^c</i>	203
	<i>A³</i>	205
	<i>A² e A⁴</i>	205
	<i>A⁵</i>	210
	<i>Vaticanus graecus 1 (O)</i>	211
	<i>Parisinus graecus 1808 (Par)</i>	213
	<i>Recentiores</i>	217
	<i>Tradizione indiretta</i>	218
	<i>Edizioni e traduzioni moderne</i>	220
	<i>Le traduzioni umanistiche, le prime edizioni a stampa</i>	220
	<i>Edizioni successive</i>	226

<i>Le edizioni di Eschine socratico ed il “Simone” del Boeckh</i>	226
<i>Le edizioni di Platone</i>	228
<i>Criteri della presente edizione</i>	230
<i>Fonti</i>	230
<i>Ortografia ed accentazione</i>	230
<i>Interpunzione</i>	231
<i>Apparato</i>	231
[ΠΛΑΤΩΝ] ΕΡΥΕΙΑΣ [Η ΕΡΑΣΙΣΤΡΑΤΟΣ]	233
[PLATONE] ERISSIA [O ERASISTRATO]	248
Commento	259
Inscriptio.....	259
392a1 – 393a6 Proemio.....	259
393a7 – 394a5 La definizione socratica di πλοῦτος.....	275
394a6 – 395d5 Le obiezioni di Erissia.....	283
395d8 – 397b7 La qualità del πλουτεῖν.....	304
397b8 – 399c8 Prodico e il μειράκιον.....	324
399c8 – 401e12 Erissia e la seconda definizione di πλοῦτος: ἰ χρήματα.....	354
401e11 – 403c6 Il λογίδιον e l'accordo con Erissia.....	377
403c6 – 405b5 La catena dei χρήσιμα.....	392
405b5 – 406a17 L'ultimo argomento di Socrate: χρήματα e bisogni.....	405
Appendice	414
Bibliografia	465

INTRODUZIONE

I. *Pseudoplatonica*

I.1 *Corpus platonicum e pseudepigrifi*

La ricchezza straordinaria dell'opera letteraria di Platone, ricchezza che per profondità di pensiero e varietà della forma trova pochi termini di paragone nella produzione di ogni tempo, è stata custodita e preservata dall'antichità fino ai giorni nostri con miracolosa costanza. Platone è uno dei rari autori antichi, dei rarissimi autori greci, di cui i copisti antichi e medievali hanno traghettato ai tempi nostri l'intera opera: di Platone, noi siamo sicuri, possiamo leggere ogni parola scritta. Se tra i vari motivi di questa felice situazione sono da includere, come sempre nelle vicende umane, fattori casuali e circostanze particolarmente fortunate, è evidente fin dai momenti più antichi che possiamo ricostruire per la cura dell'opera di Platone un'attenzione del tutto particolare, commisurata alla percezione della grandezza di un autore che, con le sue pagine, ha lasciato un segno indelebile nella storia del pensiero a partire dal periodo in cui era in vita, e continuativamente. Sul pensiero e sulle parole di Platone si dispiegano fin da subito gli sforzi esegetici inesausti dell'intera antichità: la trasmissione dei dialoghi assume in questo quadro un'importanza cruciale, e lo studio sull'inezienza dell'opera, sulla sua formazione e sulle sue interne articolazioni, è al centro dell'attività dei più brillanti critici letterari antichi, prima ancora che degli epigoni moderni. Il testo di Platone è peraltro trasmesso da sempre con uno sforzo di costituzione organica: se persiste, accanto al filone principale della tradizione una traccia di *Einzel-überlieferung*, la trasmissione del testo di Platone è principalmente una tradizione di *corpus*. I nostri principali manoscritti medievali per questa caratteristica si specchiano nel quadro che possiamo ricostruire per l'antichità.

Un *corpus*, quello legato a Platone, dietro la cui costituzione e formazione possiamo ormai con chiarezza vedere l'ambiente della scuola, l'ambiente dell'Accademia: se è indubbio che alcuni tra i dialoghi avessero una circolazione libraria autonoma già nel quarto secolo¹, la critica ha avanzato l'ipotesi, per la prima origine del *corpus*, di un raggruppamento operato all'interno della scuola, un raggruppamento iniziato certo quando il maestro era ancora in vita, iniziato da Platone stesso con i progetti trilogici e tetralogici pur non portati a termine (*Teeteto-Sofista-Politico-Filosofo* e *Timeo-Crizia-Ermocrate*)². Ciò che colpisce, ma che nella dinamica della

¹ La circolazione contemporanea di singoli dialoghi è testimoniata dalle riprese degli autori comici di quarto secolo, come il celebre frammento dell'Ἡδυχάρης di Teopompo (fr. 16 K. – A.) citato da Diogene Laerzio (III 26, rr. 291-293 Dorandi) in cui è parodiato un passo preciso del *Fedone* (96e6-97b7); cfr. WEBSTER 1955, 34-6; OLSON 2007, 243; YUNIS 2007, 9-15. Sulla circolazione precoce dei dialoghi di Platone cfr. anche ALLINE 1910, 1-15 e RISPOLI 2000, 473-5; sulla parodia comica di Platone cfr. ora FARMER 2017 (per l'Ἡδυχάρης in particolare pp. 19-22). Una circolazione degli scritti di Platone in Sicilia, probabilmente in relazione ai tre viaggi del filosofo sull'isola e in generale ai rapporti dell'Accademia con l'aristocrazia locale, è testimoniata dalla notizia per molti versi oscura legata alla figura di Ermodoro, personaggio che dovette far parte dell'entourage siciliano di Platone. Il proverbio λόγοισιν Ἑρμόδορος, riportato da Cicerone (*Ad Att.* XIII 21, 4 = Hermod. Test. 2 IP²) e registrato dal lessico bizantino *Suda* (λ 661 Adler = Hermod. Test. 3 IP²), è legato ad una tradizione secondo cui Ermodoro avrebbe venduto i λόγοι di Platone sull'isola, o ne avrebbe divulgato il contenuto; l'aneddoto è probabilmente tendenzioso (cfr. ISNARDI PARENTE 1982, 437), ma è plausibile si fondi su di un dato reale, relativo alla diffusione dei dialoghi a Siracusa.

² Si vedano rispettivamente GILL 2012 e GILL 2016. Al secondo gruppo si può aggiungere la *Repubblica*, se è la *Repubblica* il λόγος che Socrate ha narrato a Crizia, Timeo e Ermocrate: sul problema, noto già alla critica antica, cfr. REGALI 2012, 72-7: un progetto coerente sul piano letterario è limpido (cfr. già CERRI 2000). In verità i due casi non sono poi troppo diversi, dal momento che anche la trilogia *Sofista-Politico-Filosofo* mantiene una compattezza che in parte esclude il *Teeteto*, che si conclude peraltro con la partenza di Socrate per la στοὰ βασιλέως, da cui la collocazione prima di *Eutifrone* e *Apologia* in Aristofane di Bisanzio (cfr. *infra* p. 7 n. 9). Inoltre, l'esistenza in Platone di richiami più o meno precisi tra i dialoghi, anche al di fuori delle sequenze 'programmatiche' citate, ha sicuramente influito sulle sistemazioni del *corpus* anche successive: probabilmente nell'ordinamento tetralogico la vicinanza del *Parmenide* al gruppo di *Teeteto-Sofista-Politico* è motivata dalla

scuola appare comprensibile, è che fin dalla morte stessa di Platone, sulla formazione di questo *corpus* si staglia per noi l'ombra, più o meno sfumata, della pseudepigrafia: già l'ultima fase editoriale dell'ultima opera di Platone, le *Leggi*, è associata dalla critica antica a una mano altra rispetto a quella dell'autore. Le *Leggi*, lasciate da Platone in uno stato incompiuto, sono prese in cura da un suo allievo, un membro dell'Accademia, Filippo di Opunte: è la notizia che ci trasmette Diogene Laerzio³. Lo stesso Filippo, continua per noi Diogene, sarebbe l'autore dell'*Epinomide*: ecco, a poca distanza dalla fine di "Platone", in continuità perfetta con le *Leggi*, nascere il primo dialogo spurio⁴. L'esigenza di conservazione, di fissazione per il *corpus* si associa fin dai primi momenti della sua attività editoriale all'esigenza di integrazione, di produzione autonoma in armonico e organico rapporto con l'opera del maestro, che a sua volta nella scuola e con la scuola era nata⁵.

La scuola, quindi, l'Accademia, raccoglie e integra il *corpus*⁶. La testimonianza sugli sforzi delle varie personalità legate alla scuola in età ellenistica, pur sparsa e di difficile interpretazione, offre un quadro nelle sue linee generali decifrabile: così, le notizie di Antigono di Caristo, in Diogene Laerzio e in Filodemo, ci mostrano la vitalità e la fermezza della cura critica degli allievi verso il tesoro nella scuola custodito, le opere di Platone. Arcesilao di Pitane, che proprio a partire dall'esegesi minuta dei dialoghi offrì un nuovo significato alla σκέψις accademica, era noto per il suo sforzo di raccolta, già in età giovanile, di questi stessi scritti⁷. Nella scuola, e sotto il controllo della scuola, era custodita la copia ufficiale dell'opera del

citazione dell'incontro tra Socrate e Parmenide nel *Teeteto* (183e3-184a2) e nel *Sofista* (217c5-7), ma si pensi anche alla salda compattezza narrativa della prima tetralogia, dietro la quale si è portati a immaginare un progetto coerente. Anche raggruppamenti che trascendono l'ordine tematico sono rivendicati a Platone, nel parallelo con l'uso ormai invalso al tempo per le tetralogie tragiche, da TARRANT 2013, 3-5.

³ D.L. III 37, rr. 416-417 Dorandi: ἐνιοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ (ma cfr. anche, con formulazione più vaga, *Anon. Prol.* 24, 16-19). Sull'interpretazione del passo di Diogene, e in particolare per l'espressione ἐν κηρῷ, probabilmente da intendere in senso metaforico, cfr. DORANDI 2007^a, 22; BRISSON 2014, 151-2. Se è vero che μετέγραψεν suggerisce una semplice copiatura, non è improbabile che ad essa si accostasse un intervento originale da parte dello stesso Filippo (di διόρθωσις e σύνθεσις parlano i *Prolegomena*), di cui è difficile offrire un resoconto preciso: eccessivo sembra il quadro ipotizzato da NAILS, THESLEFF 2003, per quanto la categoria di «semiautenticità» (teorizzata già in THESLEFF 1982, 88-96) e l'idea di «accademica accumulation» stimolino una riflessione critica sull'intera produzione conservata sotto il nome di Platone.

⁴ D.L. III 37, rr. 417-418 Dorandi. L'attribuzione a Filippo è per l'*Epinomide* ritenuta verosimile dai recenti commentatori del dialogo (cfr. TARÁN 1978, 138-9 e ARONADIO 2013, 173-8), sia pure con la prudenza resa necessaria dalla scarsità delle testimonianze antiche in merito e dalla tendenza all'attribuzione degli scritti anonimi a personalità di spicco (si veda lo scetticismo di BRISSON 2005, 21-3, e 2014, 151-3).

⁵ Tracce di un dibattito interno alla scuola sono state di volta in volta rintracciate dagli studiosi nei dialoghi della maturità: un esempio la discussione sull'ἡδονή del *Filebo*, che della ricerca e della discussione nell'Accademia sembra portare il segno: cfr. DILLON 2003, 67-77; allo stesso modo, la prima sezione del *Parmenide* è stata ricondotta al dibattito interno alla scuola sulla teoria delle Idee (cfr. GRAESER 2010, 36-38). La forma del dialogo, con il gioco delle maschere, si mostra particolarmente adatta per la ricezione della riflessione di scuola, certo più del σύγγραμμα e dell'orazione, che trova elementi di questo genere solo a prezzo di uno sperimentalismo accentuato, come quello del *Panatenaico* di Isocrate. Certo il rischio è di arrivare ad una posizione estrema come quella di ZÜRCHER 1954, che immaginava l'intero *corpus* come un prodotto dell'Accademia di Polemone, a partire da una stratificazione di scuola lunga un secolo; più moderato il quadro di TARRANT 1995, 11-5, che immagina una ἔκδοσις tardiva soltanto per una serie di dialoghi, in particolare per quelli drammatici, nati per stimolare la discussione all'interno della scuola e privi di accorgimenti per la presentazione al grande pubblico. Sulla "messa in scena" dei dialoghi il dibattito è tuttavia ancora aperto e l'idea di una effettiva destinazione performativa della produzione letteraria di Platone rimane oggi controversa: si veda su tutti il recente saggio di CHARALABOPOULOS 2012, con le puntuali critiche mosse dai lettori, tra cui si possono citare su tutti NAILS 2013 e BÉNATOUIL 2013.

⁶ Che le dinamiche di accumulazione di scuola siano un terreno fertile per la produzione di pseudepigrafi è ben illustrato da RISPOLI 2000, 455-61, con il parallelo del Κῆπος di Epicuro; cfr. anche THESLEFF 1982, 95-6.

⁷ La notizia risale a Antigono di Caristo (fr. 20A-20B Dorandi = Arcesil. F18a-b Vezzoli), e la leggiamo in Filodemo (*Hist. Acad.* col. XIX, 14-16, p. 154 Dorandi = Arcesil. T1b, rr. 55-59 Mette) e Diogene Laerzio (IV 32, rr. 58-59 Dorandi = Arcesil. T1a, r. 74 Mette); il collegamento con l'operazione di raccolta dell'opera del fondatore all'interno della Scuola è ipotesi solida, pressoché ineludibile: cfr. ARONADIO 2008, 14 n. 14.

fondatore, consultabile previo pagamento: si tratta della cosiddetta “edizione accademica”, sulla cui collocazione cronologica la critica mostra incertezza, ma la cui esistenza sembra ormai un dato acquisito⁸.

Certo, già in questa prima raccolta dovevano essere presenti dialoghi ‘spuri’: abbiamo visto il caso dell’*Epinomide*. Non molto dopo questa prima edizione, la classificazione dei dialoghi operata dal grande Aristofane di Bisanzio, le trilogie che Diogene Laerzio descrive⁹, contiene già, oltre allo scritto di Filippo, il *Minosse*, un dialogo di cui i moderni contestano quasi unanimemente l’autenticità¹⁰. Per il *Teage*, un altro dialogo oggi ritenuto spurio dalla critica¹¹, due papiri testimoniano una circolazione in Egitto, nella prima metà del II sec. a.C.¹²: il dato suggerisce che già in età precoce il dialogo fosse associato al *corpus* di Platone¹³.

1.2 Tetralogie e “appendix”

Ma la sistemazione che garanti la sopravvivenza dell’intera opera di Platone, rispecchiata ancora nei più importanti dei nostri manoscritti medievali, è costituita dall’ordinamento in

⁸ È ancora Antigono a parlarcene, nella *Vita di Zenone* (fr. 39 Dorandi = D.L. III 66, rr. 730-732 Dorandi). L’interpretazione del passo ha suscitato un ampio dibattito, in particolare per il legame con il contesto del capitolo di Diogene e per il valore dell’espressione νεωστὶ ἐκδοθέντα; si rinvia qui alla lettura di DORANDI 2007^a, 104-5 (ma cfr. già DORANDI 1999, lxxi-lxxiv). Per quanto riguarda la cronologia, il ritorno di ARONADIO 2008, 12-4, a una datazione alta per l’impresa ecdotica descritta da Antigono, che farebbe riferimento qui all’Accademia di Senocrate, è in apparente contraddizione con quanto affermato dallo stesso studioso riguardo alla connessione con questo sforzo delle testimonianze su Arcesilao di cui facciamo menzione alla nota precedente, ma si colloca in una tradizione consolidata a partire da ALLINE 1915, 45-50 (cfr. tra gli altri MÜLLER 1975, 24 n.1; BARNES 1992, 123-4; BRISSON 1992, 3720; LAFRANCE 1994, 44-51; DILLON 2010, 436-7). Ma più armonica rimane la proposta di una datazione più bassa, nell’Accademia di Arcesilao: cfr. su tutti PASQUALI 1952², 261-2, CARLINI 1972, 28, la ricca nota di MANSFELD 1994, 198-9 e RISPOLI 2000, 505-10.

⁹ D.L. III 61, rr. 673-679 Dorandi = Aristoph Byz. fr. 403 Slater. Si noti che le trilogie contengono, oltre a questo dialogo e all’*Epinomide*, anche una raccolta di *Lettere*: che almeno alcune di esse siano tra quelle contenute nella silloge che i nostri manoscritti, seguendo le tetralogie, trasmettono, è ipotesi più che verosimile; anche queste sarebbero quindi una testimonianza alta di introduzione nel *corpus* di scritti inautentici. La classificazione di Aristofane non fa necessariamente riferimento a un’edizione curata dal filologo alessandrino: un lavoro su Platone a Alessandria ci fu, come testimoniano i σημεία che la tradizione ci riporta, ma è probabile sia stato posteriore (cfr. CARLINI 1972, 17-22; SOLMSEN 1981, 106-8; ARONADIO 2008, 15-16), forse per mano del grande Aristarco (questa l’ipotesi di SCHIRONI 2005). Un intervento di sistemazione filologica del *corpus* in ambiente alessandrino è anche suggerito dal confronto con i papiri tolemaici del *Fedone* (*PPetrie* I 5-8)[*CPF* I 1*** 80, 40 = MP³ 1388 = *LDAB* 3835] e del *Lachete* (*PPetrie* II 50)[*CPF* I 1*** 80, 23 = MP³ 1409 = *LDAB* 3836], testimoni di uno stato del testo di Platone ancora soggetto a variazioni e interpolazioni. Per il problema cfr. CARLINI 1972, 11-22; 1999, 159-69 e 2014, 222-6; SCHIRONI 2005, 433-4.

¹⁰ Si veda da ultimo il quadro tracciato da DALFEN 2009, 28-35 e da BRISSON 2011; sostenitori della paternità platonica del dialogo rimangono isolati: tra i più recenti si menziona MORROW 1993², 35-9. La critica è concorde tuttavia nel collocare il dialogo all’interno dell’Accademia, nel sottolineare un legame stretto con la ricerca delle *Leggi*: si vedano da ultimi BRISSON 2014, 273-5 e SCROFANI 2016.

¹¹ Cfr. JOYAL 2000, 121-34; BAILLY 2004, 49-71 (che giunge tuttavia a conclusioni prudenti); ARONADIO 2008, 42-6.

¹² Si tratta di *PBingen 2* (*PLEfort inv. s.n.*) e di *PKöln VII 307* [*CPF* I 1*** 80, 81], probabilmente due frammenti di uno stesso rotolo [MP³ 1426.01 = *LDAB* 2370]: cfr. SCHMIDT 2000.

¹³ L’osservazione è di JOYAL 2002, 43. Non ci si può spingere però a immaginare già in quest’epoca un ruolo importante per il dialogo, quale quello di introduzione al *corpus* testimoniato da Albino (*Prolog.* 149,5 H.) e Diogene Laerzio (III 62, rr. 680-681 Dorandi); cfr. BRISSON 2013, 56-7. Se il *Teage* circolava in associazione a Platone, è tuttavia probabile che esso fosse parte già del canone accademico: del resto, al di là del problema di datazione, per cui esistono le ipotesi più svariate – Accademia di Platone (ARONADIO 2008, 42-9), di Senocrate (JOYAL 2000, 139-47), di Polemone (TARRANT 2005, 142-55; LAMPE 2013, 419-24), di Arcesilao (CARLINI 1962, 41-5) – un’origine nell’Accademia è per il *Teage* in generale accettata (ma cfr. *contra* DÖRING 2004, 80-1 e BRISSON 2014, 343-4).

tetralogie che descrive per noi Trasillo, ancora preservato da Diogene Laerzio¹⁴. Sull'origine della sistemazione il dibattito è ancora aperto, ma è opinione plausibile che essa preceda cronologicamente l'astronomo e filosofo attivo alla corte di Tiberio; la testimonianza di Varrone (*De lingua latina* VII 37), che cita il *Fedone* come *Plato in quarto*, è spesso chiamata in causa in questo quadro¹⁵. Tuttavia, non è da escludere che Trasillo abbia sistematizzato ed esteso un ordinamento che già trovava applicato in parte¹⁶: d'altro canto, neppure i più accaniti sostenitori della paternità trasillea delle tetralogie credono ormai a un'originalità completa del progetto¹⁷. Voci anche recenti hanno messo in dubbio il rapporto cronologico con le trilogie di Aristofane, osservando come la sistemazione del grammatico riguardi precisamente le opere contenute nelle prime due e nelle ultime due tetralogie¹⁸, o facendo leva sulla presenza in Diogene del verbo ἔλκειν¹⁹. Certo, tra trilogie e tetralogie vi è un rapporto stretto²⁰, e non è facile datare queste ultime se non con il *terminus ante quem* di Trasillo o, al massimo, di Varrone²¹.

¹⁴ D.L. III 57-61, rr. 628-672 Dorandi. Per il profilo di Trasillo fondamentale il saggio di TARRANT 1993, nonostante aperture speculative talora ardite (cfr. in particolare la nota-recensione di DILLON 1996). Tutta l'esposizione delle tetralogie corrisponde alla testimonianza edita da Tarrant come T22.

¹⁵ Cfr. già ALLINE 1915, 106-24 e poi CARLINI 1972, 24 e ARONADIO 2008, 19-20, che risponde ai dubbi di BARNES 1992, 127 n. 50; si registrano le riserve di DÖRRIE-BALTES 1990, 344-5 e TARRANT 1993, 72-6, che sospetta una corruzione nel testo di Varrone.

¹⁶ Complica il quadro, invece di semplificarlo, la menzione di Dercillide accanto a Trasillo in Albino (*Prolog.* 149.12-13 H. = Derkyll. T 1 Lakmann), in un passo che illustra la sola prima tetralogia e ne critica il fondamento letterario: su Dercillide le informazioni non sono molte, e non è detto sia più antico di Trasillo (cfr. MANSFELD 1994, 64-6); sul personaggio si veda ora anche LAKMANN 2017, 97-101.

¹⁷ In particolare TARRANT 2013, sulla base di considerazioni stilistiche relative alle tetralogie centrali (nella fattispecie quarta e settima), giunge a sostenere che Trasillo potesse contare su informazioni generiche relative all'ordinamento dei dialoghi in Accademia, e che avrebbe apportato «rather few alterations of a kind that wilfully interfered with that order, which he interpreted as being tetralogical» (p. 23). Va notato come quest'ultimo sviluppo dell'ipotesi di Tarrant si avvicini curiosamente all'ipotesi opposta, avanzata da WILAMOWITZ 1920², 326, poi perfezionata da BICKEL 1944, 129-34 e da CARLINI 1972, 24-8, che riporta la nascita delle tetralogie all'edizione accademica; cfr. anche RISPOLI 2000, 509-11.

¹⁸ Cfr. da ultimo LUCARINI 2011, 352-7, che sostiene l'interesse filologico-letterario di Aristofane lo spingesse a dividere le tetralogie e accoppiare tra loro soltanto i testi che potevano avere una loro coerenza narrativa e che erano verosimilmente concepiti nella loro continuità da Platone. Tuttavia, i problemi che lo studioso solleva per illustrare la dipendenza delle trilogie dall'ordinamento tetralogico, come l'inclusione da parte di Aristofane del *Cratilo* e l'esclusione del *Parmenide*, creano una difficoltà per il quadro stesso che egli tenta di tracciare. Per la presenza del *Cratilo* nelle trilogie un argomento è peraltro il legame (esclusivamente letterario) con l'*Eutifrone* (MÜLLER 1975, 32 n. 6); peraltro la preesistenza di un'ordine solido, con pretese di completezza, come è quello tetralogico, spinge a domandarsi per quale motivo i dialoghi lasciati fuori dalle trilogie (ossia le tetralogie da terza a settima) fossero sistemati καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως: cfr. HATZIMICHALI 2013, 7. In generale sembra ancora consigliabile la prudenza di PASQUALI 1952², 264-6.

¹⁹ Cfr. LAFRANCE 1994, 67-70 e RISPOLI 2000, 463-4, che richiama un possibile parallelo in Demetrio Lacone, in cui διέλκομαι è usato per indicare una variante inferiore (*PHerc* 1012 col. XXXVIII, 2), cfr. PUGLIA 1988, 244-5 (ma non è detto si tratti qui di un termine tecnico: cfr. ROSELLI 1990, 128). Tuttavia, lo sguardo di Diogene (se non ancora di Trasillo) è orientato: le nove tetralogie si fondano, secondo il resoconto di Trasillo, sull'iniziativa di Platone stesso (D.L. III 56, rr. 623-624 Dorandi: Θράσυλλος δὲ φησι καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους). Alla luce di questo dato è evidente come qualsiasi altro ordinamento si configuri quale forzatura; anche dando a ἔλκειν un valore tecnico e forte non si può sfruttare quindi il verbo come prova di una precedenza dell'ordine tetralogico rispetto alle trilogie (cfr. per considerazioni simili già TARRANT 1993, 25-7).

²⁰ Cfr. già MÜLLER 1975, 30; LUCARINI 2011, 353-4.

²¹ La critica ha talora tentato di individuare imprese ecdotiche sul *corpus* alla fine della Roma repubblicana, ma le basi di tali operazioni non sono solide (cfr. DORANDI 2010^a) e le ricostruzioni sono condannate a essere speculative. Va menzionato in questo *dossier* il POxyLXXIII 4941 [MP³ 2561.01 = LDAB117821], un frammento di commento anonimo al *Teeteto* che fa chiaramente riferimento alla seconda tetralogia e al ruolo del dialogo nel gruppo formato da *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*. Non necessaria l'attribuzione di SEDLEY 2009, 68-9, a Trasillo in persona, ciò non costituisce tuttavia di per sé una prova ulteriore dell'antichità dell'ordine tetralogico, dal momento che il papiro è datato alla seconda metà del II sec. d.C.; non è perspicuo quindi l'uso che di questo testimone vorrebbe fare LUCARINI 2011, 352 n. 25.

Quel che è sicuro è che la sistemazione in nove tetralogie, oltre a conferire al *corpus* una struttura fissa fondamentale ai fini della sua conservazione quale intero, portò alla prima distinzione forte tra scritti autentici e inautentici: accanto all'esposizione dei nove gruppi degli γνήσιοι, Trasillo-Diogene offre un elenco di dialoghi ritenuti invece νόθοι²², per cui l'esclusione dal *corpus* si fonda sull'accordo comune (D.L. III 62, rr. 683-686 Dorandi):

νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως Μίδων ἢ Ἴπποτρόφος, Ἐρυζίας ἢ Ἐρασίστρατος, Ἀλκυών, Ἀκέφαλοι, Σίσυφος, Ἀξίοχος, Φαίακες, Δημόδοκος, Χελιδών, Ἐβδόμη, Ἐπιμενίδης

Se l'esclusione dalle trilogie di Aristofane non impediva che i dialoghi classificati dal grammatico καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως fossero ritenuti autentici, l'ordine tetralogico, con la sua ispirazione aritmologica e il suo numero chiuso di 36, appare come criterio distintivo per l'autenticità dei dialoghi attribuiti a Platone²³: ciò che non è nelle tetralogie è spurio, ὁμολογουμένως. La tenuta di questa distinzione può essere testimoniata dal fatto che non esistono veri tentativi di attribuire a Platone alcuno dei dialoghi menzionati nella lista dei νόθοι²⁴. Ma i criteri che portarono all'esclusione di questo specifico gruppo di opere dal sistema tetralogico rimangono avvolti nell'oscurità²⁵: nei fatti la distinzione impostata da Trasillo-Diogene tra *corpus* tetralogico e νοθεύμενοι non può essere sufficiente per individuare e contrapporre i dialoghi autentici a quelli nati nell'Accademia dopo Platone e sulle orme di

²² La critica ha individuato un'origine per la scelta terminologica, poi canonica nel lessico della critica letteraria antica, nel testo stesso di Platone: cfr. REGALI 2005 e JOYAL 2014, 88-91.

²³ Sull'importanza dell'elemento aritmologico – nove tetralogie moltiplicano il quadrato del primo numero pari con quello del primo numero dispari ($2^2 \times 3^2$) – si veda MANSFELD 1994, 65-8. Che le tetralogie costituiscano un vero e proprio ordine di lettura, in un *cursus* articolato e dai tratti meticolosamente organizzati è tesi proposta già da DUNN 1976 (cfr. anche poi TARRANT 1993, 97-8); l'impressione di un'organizzazione tematica rimane forte, laddove le imprecisioni costituiscono il risultato naturale nella sistemazione di materiale preesistente. Ad essa tuttavia si sovrappone una serie di criteri ulteriori, come l'alfabetico, evidente nelle tetralogie IV e VII (cfr. già CHRIST 1885, 470-2 e ora CENTRONE in CENTRONE, PETRUCCI 2012, vii-viii n. 3: lo "slittamento" dell'*Ipparco* da prima dei due *Ippia* è l'unica perturbazione evidente nella sequenza e potrebbe essere motivata dalla congiunzione della settima tetralogia alla sesta, che riguarda infatti i "sofisti"), o l'influenza delle trilogie aristofanee, che comprendono soltanto dialoghi confluiti nelle prime due e nelle ultime due tetralogie. Della percezione di un criterio tematico in antichità è testimone, oltre *POxy* 4941, già citato poco sopra (n. 21), un passo di Galeno (*De plac. Hipp. et Plat.* 767, 1-13 Müller) in cui si può leggere un'interpretazione della sequenza che dal *Sofista* arriva al *Fedro* (cfr. DUNN 1976, 64); per un più recente, ma talora alquanto ardito tentativo di rivendicare un criterio tematico nell'impresa tetralogica, si veda ALTMAN 2016, 171-9. Il problema è tuttavia troppo articolato e complesso per essere discusso in questa sede.

²⁴ Non devono essere intese quali veri tentativi di attribuzione le assegnazioni a Platone degli *excerpta* nello Stobeo, per cui cfr. *infra*, pp. 218-9. Così, anche il colofone Πλάτωνος Ἀλκυών nel *POxy* LI 3683 [*CPF* I 1*** 80, 19 = *MP*³ 1283.1 = *LDAB* 2571], datato alla fine del II sec. a.C., non può essere chiamato in causa come prova di una restituzione a Platone dell'*Alcione*, una deroga all'ὁμολογουμένως di Trasillo; qui il genitivo dell'autore è soltanto un segno dell'associazione al *corpus*: tra gli scritti di Platone, con gli scritti di Platone, l'*Alcione* circolava (cfr. CARLINI 2005, 29). In epoca moderna difficilmente si è tentato di restituire a Platone i dialoghi dell'*appendix*, sulla base di considerazioni formali e contenutistiche stringenti: difficilmente la chiusa di JOYAL 2014, 91, che sostiene l'impossibilità di fondare un giudizio di autenticità sulla qualifica 'trasillea' di νόθος, per quanto dirompente sul piano metodologico, avrà un grande impatto per future ricerche sull'autenticità dei dialoghi dell'*appendix*. L'unica voce che si è sollevata in tempi recenti per sostenere un'attribuzione a Platone dei νόθοι è OŚWIĘCIMSKI 1978 (e più diffusamente OŚWIĘCIMSKI 1979^a), con argomenti tuttavia non convincenti e ricostruzione viziata da numerose inesattezze.

²⁵ Non convince la soluzione di MÜLLER 1975, che chiama in causa fin dal titolo del suo studio la brevità dei dialoghi: nulla si può dire della lunghezza del perduto, ma tra i sette conservati ve ne sono almeno due che non temono il confronto, per l'estensione, almeno con gli spuri inseriti nelle tetralogie. È il caso dell'*Assioco*, che con nove pagine Stephanus è pari al *Minosse* e più lungo di *Anterastai*, *Ipparco* e *Clitofonte*; è il caso, soprattutto, del nostro *Erissia*, lungo ben quindici pagine Stephanus, come l'*Eutifrone*, e più dello *Ione*, che ne occupa tredici. Il criterio non può dunque essere quello banalmente quantitativo, come notava già SLINGS 1978, 211-2; cfr. anche ARONADIO 2008, 28-9.

Platone. Nelle maglie della nona tetralogia ritroviamo l'*Epinomide* e il *Minosse*, in altre altri dialoghi che la critica tende a considerare inautentici, talora poggiando su dubbi già antichi²⁶: difficile comprendere nei suoi termini generali le ragioni di un'inclusione nelle tetralogie o di un esilio nei νόθοι. Non aiuta certo il fatto che dei dialoghi esclusi se ne siano salvati solo sette. Nell'*appendix*²⁷ dei νοθεύόμενοι che segue la nona tetralogia nella tradizione medievale troviamo *Demodoco*, *Sisifo*, *Alcione*, *Erissia*, *Assioco* e i due περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς, identificabili come gli ἀκέφαλοι di cui Trasillo parla²⁸. La perdita degli altri dialoghi presenti nell'elenco, che dovette avvenire in una fase piuttosto antica della trasmissione²⁹, e la perturbazione nell'ordine sono i segni dell'instabilità che l'esclusione dalle tetralogie portò per questi scritti³⁰.

Difficile individuare, quindi, il criterio che portò all'isolamento dell'*appendix*: se i dialoghi più brevi, tra cui i due bozzetti περὶ ἀρετῆς e περὶ δικαίου – in cui manca qualsiasi attenzione scenica, in cui l'interlocutore di Socrate rimane anonimo – sono lontani dalle opere incluse nelle tetralogie, se lo stesso si può dire per il blocco del *Demodoco*, un insieme di problemi posti da un personaggio di cui non viene offerto il nome, dialoghi come l'*Erissia* e l'*Assioco* non hanno nulla da invidiare agli spuri inseriti nelle tetralogie, ed è impossibile, sulla base dei dati in nostro possesso, divinare il contenuto e l'estensione dei dialoghi perduti³¹. Difficile,

²⁶ È il caso degli *Anterastai*, che già erano sospettati da Trasillo stesso (D.L. IX 37, rr. 35-40 Dorandi = T19c Tarrant; cfr. CARLINI 2005, 27), dell'*Ipparco*, la cui paternità è dubbia in Eliano (VH VIII 2), dell'*Alcibiade secondo*, per cui esisteva una attribuzione a Senofonte, testimoniata da Ateneo (XI 506c1-5), che ha qui per fonte Favorino e forse Nicia di Nicea, citato poco dopo a proposito dell'attribuzione a Leone dell'*Alcione*; cfr. DÜRING 1941, 75; GIANNATTASIO ANDRIA 1989, 156-7 (è il fr. 5 di Nicia). Nonostante il recente tentativo di SLINGS 1999 di restituirlo a Platone, anche il *Clitofonte* è generalmente ritenuto spurio (cfr. ROWE 2005; ERLER 2008; BRISSON 2014, 85-91); più complessa la situazione per l'*Alcibiade primo*, per cui si rinvia al quadro di ARONADIO 2008, 33-41, pur orientato verso l'atetesi. I diversi argomenti avanzati per sostenere l'inautenticità dell'*Ippia maggiore* sono ormai affrontati e confutati in maniera convincente da PETRUCCI 2016.

²⁷ Il nome di *appendix Platonica* è canonico a partire dallo studio fondamentale di MÜLLER 1975, che lo impiega con uso analogico rispetto a *appendix Vergiliana*; esso sembra tuttavia coniato da HERMANN 1858 per il corredo degli scritti esegetici (Albino, Alcino, i *Prolegomena* anonimi) inseriti nel sesto tomo dell'edizione di Platone.

²⁸ Si osserverà tuttavia che la tradizione manoscritta dell'*appendix* si limita al *Parisinus graecus* 1807 (A), per cui si veda la *Nota al testo* (pp. 201-11). L'identificazione degli ἀκέφαλοι con *De iusto* e *De virtute* è ipotesi verosimile di MÜLLER 1975, 39 n. 1. Non credo tuttavia si possano raggruppare negli acefali le ultime tre parti del *Demodoco*, come Müller vorrebbe: che le quattro sezioni non siano nate insieme è possibile (è ancora la tesi di ARONADIO 2008, 62-8; 81-3), ma questo non autorizza a 'spezzare' il gruppo probabilmente già compattato nell'ordinamento trasilleo.

²⁹ Nei *Prolegomena* anonimi di sesto secolo (26, 1-6) la lista dei νόθοι appare ormai ridotta: sono presenti solo dialoghi conservati (*Sisifo*, *Demodoco*, *Alcione*, *Erissia*), oltre agli ὄροι che Diogene-Trasillo non cita. Se alcuni dettagli, come la formula di introduzione dell'elenco (πάντες τοίνυν κοινῶς ὁμολογοῦσι νόθους εἶναι...), fanno pensare alla derivazione ultima da una fonte comune (cfr. MOTTA 2014, 139 n. 274), pare evidente che l'autore dei *Prolegomena* confronta il dato con la situazione che riscontra alla sua epoca: non è da escludere quindi una perdita materiale, sopravvenuta forse anche prima di Diogene, forse anche prima di Trasillo.

³⁰ Ancora nel passo dei *Prolegomena*, la τάξις degli *spuria* è indicata esplicitamente come non interessante: proprio al fine di sottrarli dallo sforzo di ordinamento i νόθοι sono menzionati per primi, καὶ τούτων τὴν τάξιν μὴ ζητήσωμεν (26, 1-2). La lista che viene offerta dall'anonimo è diversa per l'ordine sia rispetto a quella di Diogene sia rispetto alla sequenza che si trova nella nostra tradizione medievale, dove *Sisifo* e *Demodoco* sono invertiti. Ancora diverso era l'ordine nel codice di IV secolo, contenente forse gli *opera omnia* di Platone (LUZZATTO 2010, 87-92; CARLINI 2014, 226), di cui resta un frustolo nella pergamena *PVind G39846* [CPF1 1*** 80, 8 = MP³ 1429 = LDAB 3828]: qui l'*Erissia*, di cui si conserva una parte intorno alla fine (405e1-5), è seguito dal *Demodoco*, come mostra la sezione contenuta nel *verso* ([*Dem.*] 380a1-4); cfr. CARLINI 2005, 28-31.

³¹ Per possibili ipotesi ricostruttive, inevitabilmente speculative, si vedano MÜLLER 1975, 38 n. 1 e BRISSON 2014, 12. La questione del Μίδων ἢ ἱπποτρόφος si arricchisce di un dettaglio, ossia la presenza dell'indicazione ἱπποτρόφος offerta per l'interlocutore di Socrate nel περὶ ἀρετῆς sul manoscritto *Vaticanus graecus* 1 (O). Questo ha portato a pensare ad una identificazione di Μίδων e περὶ ἀρετῆς, favorita dal fatto che il περὶ ἀρετῆς costituisce per molti versi un compendio del *Menone* e dalla somiglianza dei nomi Μίδων e Μένων (cfr. BRISSON 2014, 12; ma l'ipotesi è già adombrata in WILAMOWITZ 1920², 326 n. 3); tuttavia, per gli spuri O è copia di A (cfr. *infra*, pp. 211-3) ed è probabile che l'indicazione ἱπποτρόφος rimonti a una congettura dotta fondata sul confronto con il catalogo di Diogene, così come la comparsa di Μένων nel medesimo dialogo nella *recensio* bizantina ricondotta a

anche, trovare una collocazione cronologica plausibile per l'esclusione, che va immaginata coeva alla sistemazione tetralogica, sulla cui datazione ci siamo già soffermati³². In generale, la sensazione è che questi dialoghi non provengano da un contesto molto diverso da quello che può aver generato alcune delle opere inautentiche incluse nelle tetralogie³³: si dovrà pensare che il "taglio" numerico operato al momento della sistemazione tetralogica, quali siano stati i suoi criteri, sia partito da un *corpus* allargato di opere circolanti sotto il nome di Platone, opere che, a partire da quanto abbiamo osservato in precedenza, dovevano essere entrate nel canone fissato in Accademia. Da qui a sostenere una loro origine all'interno della scuola il passo è breve e agevole, non atterrisce³⁴. Studi sui singoli dialoghi possono offrire un contributo al quadro generale. È quello che spero di fare con il mio discorso, che da questo momento in poi verterà in particolare su uno di questi scritti "esiliati" dalle tetralogie: l'*Erissia*.

Pletone: per il problema si rinvia a CARLINI 1994. Non aiuta la tradizione antica: i resti del dialogo conservati nel *PHawara* 26 [CPF I 1*** 80, 9 = MP³ 1428 = LDAB 3761] non coinvolgono la presentazione dei πρόσωπα; cfr. CARLINI 2005, 29-30.

³² I due argomenti si rincorrono, dal momento che la collocazione cronologica della composizione dei singoli dialoghi e quella della loro esclusione è legata: se un *terminus ante quem* per le tetralogie può essere quindi Trasillo, o forse Varrone, un *terminus post quem* sarà la data plausibile di composizione dell'ultimo dialogo spurio (cfr. MÜLLER 2005, 170-3): si tratta forse dell'*Alcione*, datato da Müller al I sec. a.C., o dell'*Assioco*, per il quale una datazione simile è stata sostenuta dalla critica (per una rassegna delle proposte avanzate dalla critica cfr. ora BEGHINI 2016, 5 n. 3).

³³ Si pensi alla vicinanza dell'*Erissia* all'*Ipparco* e agli *Anterastai*, dati su cui avremo tempo di tornare nell'analisi del nostro dialogo (cfr. *infra*, pp. 97-9; 150-1; 173-4).

³⁴ La comune derivazione accademica di spuri fuori e dentro le tetralogie è già l'ipotesi di fondo di MÜLLER 1975, ripresa di recente da ARONADIO 2008 (cfr. in particolare 30-32); cfr. ora anche MÜLLER 2005. Se è vero che le generalizzazioni sono pericolose, come ricorda in proposito di recente BRISSON 2014, 13-6, tanto il quadro in cui la tradizione dei dialoghi si colloca e le dinamiche che abbiamo visto all'opera nella scuola costituiscono indizi che portano a un certo ottimismo nella valutazione complessiva. A ciò poi si associa il riscontro di elementi evidentemente riconducibili alla dottrina platonico-accademica, nonché alla lettura anche puntuale dei dialoghi di Platone, elementi che si ripropongono dialogo dopo dialogo, e che contribuiscono all'impressione di un gruppo nelle sue profondità unitario, al di là delle variazioni possibili, che trovano una spiegazione nella storia della scuola. Dal momento che questo non è un lavoro generale sugli *spuria*, e neppure sull'*appendix*, non ci soffermeremo su tutti i singoli punti che portano a formulare l'ipotesi d'insieme, al di là di quanto si può desumere dall'*Erissia*: ma certo la situazione globale non va ignorata, e si rinvia, oltre che a Müller e Aronadio, a ERLER 2007, 290-335 e già KRÄMER 1983, 124-8.

II. L'Erissia

L'Erissia è il sesto nell'ordine degli spuri conservati dalla tradizione medievale, il secondo nella lista di Trasillo. Il dialogo mette in scena quattro personaggi – Socrate, Erasistrato, Erissia, Crizia – nella cornice dell'agorà di Atene, in particolare nella Stoà di Zeus Eleuterio, mentre discutono sul rapporto tra ricchezza e virtù. Prima di affrontare le questioni inevitabilmente intrecciate che riguardano datazione, contenuto di pensiero, modelli e forma letteraria, si renderà utile una presentazione introduttiva, riguardante il titolo e il contenuto del dialogo.

II.1 *Il titolo*

II.1.a. Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος

Fin dal catalogo dei νόθοι di Trasillo, l'Erissia è citato con un'incertezza per il titolo: Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος. Stessa oscillazione è registrata per il nome dalla *Suda*, che, come vedremo tra poco, elenca l'Erissia tra gli scritti di Eschine di Sfetto (αι 346 Adler). Quest'incertezza ricompare nella tradizione medievale, dal momento che l'ascendenza del *Parisinus graecus* 1807 (A), unico testimone indipendente per il dialogo¹, trova già per collazione il titolo Ἐρασίστρατος accanto a Ἐρυξίας, che nella tarda antichità doveva essere più comune, come testimoniano i *Prolegomena* anonimi (26, 5). La nota ἢ Ἐρασίστρατος (s.l. ἐν ἄλλῳ), aggiunta in margine destro della prima colonna nell'*inscriptio* del dialogo, al f. 334v, si può interpretare come la menzione di un vero e proprio titolo alternativo, ossia immaginare che ἐν ἄλλῳ il dialogo fosse noto solo come Ἐρασίστρατος, oppure come menzione di un secondo titolo, pensando ἐν ἄλλῳ a una formula uguale a quella di Trasillo². Tra le due ipotesi, la seconda mi sembra preferibile: l'uso di ἢ e la giustapposizione della nota in A al sottotitolo sull'argomento (ἢ περὶ πλούτου) fanno pensare alla segnalazione di un'aggiunta e non di una sostituzione. Se, come verosimile, la mano di A non fa che riprodurre una situazione già riscontrata sul proprio antigrafo³, l'operazione che in esso ripristinava il secondo titolo Ἐρασίστρατος poteva partire o da una collazione con un esemplare che riportava il titolo doppio di Trasillo, o da un confronto con il testo stesso di Trasillo-Diogene Laerzio⁴.

Se si è ben interpretata la situazione su A, non si può dire, perciò, che sia attestato per il dialogo il titolo Ἐρασίστρατος indipendentemente da Ἐρυξίας: fin da Trasillo i due nomi compaiono associati e la forma più antica in cui il titolo è tramandato è quella doppia. La forma è del tutto singolare per i dialoghi del *corpus* di Platone: i doppi titoli contenuti nell'elenco di Trasillo contengono non un altro nome, ma la precisazione del πρῶγμα, il complemento di argomento con περί, di cui parleremo poco oltre. I casi che divergono da quest'ultima tipologia, non sono comunque paragonabili con precisione: Μενέξενος ἢ ἐπιτάφιος (*scil. λόγος*) contiene una specificazione di genere letterario, ed è un titolo probabilmente antico, come testimonia la menzione in Aristotele (*Rhet.* III 1415b30); simili Εὐθύδημος ἢ ἐριστικός e Κριτίας ἢ Ἀτλαντικός⁵. Dello stesso tipo, tra gli spuri, troviamo Κλειτοφῶν ἢ προτρεπτικός⁶. Un diverso modello è offerto, in Trasillo, da Ἴππαρχος ἢ φιλοκερδῆς, dove tuttavia il secondo titolo dà ancora un'informazione sull'argomento; tra i νόθοι una situazione simile all'*Ipparco* sembra rispecchiata dal citato Μίδων ἢ ἵπποτρόφος, anche se è difficile che proprio sull'ἵπποτρόφος e

¹ Cfr. *infra*, pp. 201-11.

² La nota marginale ἢ Ἐρασίστρατος ritorna nella *subscriptio* del dialogo, ma senza ἐν ἄλλῳ (f. 341r).

³ Per l'ascendenza di A e la distinzione degli interventi sui suoi *folia* cfr. *infra* pp. 201-3.

⁴ Una derivazione dal confronto con Diogene sembra l'aggiunta del nome ἵπποτρόφος nel *Vat. gr.* 1 (O), su cui ci siamo già soffermati, cfr. *supra*, p. 10 n. 31.

⁵ La particolare fortuna del titolo Ἀτλαντικός, per quanto esso non risulti attestato prima di Trasillo, suggerisce un'origine già antica; cfr. NESSELRATH 2006, 68-9.

⁶ Per i motivi della classificazione del *Clitofonte* quale προτρεπτικός λόγος cfr. SLINGS 1999, 93-127; l'editore considera tuttavia posteriore il sottotitolo (263).

sull'ἵπποτροφεῖν fosse incentrato il dialogo tra Socrate e Midone, personaggio per noi misterioso. In nessuno di questi casi, tuttavia, il secondo titolo sembra offerto da un secondo interlocutore di Socrate nel dialogo; né fa eccezione il più generico Πρωταγόρας ἢ σοφισταί, in cui la seconda parte certo sottintende i diversi personaggi presenti (in particolare Prodicò e Ippia), ma sembra piuttosto costituire il ponte con il genere comico, con un titolo che ben si inserisce nella tradizione dell'ἀρχαία⁷. Diverso ancora il caso di Ἐπινομίς ἢ νυκτερινὸς σύλλογος ἢ φιλόσοφος, unica occorrenza di titolo triplo, fortemente problematica, tuttavia ancora non pertinente ai diversi personaggi in scena⁸.

Anche uscendo dal *corpus* platonico e allargando il discorso ad altri titoli di dialoghi, non si trova molto: nel titolo Ἡρακλῆς ἢ Μίδαο trasmesso da alcuni manoscritti di Diogene Laerzio per Antistene (*SSR* V A 41 r. 68 = D.L. VI 18, r. 230 Dorandi) la disgiuntiva è ritenuta errore per καί⁹; nel catalogo delle opere di Stilpone leggiamo di un Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας (*SSR* II O 23 r. 2 = D.L. II 120 r. 85 Dorandi)¹⁰, mentre un Κλεινόμαχος ἢ Λυσίας è attribuito a Speusippo (T1, 46 Tarán = D.L. IV 4, r. 54 Dorandi), ma l'elenco è fortemente problematico¹¹. Se anche questi due titoli fossero sicuri, dei due dialoghi non sappiamo nulla, e non possiamo essere certi che il doppio nome corrispondesse a due personaggi parlanti.

Quindi, quello di Ἐρυζίας ἢ Ἐρασίστρατος resta un caso raro e difficilmente spiegabile. La natura pseudepigrafa, quindi originariamente anepigrafa del testo non è d'aiuto, e anzi pone ulteriori problemi: in particolare, è stata avanzata l'ipotesi che lo scritto fosse inizialmente privo di titolo, non diversamente dai due dialoghi περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς. L'assenza del titolo, in un momento successivo, si sarebbe mutata in incertezza: siccome il nome di Crizia non era disponibile, vista la presenza nel *corpus* di un dialogo intitolato al tiranno¹², gli altri due personaggi avrebbero avuto alternativamente l'onore di prestare il loro nome¹³. Certo l'ipotesi è ingegnosa e offre spunti di fertile riflessione, ma restano non chiari alcuni punti. Se l'uscita

⁷ Scrive dei Σοφισταί Platone comico (fr. 143-161 K.-A.); cfr. PIRROTTA 2009, 284-98. Σοφισταί è inoltre un sottotitolo attestato per l'Ὀμηρος di Metagene (fr. 10-12 K.-A.); cfr. PELLEGRINO 1998, 321-5 e ORTH 2014, 435-40. La presenza importante del genere comico nel *Protagora* è riconosciuta dalla critica: per un'analisi complessiva si veda lo studio di CAPRA 2001; modello diretto per il dialogo sono, com'è noto, i Κόλακες di Eupoli.

⁸ Tra i due, il secondo titolo è probabilmente più tardo: per il problema cfr. BRISSON 2005 12-6 e ARONADIO 2013, 15-6.

⁹ Cfr. GIANNANTONI 1990^a, 309-10 (e già DECLEVA CAIZZI 1966, 85-6). La congettura καί di Welcker è ora accolta da Tiziano Dorandi per il testo di Diogene, anche in ragione della rasura presente sul manoscritto napoletano *B*, cfr. DORANDI 2013^a, 418.

¹⁰ Il titolo è accettato da DÖRING 1972, 150 e GIANNANTONI 1990^a, 101, sulla base dei paralleli dell'*Erissia* e di Speusippo.

¹¹ TARÁN 1981, 188-9 difende il titolo doppio sulla base del parallelo di Stilpone. Il problema specifico è costituito dalla presenza di un'altra opera intitolata Λυσίας (T1, 63 Tarán = D.L. IV 5, r. 72 Dorandi), difficoltà già notata da LANG 1911, 44-6; cfr. anche ISNARDI PARENTE 1980, 212-3. TULLI 1990, 410, n. 22, non esclude le due opere siano in realtà una sola, nella confluenza di due cataloghi diversi.

¹² Certo esisteva il precedente dei due *Ippia* di Platone. Ed esisteva, soprattutto, il precedente dei due *Alcibiade*: qui, in particolare, il secondo è sicuramente un dialogo accademico aggiunto. Ma si tratta di casi in cui non si davano alternative: i personaggi, in tutti questi dialoghi, sono solo due.

¹³ È l'ipotesi di PIERRIS 2000, 470-3. L'appartenenza agli ἀκέφαλοι è offerta come un dato di fatto, ma deriva in verità da un argomento non disteso: Pierris tende a considerare verosimile l'attribuzione a Eschine (cfr. *infra*, pp. 22-30) e identifica gli ἀκέφαλοι di Eschine enumerati dalla *Suda* e citati da Diogene Laerzio (*SSR* VI A 22, rr. 3-6 = D.L. II 60, rr. 10-13 Dorandi) con gli ἀκέφαλοι di Platone, probabilmente sulla base del fatto che nell'elenco della *Suda* è presente tanto un Ἐρυζίας quanto un περὶ ἀρετῆς (ma nessun περὶ δικαίου). In realtà, non vi è necessità di identificare i due gruppi di ἀκέφαλοι, dal momento che la denominazione pare nascondere un termine tecnico della critica letteraria: sulle interpretazioni possibili si veda MÜLLER 1975, 39 n.1. Ma anche si pensasse che i due gruppi fanno riferimento agli stessi dialoghi, non vi è motivo di ritenere che l'*Erissia* ne abbia fatto parte: non vi è somiglianza formale con i dialoghi περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς, che sempre secondo Müller costituiscono il gruppo degli ἀκέφαλοι platonici. Inoltre, quasi tutti i dialoghi ἀκέφαλοι di Eschine che la *Suda* riporta sono provvisti di titolo; cfr. ancora *infra* pp. 22-4. Quindi, per la lista di Eschine non si può dire che ἀκέφαλος significhi "senza titolo", ma può forse far riferimento generalmente ad una qualità letteraria percepita come inferiore; cfr. GOULET-CAZÉ 1997, 184-185.

dell'*Erissia* dal gruppo degli ἀκέφαλοι, da immaginare antecedente a Trasillo che lo elenca separatamente, si spiega grazie alla presenza dei nomi per gli interlocutori di Socrate, c'è da chiedersi cosa abbia reso veramente l'*Erissia* un ἀκέφαλος e quanto a lungo un dialogo così curato, fornito di una cornice e quattro personaggi (cinque, contando anche Prodicò nel racconto centrale) abbia potuto restare privo di titolo e restare accanto agli ἀκέφαλοι. È probabile che questo periodo sia stato molto breve e che alla prima esigenza di riordinare il *corpus* ci si sia posti il problema di dare un nome, e quindi il dubbio: Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος? Ma se è all'interno della scuola che ciò avviene, la stessa scuola in cui il dialogo nasce, comincia a emergere il paradosso: più si avvicina l'uscita dell'*Erissia* dal gruppo degli ἀκέφαλοι all'ambiente che l'*Erissia* produce, più si schiaccia il dubbio tra i due titoli sul momento e il contesto della composizione; si sarebbe tentati di dire: sull'autore. Quindi, volendo sostenere la tesi che ambo i titoli per il dialogo sono inautentici, si giungerebbe a concludere, cosa non impossibile, che sono da ritenere autentici tutti e due, figli come sono della sistemazione accademica, non diversamente dai titoli dell'*Ipparco* e del *Minosse*, in potenza ben più ἀκέφαλοι, e in cui l'unico appiglio è la narrazione della storia e del mito da parte di Socrate, a un interlocutore anonimo¹⁴.

Ma davvero ambo i titoli hanno pari dignità? Se si ragiona in termini strettamente storici, si deve ammettere che non vi sono molte ragioni per preferire un nome all'altro. Va comunque osservato un dato: Ἐρυξίας non è solo il nome più resistente, quello che diventa canonico nell'antichità tarda, tanto nei *Prolegomena* quanto negli *excerpta* dello Stobeo, ma anche nell'accostamento a Ἐρασίστρατος compare sempre per primo, eludendo l'ordine alfabetico che abbiamo osservato nei soli altri due casi: Ἀρίστιππος precede Καλλίας e Κλεινόμαχος precede Λυσίας. Non molto, ma avviene tre volte: in Trasillo, nell'ascendenza del *Par. gr.* 1807, e nella voce Αἰσχίνης della *Suda*. Per aggiungere considerazioni di carattere letterario, si dovrà notare che la fortuna del titolo Ἐρυξίας non è casuale: tra i due nomi, quello di Erissia è certo più felice per il nostro dialogo. È a partire da Erissia che la discussione sul πλοῦτος si arricchisce del confronto con i problemi della vita quotidiana, un interesse che nello scritto ritorna a più riprese: ed è proprio Erissia il simbolo e il portavoce del senso comune, e della concezione vulgata di πλοῦτος, la cui indagine permette alle parole di Socrate di trovare un senso più pieno e divenire una risposta per le esigenze dell'individuo. La centralità del personaggio di Erissia, in dialogo con il quale si sviluppa la grande seconda sezione, con la definizione di πλοῦτος, χρήματα e χρήσιμα, è stata osservata con sguardo unanime dai critici moderni¹⁵: tra i due nomi, quello che incarna di più lo sviluppo organico della ricerca, lo spirito del dialogo, è Ἐρυξίας. La scelta di Ἐρασίστρατος sembra di gran lunga più banale, fondata sul semplice ordine di intervento dei personaggi nel dialogo: χαίρει, la prima battuta, è una battuta di Erasistrato. Un dato ulteriore, forse risolutivo, è il modello del *Carmide*, che la critica da tempo individua per la scelta dei personaggi – Crizia, un suo συγγενής (appunto Erissia: 396d2) e un amico di Socrate – e per l'ordine del loro contributo alla ricerca: un amico di Socrate, un συγγενής di

¹⁴ Che la titolatura "selvaggia" per opere rimaste prive di titolo d'autore non fosse inconsueta nell'antichità è testimoniato da un passo di Galeno (*Lib. Prop.* 93, 11-15 Müller), che narra di alcuni scritti consegnati senza *inscriptio* ai suoi allievi, che, iniziando a circolare nelle mani di molti, presero una serie di titoli diversi: ἐγὼ δ' ἀπλῶς δὸς τοῖς μαθηταῖς οὐδὲν ἐπέγραψα, καὶ διὰ τοῦθ' ὕστερον εἰς πολλοὺς ἀφικομένων ἄλλος ἄλλην ἐπιγραφὴν ἐποιήσατο. Ma il contesto che vede nascere l'*Erissia* sembra diverso: difficilmente si immagina una circolazione selvaggia del dialogo, nel quadro chiuso che per la tradizione del *corpus* abbiamo osservato nelle nostre prime pagine; diversa, inoltre, sembra la natura dei testi: per gli scritti che Galeno menziona la critica individua la natura di ὑπομνηματικά, appunti ancora disordinati e lontani dalla compiutezza del σύγγραμμα, scritti che l'autore stesso indica come non destinati alla pubblicazione (*Lib. Prop.* 93, 13-16 Müller); per il problema cfr. DORANDI 2007^a, 76-7. Ancora una volta, il parallelo sarebbe più adatto per gli ἀκέφαλοι che individua Müller: περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς.

¹⁵ Su tutti ARONADIO 2008, 342 n. 9: «lo scambio di opinioni tra Socrate e Erasistrato che si è fin qui svolto vede l'accordo tra i due interlocutori e pertanto non è provvisto di quella carica polemica capace di far scattare il meccanismo drammatico del dialogo socratico. Solo l'opposizione di Erissia, con toni che si faranno anche sferzanti, permette il decollo del gioco dialogico».

Crizia, Crizia stesso¹⁶. Se la figura di Erasistrato ha più spessore di Cherefonte nel *Carmide*, credo l'accostamento regga, anche per altri dettagli, e il modello sia fermo di fronte agli occhi dell'autore¹⁷. Ora, non vi sono mai state incertezze sul titolo del *Carmide*.

Ἐρασίστρατος è dunque un titolo secondario? Difficilmente si può conquistare il sollievo di una certezza: se Ἐρασίστρατος nasce dopo, ritorna inevitabile chiedersi quando, e per quale ragione. Nel dubbio, la soluzione più prudente sembra quella di seguire i nostri testimoni antichi e conservare il doppio titolo, il che significa anche conservare la preferenza per Ἐρυζίας¹⁸.

II.1.b. περὶ πλούτου

Diversa la situazione per quanto riguarda il titolo ἀπὸ τοῦ πράγματος, che Trasillo non riporta ma che troviamo nella tradizione manoscritta del *Par. gr.* 1807 (A) in *inscriptio* e *subscriptio*. Nella sezione di presentazione del *corpus* tetralogico in Diogene, il titolo con περί e argomento è sempre indicato¹⁹, ma i νόθοι ne sono in generale sprovvisti. Il *Parisinus*, invece, conserva i sottotitoli per tutti i dialoghi dell'*appendix*: oltre Ἐρυζίας ἢ περὶ πλούτου (f. 334v), Δημόδοκος ἢ περὶ τοῦ συμβουλευέσθαι (f. 328r), Σίσυφος ἢ περὶ τοῦ βουλευέσθαι (f. 331r), Ἄλκυὼν ἢ περὶ μεταμορφώσεως (f. 333r), Ἀξίochος ἢ περὶ θανάτου (f. 341v): è possibile che si tratti di un'estensione successiva a Trasillo, come inoltre suggerisce l'assenza del titolo ἀπὸ τοῦ πράγματος nel colofone del papiro dell'*Alcione* di cui abbiamo già parlato²⁰. Se in generale la divergenza tra i sottotitoli nel catalogo di Trasillo e la situazione dei manoscritti è per il πρῶμα particolarmente significativa, e si può ricondurre alla divergenza di opinioni tra gli antichi sullo σκοπός dei singoli dialoghi²¹, la totale assenza del sottotitolo per i νόθοι colpisce. L'unico caso di titolo doppio oltre l'*Erissia*, Μίδων ἢ ἵπποτρόφος, se non sembra designare due diversi interlocutori di Socrate, neppure trova nel secondo elemento un'indicazione del πρῶμα: davvero è difficile immaginare un dialogo sul problema τί ἐστὶ τὸ ἵπποτροφεῖν, come suggerirebbe il parallelo con l'Ἴππαρχος ἢ φιλοκερδῆς. Ma anche se dovessimo immaginare un taglio da parte di Trasillo (o di Diogene) nel riportare i titoli doppi dei νόθοι, l'accettazione di περὶ πλούτου come genuino per l'*Erissia* rimane problematica²².

Certo, per alcuni dei secondi titoli si rintraccia un'origine antica. Si è già avuta l'occasione di menzionare ἐπιτάφιος per il *Menesseno*, usato già da Aristotele (*Rhet.* III 1415b30), che nella *Politica* cita il *Simposio* come ἐρωτικοὶ λόγοι (1262b11)²³; Callimaco, com'è noto, conosce il

¹⁶ Il primo a notare la somiglianza tra la struttura drammatica dei due dialoghi è BRUNS 1896, 342.

¹⁷ Sull'influenza del proemio del *Carmide* sull'autore dell'*Erissia*, cfr. *infra* pp. 124-5; 134.

¹⁸ Per Platone un caso di titolo alternativo posteriore (e inferiore) è costituito da πρὸς Καλλικλέα γ', che leggiamo nel catalogo di libri *PSILaur. inv.* 19662 [CPF I 1.1, 3 = MP³ 2087 = LDAB 5258] e che doveva celare il *Gorgia* (cfr. PUGLIA 2013, 68-9) o almeno parte di esso (così CARLINI 1989). Anche per l'*Erissia*, il titolo Ἐρασίστρατος può riferirsi alle prime pagine del dialogo, con la definizione di πλούτος che in armonia con Erasistrato Socrate sviluppa, ma se per un dialogo letto e apprezzato in antichità come il *Gorgia* l'operazione si spiega meglio, come e quando può nascere un doppio titolo per designare una sezione particolare nell'*Erissia*?

¹⁹ Fatta eccezione per l'*Apologia* e per i casi di formulazioni alternative che abbiamo passato in rassegna poco sopra, cfr. pp. 12-3.

²⁰ Cfr. *supra*, p. 9 n. 24. Gli stessi titoli περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς possono essere intesi come un'estensione della titolazione ἀπὸ τοῦ πράγματος agli ἀκέφαλοι, estensione che genera quello che per noi è il loro unico titolo.

²¹ Cfr. MANSFELD 1994, 72-3 n. 125. Sottolinea la difficoltà nell'individuazione del πρῶμα TARRANT 1993, 92-3.

²² Manca, per i νόθοι, anche la classificazione relativa al χαρακτήρ, conosciuta per i dialoghi da Diogene (III 49-50; 57-61) e Albino (*Prol.* 148,19-37 H., cfr. REIS 1999, 85-104), e forse nata in ambiente medioplatonico (cfr. MANSFELD 1994, 74-97; *contra* PHILIP 1970, 301-4, che colloca l'operazione nel IV secolo); cfr. ora anche JOYAL 2000, 136-8 e BRISSON 2013, 49-56. Lo scarso interesse per i νόθοι nella storia del platonismo non sorprende: si è osservata la trattazione dei *Prolegomena* anonimi, in cui gli spuri sono citati solo per evidenziare la necessità di non prenderli in considerazione nella fissazione dell'ordine di lettura (*Anon Prol.* 26, 1-5).

²³ Un titolo diverso da quello dei manoscritti, che riportano περὶ ἔρωτος, e diverso da quello di Trasillo, περὶ ἀγαθοῦ, ma suggerito già da Platone nell'*incipit* del dialogo (172b2: περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων). Questo caso mostra come già Platone, all'interno dei suoi dialoghi, proponesse titoli con περί a indicare l'argomento dell'opera:

sottotitolo *περὶ ψυχῆς* per il *Fedone* (*Epigr.* 23, 4 Pfeiffer), che doveva essere usuale in Accademia, come mostra il suo uso nella *XIII Lettera* attribuita a Platone (363a7)²⁴. Altri sottotitoli conservano una chiara marca di antichità, come *περὶ φύσεως* per il *Timeo*²⁵. Ma la critica ritiene che nella maggior parte dei casi il secondo titolo sia di origine secondaria²⁶, per quanto una collocazione precisa sia difficile: se alcuni collocano l'operazione ancora nel quadro della cosiddetta edizione Accademica²⁷, altri ritengono si tratti di un'iniziativa di Trasillo, che avrebbe uniformato il catalogo estendendo l'indicazione del *πρᾶγμα* ai dialoghi che non la riportavano²⁸. Se l'assenza del secondo titolo per i *νόθοι* va intesa come un limite di questa estensione, è probabile che essa sia da associare alla sistemazione tetralogica, ma il problema resta difficile da affrontare in termini generali. Le liste dei titoli di dialoghi contenuti in Diogene non di rado riportano la precisazione dell'argomento, il sottotitolo con *περὶ*²⁹: tralasciando i casi sospetti di corruzione³⁰, troviamo nel catalogo degli scritti di Antistene un *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος* (*SSR* v A 41, r. 27 = D.L. vi 16, r. 185 Dorandi), un *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* (*SSR* v A 41, r. 29 = D.L. vi 16, r. 187 Dorandi)³¹, un *Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν* (*SSR* v A 41, r. 72 = D.L. vi 18, r. 234 Dorandi) e infine un *Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας* (*SSR* v A 41, r. 74 = D.L. vi 18, r. 236 Dorandi)³²; tra i dialoghi di Aristotele troviamo due casi significativi: *περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλλος* (p. 3 r. 5 Rose = D.L. v 22, r. 261 Dorandi) e *Ἐϋδημος ἢ περὶ ψυχῆς* (fr. 44 r. 10 Rose = [Plut.] *Cons. ad Apoll.* 115 B 8-9). La situazione del *corpus Platonicum* è però l'unica in cui sistematicamente i dialoghi siano accompagnati dal *πρᾶγμα*, il che fa pensare a uno sforzo deliberato di normalizzazione; certo, si è tentati di collocare nella scuola almeno un primo tentativo di accostamento al nome proprio dell'argomento con *περὶ*, ponte prezioso, attraverso l'esplicitazione del *πρᾶγμα*, tra la forma del dialogo e il *σύγγραμμα* per cui il titolo con *περὶ* è usuale. Da tempo opere nei cataloghi di Speusippo e Senocrate sono state messe in relazione con i dialoghi di Platone: così, nel trattato *περὶ φιλίας* di Speusippo (T1, r. 41 Tarán = D.L. iv 4, r. 49 Dorandi) si intuisce un rapporto con la ricerca del *Liside*³³, così, il *περὶ ψυχῆς* di Senocrate (Test. 2 IP² = D.L. iv 13, r. 110 Dorandi) rielaborava e discuteva forse dottrine del *Fedone*³⁴. Se l'*Erissia* nasce, quindi, in un'epoca in cui la "sottotitolatura", pur in maniera fluida, è già iniziata, resta da considerare anche la possibilità che *περὶ πλούτου* sia originario: due dialoghi con questo titolo sono conservati ancora per Speusippo (T1, r. 37 Tarán = D.L. iv 4, r. 45 Dorandi) e Senocrate (Test. 2 IP² = D.L. iv 11, r. 70 Dorandi)³⁵. Nel doppio titolo si manifesta con chiarezza l'esigenza di colmare una lacuna negli scritti del maestro: l'*Erissia* è il

ciò accade anche nell'*Erissia*, con l'introduzione del problema *ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου* (393a8-b1); cfr. *Comm. ad loc.*

²⁴ Tuttavia lo scritto, marcato già nei codici dalla notazione *ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος*, è di datazione difficile e forse nasce posteriormente al resto del *corpus*: cfr. PASQUALI 1967², 179-200.

²⁵ L'osservazione è di MANSFELD 1994, 73; per la storia del titolo *περὶ φύσεως* si rinvia a SCHMALZRIEDT 1970.

²⁶ Esistono anche casi di sottotitoli evidentemente inappropriati, come *περὶ Ἰλιάδος* per lo *Ione*, indifendibile, nonostante il tentativo di RIJKSBARON 2007, 15-23, a meno di immaginare la caduta di *καὶ Ὀδυσσείας* e di intendere l'intera formula come equivalente a *περὶ Ὀμήρου*. Ma il doppio *πρᾶγμα* sarebbe un *unicum* nel *corpus*.

²⁷ Cfr. *supra*, pp. 6-7.

²⁸ Cfr. TARRANT 1993, 91-2 e MANSFELD 1994, 73 n. 126.

²⁹ Sulle liste di titoli in Diogene si rinvia alle considerazioni di DORANDI 2013^b.

³⁰ Come i titoli antistenici *Ὀδύσσευς ἢ περὶ Ὀδυσσεύος* (*SSR* v A 41, r. 5; D.L. vi 15, r. 162 Dorandi; cfr. GIANNANTONI 1990^a, 258 e PRINCE 2015, 132), *Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύος* (*SSR* v A 41, r. 63 = D.L. vi 17, r. 223 Dorandi; cfr. GIANNANTONI 1990^a, 334-5) o *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονέσεως ἢ ἰσχύος* (*SSR* v A 41, r. 69 = D.L. vi 18, r. 231 Dorandi; cfr. GIANNANTONI 1990^a, 309-11 e BRANCACCI 2008, 115-20). Su tutto il problema dei titoli doppi e tripli in Antistene si veda ora PRINCE 2015, 127-9.

³¹ Su questi scritti cfr. GIANNANTONI 1990^a, 295-325.

³² Cfr. GIANNANTONI 1990^a, 350-4.

³³ Cfr. TARÁN 1981, 193.

³⁴ Cfr. CARLINI 1972, 7-8.

³⁵ Per le testimonianze sulla ricerca dell'Accademia intorno al tema del *πλοῦτος* si veda *infra* pp. 86-90.

περὶ πλούτου di Platone, un dialogo³⁶. Pesa, tuttavia, sulla scelta il silenzio di Trasillo: se da una parte è possibile che la mancata menzione in Trasillo (o in ciò che di Trasillo riporta Diogene) tradisca soltanto un minore interesse per i dialoghi inautentici, presentati senza un cenno a qualsiasi classificazione pur esistente nella tradizione. Esiste però l'inquietante riscontro degli ἀκέφαλοι: se l'identificazione con περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς è corretta, siamo spinti a pensare che il titolo tratto dal πρᾶγμα fosse ignorato da Trasillo, che altrimenti lo avrebbe impiegato, perlomeno per comodità. Prudenza suggerisce perciò di non dare per scontata la genuinità del titolo, che può far capo a un'estensione ulteriore della denotazione del πρᾶγμα successiva, forse da far risalire all'ascendenza del *Par. gr.* 1807.

II.2 *Il dialogo*

Se come si è detto l'uniformità tematica dello scritto si veste, meglio di molte opere genuine, del sottotitolo ἀπὸ τοῦ πράγματος, è vero che lo sviluppo dell'argomentazione risulta a tratti non lineare, discontinuo: l'autore si mostra propenso a costringere l'esposizione in sezioni apparentemente disarticolate, al cui interno l'incedere dialettico appare talora appesantito da riformulazioni puntigliose e pleonastiche³⁷, mentre il legame fra i vari argomenti è lasciato spesso implicito, così da creare difficoltà nell'interpretazione della posizione dell'autore. Appare indispensabile quindi offrire fin da ora uno schema riassuntivo quanto più puntuale, al fine di dominare lo sviluppo argomentativo dell'opera nel suo insieme.

II.2.a *Una lettura*

Tema dell'*Erissia* è la ricchezza: meglio, il rapporto fra ricchezza e virtù. Su tale argomento Socrate imposta il dialogo fin dal suo principio (393a8: ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου), a esso si tornerà infine in conclusione, con la perentoria (ἐξ ἀνάγκης) affermazione che ἂν ἡμῖν φαίνονται οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακείμενοι (406a16-17). Ma il dialogo è articolato in maniera complessa e la trattazione non è priva di momenti di divagazione, di prolessi, di conversione, ritorno e ricapitolazione.

392a1 – 393a6: Proemio

Socrate e Erissia stanno passeggiando nella Stoà di Zeus Eleuterio, quando s'imbattono in Crizia ed Erasistrato: quest'ultimo è appena tornato dalla Sicilia, sì che Socrate è spinto a domandargli quali novità rechi dall'isola; i Siracusani, secondo Erasistrato, hanno nei confronti di Atene i sentimenti che nutrono le vespe: se si continua a stuzzicarli con piccole mosse, diventeranno imbattibili, finché non ci si decida ad annientarli con una grande spedizione. Mentre parlano seduti nel portico passano accanto due ambasciatori proveniente dalla Sicilia. Uno dei due ha la fama, a sentire Erasistrato, di essere il più ricco ed insieme il più spregevole fra tutti i Sicelioti ed Italioti: da ciò prende le mosse la discussione su ricchezza e virtù.

393a7 – 395d5: Il sapiente è il più ricco fra gli uomini.

Primo scambio di battute fra Socrate ed Erasistrato. Più ricco di tutti appare chi possieda cose di sommo valore (ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται: 393c2-3); più dei beni materiali vale la salute (393c7-d6), più della salute l'εὐδαιμονία (393e5-6): è evidente che più felice fra gli uomini è

³⁶ La perfetta aderenza di περὶ πλούτου al tema del dialogo conforterebbe poi nella scelta di interpretare il titolo come antico più di quanto non accada per casi problematici come il *Teage*, per cui l'antichità riporta sia περὶ σοφίας che περὶ φιλοσοφίας e per cui JOYAL 2000, 195-6, giunge all'atetesi.

³⁷ Avviene in particolar misura nella seconda parte del dialogo. La caratteristica è notata concordemente dagli interpreti. Basterà riportare il parere di LAURENTI 1969, 56 (già citato da ARONADIO 2008, 69, n. 202), secondo cui: «l'indizio più chiaro contro la paternità platonica dell'*Erissia* è proprio la debolezza della dialettica, la quale non una volta sola, soprattutto nell'ultima parte, affastella le dimostrazioni intorno a un punto che doveva essere ormai chiaro»; la tendenza al pleonismo è anche una caratteristica dello stile dell'autore, cfr. *infra* pp. 198-9.

chi si trova nella condizione migliore (οἷτινες μάλιστα εὖ πράττοιεν: 393e8), ovvero chi sbaglia il meno possibile nei confronti di sé e degli altri, e agisce nella maniera migliore (393e8-11). Costui è necessariamente chi conosce le cose buone e cattive, ovvero ciò che va e che non va fatto (393e12-394a2): egli è quindi un σοφός. Conclusione: gli uomini più sapienti sono insieme i più felici ed i più ricchi (394a3-5). L'accordo fra Socrate ed Erasistrato è completo: secondo questa definizione il più sapiente, che possiede dunque in sommo grado il bene di più alto valore (ovvero la σοφία stessa, requisito inevitabile per godere dell'εὐδαιμονία), è il più ricco fra gli uomini.

394a5 – 394e11: obiezione di Erissia, che interviene improvvisamente nel dialogo (394a6) tra Socrate ed Erasistrato: nulla impedisce che un uomo sapiente anche quanto Nestore si trovi privo dei mezzi per soddisfare i bisogni elementari dell'esistenza quotidiana, e sia magari anche costretto a mendicare; che senso avrebbe dire che costui è ricco (394a5-b5)? Socrate ribatte: anche chi possieda oro ed argento in abbondanza ed una casa di lusso potrebbe mancare di tali mezzi (394b5-c2). Quando Erissia risponde che costui potrebbe però procurarseli disponendo dei propri beni, così da avere in cambio il necessario o moneta sonante con cui procurarselo (394c2-6), Socrate ribadisce il maggior valore della sapienza e la sua più alta importanza fra gli uomini: il sapiente è colui che ha di più da offrire anche in questo tipo di scambio, in quanto il suo possesso è ben più prezioso e giovevole per la vita di una dimora lussuosa e stracolma di oggetti di valore (394e9-11: ὁ δὲ δυνάμενος εὖ βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ πέρι καὶ ἑτέρου, ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι, οὐκ ἂν ἄρα δύναιτο διατίθεσθαι, εἴπερ βούλοίτο γε τοῦτο πράττειν;).

395a1 – 395d7: ulteriore obiezione di Erissia. Le conseguenze di questo ragionamento sono distanti dalla realtà: Socrate non potrebbe dire di essere più ricco di Callia, nonostante sia di gran lunga più sapiente (395a1-6). L'accusa di inganno eristico è respinta (395a6-c5), causando l'imbarazzo di Erissia, che però persiste nell'incredulità: il senso comune fa rifiutare che i più sapienti siano da dirsi i più ricchi (395d3-4). Se proprio si deve indagare sull'argomento, sarebbe meglio interrogarsi su altre questioni: da che fonte sia bello o turpe arricchirsi (ὁπόθεν καλὸν ἐστὶ πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν: 395d5-6)³⁸ e se in sé l'essere ricco sia una cosa buona o cattiva (καὶ αὐτὸ τὸ πλούσιον εἶναι ὁποῖόν τί ἐστίν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν: 395d6-7).

395d8 – 399c8: Essere ricco è bene o male?

Socrate invita quindi il suo interlocutore ad esprimersi per primo sul problema legato al valore del πλουτεῖν, dal momento che i discorsi precedenti non gli pare abbiano colto questo aspetto (395e1-4); la valutazione di Erissia è senza ombra di riserva positiva (395e5).

395e6 – 397c4: Crizia interrompe bruscamente (ὑποκρούσας) Erissia: è facile convincere chiunque che essere ricco sia per alcuni uomini un male (395e9-396a1) e ciò che in qualche caso è un male non può essere in sé un bene (396a1-2). Socrate si propone come moderatore della discussione (396a2-e4) e Crizia inizia a interrogare Erissia, portandolo ad ammettere che per gli uomini malvagi (396e4-397a5) e per gli incontinenti (397a5-b7), la ricchezza assume valore negativo, in quanto incentivo a commettere il male (rispettivamente, a compiere azioni malvage o ad allontanarsi dalla salute); molto meglio sarebbe che costoro fossero poveri, così da trovarsi costretti a non realizzare i propri intenti. Gli esempi colgono nel segno: Erissia non sa che rispondere, anzi solo il pudore lo trattiene dall'alzare le mani contro il proprio interlocutore.

397c4 – 399c6: l'intervento di Socrate, arbitro della contesa fra i due parenti, getta una luce di ambiguità sulla vittoria di Crizia. Egli ricorda come poco tempo prima la medesima tesi fosse stata esposta al Liceo da Prodico di Ceo: allora sembrò ai presenti che vaneggiasse (397c6-d2), anzi fu molto più apprezzato dal pubblico un giovinetto che non faceva altro che infastidirlo e motteggiarlo chiedendogli ragione delle sue affermazioni (397d2-6). Stimolato da Erasistrato, Socrate narra per esteso l'episodio: Prodico, che sostiene tutte le cose, tra cui la ricchezza, non siano in sé buone o cattive ma tali quali l'uomo che ne fa uso (397e8-11) è a poco a poco costretto dal ragazzino ad ammettere che, se la virtù è insegnabile (398c5), il valore delle cose può modificarsi per un soggetto in seguito all'apprendimento della virtù (398a1-c3); quindi, quando Prodico prega gli dèi per ottenere buone cose, non fa altro che chiedere di apprendere ciò che non sa, come se pregasse di divenire musicista o grammatico (398d1-8; Socrate rincara la dose a 398e1-10). A questo punto interviene il ginnasiarca a cacciare il sofista dal Liceo: i suoi discorsi

³⁸ La questione non sarà mai approfondita direttamente nel prosieguo del dialogo; per il problema cfr *infra* pp. 157-8.

non sono adatti ai giovani e quindi sicuramente malvagi (398e11-399a5). Socrate spiega il motivo del suo racconto: è per mostrare come i più offrano il loro assenso non sulla base del contenuto dei λόγοι quanto alla statura di chi se ne fa portavoce, esattamente come accade nei tribunali. In questo caso Crizia, considerato uomo politico di valore, ha riportato una bella vittoria, mentre allora Prodico, ritenuto un cialtrone ed un sofista, è stato persino allontanato dal ginnasio (399a7-c6). Erasistrato, che pure ha finora mostrato consonanza di idee con Socrate, lo mette in guardia sul fatto che Crizia non sta sollevando una questione da nulla.

399e7 – 401e12: Seconda definizione di ricchezza: i χρήματα

Pure accettata provvisoriamente la posizione di Crizia (ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν: 399d3-4), rimane da definire cosa sia l'essere ricchi in sé (τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν: 399d4-5), altrimenti non si raggiungerà mai un sicuro accordo sulla sua natura buona o cattiva. Socrate è pronto a contribuire alla ricerca con i suoi mezzi, ma la palla passa ancora una volta ad Erissia, che dovrebbe ben saper rispondere, siccome sulla bontà dell'essere ricchi non ha dubbi (φρασάτω οὖν ἡμῖν ὁ φάσκων τὸ πλουτεῖν ἀγαθὸν εἶναι, τούτου περὶ ὅπως τυγχάνει ἔχων: 399e2-3). In verità la sua definizione è quella conforme al senso comune, tale che certo piacerebbe anche a Crizia (399e3-7): essere ricco equivale a possedere molte ricchezze (τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτήσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν: 399e5-6). Socrate ribatte: se si accetta la definizione di Erissia, per comprendere davvero cosa sia τὸ πλουτεῖν è necessario definire che genere di cose siano le 'ricchezze' (χρήματα), dato che presso i diversi popoli diversi sono anche gli oggetti materiali definiti in tale modo. Dopo un *excursus* sui valori presso varie popolazioni elleniche e non (399e10-400e9), si giunge ad una prima definizione: i χρήματα sono le cose per noi funzionali all'uso (χρήσιμα: 400e12).

401a1 – 401e12: Erissia obietta che la definizione non è precisa, siccome sono molteplici le cose di cui possiamo servirci per ottenere uno scopo, ma non tutte sono ricchezze. Socrate è d'accordo nel proseguire la ricerca: s'è mostrato che i χρήματα sono un qualche genere (γένος τι) di cose utili, così come un qualche genere di animali è quello che chiamiamo uomo (401b4-c3), tuttavia non s'è detto *quale* questo genere sia. Per comprendere di che genere di utilità sia una data cosa, bisogna contemplare le condizioni che la rendano inutile. Così, se per la medicina è evidente che tale condizione è l'assenza di malattie, ciò implica che essa sia quel genere di cosa utile per allontanare le malattie (401c3-8); se ci fosse sottratta l'incombenza di curare il corpo per quanto riguarda le sue mancanze ed i suoi bisogni, quali fame, sete, caldo, freddo e simili cose, non avremmo bisogno di cibo, bevande e vestiti, e quindi neppure di ricchezze che ci servano a procurarli: è perciò evidente che i χρήματα siano quel preciso genere di χρήσιμα volto alla soddisfazione dei bisogni del corpo (401e10-12).

401e12 – 403c6: Il λογίδιον e la definizione di χρήσιμον.

Trovato il genere di cose utili cui appartengono le ricchezze, Socrate si preoccupa di definire con precisione le caratteristiche che deve possedere una cosa per essere un χρήσιμον: in prima istanza, non è possibile che una stessa cosa sia talora utile (χρήσιμον), talora inutile (ἀχρεῖον) per compiere una stessa opera (402a1-3); in secondo luogo si può definire χρήσιμον soltanto ciò di cui si necessita (εἴ τι δεοίμεθα: 403a3) per il proprio scopo e senza la cui presenza esso non può in alcun modo realizzarsi (402a3-b1); ne consegue che fra le cose di cui si può fare a meno nessuna potrà essere detta utile (ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίνεσθαι τι, οὐδὲν ἂν τούτων ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμον φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο: 402b1-3). Dalla definizione di utile raggiunta nelle battute precedenti, risulta necessariamente che, nel caso in cui le necessità del corpo possano essere soddisfatte senza oro ed argento, essi non sarebbero utili a ciò, e quindi neppure ricchezze (402b3-c3).

402c4 – 403c6: Erissia non riesce a convincersi che ciò sia possibile, ovvero che oro ed argento si trovino ad essere inutili per il sostentamento del corpo, dal momento che vengono usati per comprare i generi di prima necessità. Socrate gli contrappone due esempi: gli oggetti primariamente utili per il corpo (cibo, bevande, e altre cose simili) possono essere ottenuti tramite altri mezzi, ad esempio mettendo al servizio del prossimo la propria competenza grammaticale o musicale (402d3-e6); in questo caso le ἐπιστήμαι sarebbero utili per il sostentamento del corpo almeno quanto oro ed argento e, quindi, ricchezze al loro stesso livello: chi ne possedesse di più sarebbe più ricco (402e10-11), così che Erissia è suo malgrado

costretto ad ammettere quanto nella prima parte del dialogo non aveva sopportato, ovvero che talvolta il più sapiente sia il più ricco (403a2). Ancora, un possesso non è utile che a chi ne sappia fare il giusto uso: così se un cavallo non è di alcuna utilità a chi non lo sappia cavalcare (403a2-5), né un farmaco serve qualcosa a chi non lo sappia somministrare (403a6-8), così anche oro ed argento non sono utili se non a chi sappia servirsene (403b1-3): costui, come s'è detto prima³⁹, è l'uomo καλὸς κἀγαθός, ma ciò significa che soltanto per lui oro ed argento saranno ricchezze, per gli altri uomini non lo saranno (403b3-9).

403c6 – 405b5: La catena dei χρήσιμα

Crizia, chiamato in causa dal richiamo alla sua tesi, non può accettare che oro ed argento non siano χρήσιμα: egli gode nell'ascoltare le parole di Socrate come fosse un rapsodo che recita Omero, pensando in cuor suo che non venga detto nulla di vero (403c6-d8). Socrate prosegue la propria dimostrazione: dobbiamo ritenere utili soltanto gli strumenti che servano ad ottenere direttamente un determinato scopo, oppure anche quelli di cui ci serviamo per avere questi ultimi, e via dicendo? Crizia ritiene sia corretta questa seconda definizione (403d8-e11): ammettendo un tale allargamento del concetto, si ottiene una catena di χρήσιμα potenzialmente infinita (404a1-4); tale catena, che viene provvisoriamente accettata, è in realtà illegittima. Prima di tutto è tale da potersi spezzare in ogni anello: ad esempio quando fossero già a disposizione di un uomo i beni di prima necessità, oro ed argento non servirebbero a procurarli (404a4-b1) e quindi si troverebbero ad essere per uno stesso scopo ora inutili, ora invece utili (403b2-5), ma ciò, come s'è visto, è impossibile, quindi non possono essere utili. Crizia ribalta il discorso: non è possibile, è vero, che una stessa cosa per uno stesso scopo sia ora utile, ora inutile, quindi oro ed argento non possono essere inutili, ma saranno da considerare utili (404b5-c2). Socrate allora oppone una seconda obiezione: se si continua ad estendere la definizione di utilità a tutta la sequenza di cause, un'azione malvagia può essere utile per un'azione buona, ad esempio quando un uomo con il crimine si procuri il danaro per curare tramite la medicina il proprio udito e apprendere così la virtù in modo da compiere buone azioni (404c2-e8); ma non è possibile considerare un'azione malvagia utile per il bene (404e8-9). Di conseguenza, non è necessario ritenere χρήσιμα anche le cose tramite le quali ci procuriamo ciò che primariamente è utile (404e9-405a1). A ben vedere non sarebbe neppure necessario definire utili tutte le cose senza le quali uno scopo non si potrebbe realizzare: ne deriverebbero conseguenze paradossali, come accettare che l'ignoranza sia utile per la conoscenza, o la malattia per la salute (405a2-b5).

405b7 – 406a17: I più ricchi si trovano nella condizione peggiore.

Dato che persuadere Crizia che oro e argento non siano χρήσιμα appare impossibile (405b7-8), Socrate sposta la discussione: bisogna capire se l'uomo sia più felice e stia meglio quando abbia più bisogni che riguardano il corpo o quando ne abbia meno (405c3-6). Ora, a tutti è evidente che per il corpo è migliore la sanità della malattia (405c6-d4); ma il maggior numero di bisogni relativi al corpo è appunto coincidente allo stato di cattiva salute (405d4-e3), ma così è anche per i desideri degli intemperanti, che null'altro sono che bisogni (405e7-406a1): è chiaro che gli uomini che siano schiavi di più desideri di questo tipo saranno i più sciagurati (406a1-3). Tuttavia s'è visto che le cose utili sono tali rispetto ad un bisogno (406a4-8), e quindi sarà necessario ammettere che chi possieda quali utili il maggior numero di cose sia schiavo del maggior numero di bisogni (406a8-12); siccome i χρήσιμα sono stati definiti le cose utili per i bisogni del corpo, ne consegue che chi possieda la maggiore quantità di ricchezze, ovvero il più ricco, sia quello che ha più bisogni riguardanti il corpo e, di conseguenza, si trovi nella condizione più sventurata di tutte (ὥστε ἔξ ἀνάγκης ἂν ἡμῖν φαίνοντο οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακεῖμενοι, εἴπερ γε καὶ πλείστων τοιούτων ἐνδεεῖς ὄντες: 406a15-17).

³⁹ È esplicitamente la tesi di Prodicò (397e5-7), ma l'autore ci suggerisce con diversi richiami che sia anche l'opinione di Crizia; l'assunto è provvisoriamente accettato da Socrate a 399c6, il che, insieme alla volontà di richiamare Crizia nel dialogo, giustifica il suo ritorno; cfr. *infra* pp. 68-73.

Evidente già nella nostra prima disamina la bipartizione fondamentale del dialogo, che si articola in due divergenti definizioni di ricchezza: la prima, fornita da Socrate, vuole che il più ricco sia colui che possiede cose di maggior pregio (ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται: 393c2-3) e quindi identifica nel valore del possesso la misura del πλοῦτος; secondo simili presupposti, il sapiente è il più ricco fra gli uomini. La seconda definizione è quella domandata ad Erissia e recita τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτήσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν (399e5-6): questa concezione vulgata è fondamento per tutta la discussione nella seconda parte del testo, con la ricerca del significato dei χρήματα; ma seguendo la strada ‘quantitativa’ percorsa dalla maggior parte degli uomini, il saggio non è necessariamente il più ricco, anzi rischia di non essere ricco affatto; il finale sarà infatti volto, come abbiamo visto, alla totale svalutazione del πλουτεῖν come inteso da Erissia. Entro tale struttura basilare, l’accordo con i tre interlocutori avviene in tre momenti e su tre argomenti diversi: Erasistrato è subito convinto dal primo risultato della ricerca (la ricchezza del sapiente); Erissia si fa piegare, dopo una minuziosa indagine, ad ammettere che oro ed argento non sono χρήματα; Crizia, invece, non accetta questa affermazione ed è spinto soltanto ad ammettere le conclusioni del discorso di Socrate: i più ricchi sono i più malvagi.

II.2.b Tavola riassuntiva

Per concludere la presentazione del contenuto, mi sembra utile offrire una tavola sintetica che riassume la struttura del dialogo, che potrà servire per orientarsi all’interno delle diverse sezioni individuate⁴⁰.

<u>Pagine</u>	<u>Contenuto</u>	<u>Personaggi</u>
392a1-393a6	<i>(proemio)</i>	
393a7-395d7	<i>il sapiente è il più ricco fra gli uomini</i> (393a7-394a5)	SOCRATE, ERASISTRATO
	<i>nulla impedisce però che il sapiente sia sprovvisto dei beni di prima necessità</i> (394a5 – 394e11)	ERISSIA, SOCRATE
	<i>la preoccupazione eristica</i> (395a1-395d7)	ERISSIA, SOCRATE
395d8-399e6	<i>essere ricco è un bene</i> (395d8-395e5)	ERISSIA, SOCRATE
	<i>essere ricco per alcuni è un bene, per altri è un male</i> (395e6-397c4)	CRIZIA, ERISSIA
	<i>il racconto di Socrate: Prodico</i> (397c4-399c6)	FANCIULLO, PRODICO, SOCRATE
399c6-399e7	<i>essere ricco è possedere molti χρήματα</i> (399c6-399e7)	ERISSIA, SOCRATE
399e7-401e12	<i>χρήματα = χρήσιμα</i> (399e7-400e12)	SOCRATE, ERISSIA
	<i>χρήματα = χρήσιμα a soddisfare i bisogni del corpo</i> (401a1-401e12)	SOCRATE, ERISSIA
401e12-402b3	<i>definizione di χρήσιμον</i>	SOCRATE, ERISSIA
402b3-405b7	<i>se oro e argento non sono χρήσιμα, non sono neppure χρήματα</i> (402b3-402c4)	SOCRATE, ERISSIA

⁴⁰ Per considerazioni più approfondite relative alla struttura del dialogo, con uno sguardo anche all’aspetto formale, cfr. *infra* pp. 122-4.

	<i>a) oro e argento non sono sempre χρήσιμα per soddisfare i bisogni del corpo: quindi non sono χρήματα; b) oro ed argento sono χρήσιμα solo per l'uomo buono: quindi non sono χρήματα (402c4-403c6)</i>	SOCRATE, ERISSIA
	<i>non tutte le condizioni che concorrono ad un fine sono χρήσιμα ad esso (403c6-405b7)</i>	SOCRATE, CRIZIA
405b7-406a17	<i>i più ricchi sono schiavi di più bisogni e si trovano nella condizione peggiore</i>	SOCRATE, CRIZIA

II.3 *La tradizione antica*

II.3.a. *Le prime attestazioni*

La prima testimonianza antica sul dialogo è costituita dalla menzione nella lista di Trasillo⁴¹. La presunta allusione all'*Erissia* rintracciata dalla critica nel *De plantatione* di Filone di Alessandria (171), è alquanto dubbia, ed è anzi molto più probabile che qui Filone stia facendo riferimento a una fonte stoica⁴². Se anche si volesse sostenere che Filone leggeva l'*Erissia*, il *terminus ante quem* non indietreggia notevolmente⁴³. La seconda testimonianza sul dialogo, nel secondo secolo della nostra era, ci pone di fronte al problema dell'unica attribuzione attestata in antichità per un autore diverso da Platone, il socratico Eschine, una notizia esplicitata nel lessico bizantino della *Suda*.

II.3.b. *L'attribuzione a Eschine*

II.3.b.a *Eschine o Pasifonte? Gli ἀκέφαλοι*

Nella *Suda*, sotto la voce Αἰσχίνης, cinque righe riassumono la figura letteraria di Eschine di Sfetto, il discepolo di Socrate menzionato da Platone nell'*Apologia* e nel *Fedone*⁴⁴, autore di dialoghi socratici molto apprezzati nell'antichità e di cui si conserva un numero non infimo di frammenti (*SSR* VI A 41-100). La maggior parte della voce è costituita da un elenco delle opere (*SSR* VI A 25 = *Suda* α1 346 Adler):

<Αἰσχίνης,> Χαρίνου, ἀλλαντοποιοῦ, φιλόσοφος Σωκρατικός. τινὲς δὲ Λυσανίου παῖδά φασιν, Ἀθηναῖον, Σφήττιον. διάλογοι δὲ αὐτοῦ Μιλτιάδης, Καλλίας, Ῥίνων, Ἀσπασία, Ἀξίοχος, Τηλαύγης, Ἀλκιβιάδης καὶ οἱ καλούμενοι ἀκέφαλοι, Φαίδων, Πολύαινος, Δράκων, Ἐρυζίας, Περὶ ἀρετῆς, Ἐρασίστρατοι, Σκυθικοί.

La lista integra per noi la notizia di Diogene Laerzio (*SSR* VI A 22 = D.L. II 60-61, rr. 7-20 Dorandi). In particolare, se l'espressione καὶ οἱ καλούμενοι ἀκέφαλοι fa riferimento a ciò che segue⁴⁵, ci offre un elenco di una categoria di scritti, gli ἀκέφαλοι, che Diogene non menziona

⁴¹ Cfr. *supra* pp. 8-11.

⁴² L'individuazione parte da una nota assai cruda nell'edizione di WENDLAND 1897, 168, forse da intendere come semplice richiamo di un parallelo, ma di «very loose allusion» parla RUNIA 1997, 267-8. La notizia giunge infine nell'indice di LINCICUM 2013. Per un'analisi approfondita del problema, mi permetto di rinviare a DONATO 2017^c.

⁴³ Filone nasce intorno al 20 a.C., il che ne fa un contemporaneo di Trasillo; per un agile profilo biografico si veda ora CALABI 2013, 13-8.

⁴⁴ Si veda GIANNANTONI 1990^a, 585-96 e la notizia prosopografica in NAILS 2002, 5-6.

⁴⁵ CARLINI 2005, 31, distingue tra ἀκέφαλοι e Ἐρυζίας ἢ Ἐρασίστρατος nella notizia della *Suda*, e identifica gli ἀκέφαλοι di Eschine con quelli del *corpus* di Platone. Che οἱ καλούμενοι ἀκέφαλοι, espressione comune alla *Suda* e a Diogene, sia usata per designare un gruppo a sé e non abbia relazione con i titoli menzionati in seguito dal lessico bizantino non è da escludere: se vi è un legame tra la *Suda* e il catalogo noto a Diogene, i dialoghi ulteriori

nel dettaglio. Sono i dialoghi che la critica antica già sospettava, quelli che Peristrato di Efeso rifiutava di ammettere nel canone delle opere genuine di Eschine (D.L. II 60, rr. 10-13 Dorandi):

οἱ μὲν καλούμενοι ἀκέφαλοι σφόδρ' εἰσὶν ἐκλελυμένοι καὶ οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εὐτονίαν· οὐδὲ καὶ Περίστρατος ὁ Ἐφέσιος ἔλεγε μὴ εἶναι Αἰσχίνου.

I dialoghi chiamati acefali sono fortemente rilasciati e non mostrano il vigore socratico; anche Peristrato di Efeso negava che fossero di Eschine⁴⁶.

I titoli che la *Suda* riporta potrebbero essere, quindi, quelli che Diogene tace, i dialoghi sospetti per Peristrato. Nella lista della *Suda* sono presenti i due titoli separati Ἐρυξίας e Ἐρασίστρατοι: l'identificazione con la forma Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, il titolo dell'*Erissia* nell'elenco dei νόθοι di Trasillo, già notata a partire dal 1700, con l'inclusione del dialogo nell'edizione di Eschine a cura di Jean Le Clerc⁴⁷, presuppone una semplice perturbazione dell'elenco, con l'attrazione del plurale di Σκυθικοί⁴⁸. Che sia proprio all'*Erissia* che la *Suda* fa riferimento è testimoniato dal *POxy* XVII 2087 [*CPF* 1.1*** 80,89 = *MP*³ 2120 = *LDAB* 4806], un frammento di glossario di parole in α datato al II sec. d.C., in cui alla voce ἀλαζόνα è citato, con varianti minori, un breve passo dell'*Erissia* su Prodicò, con l'attribuzione Αἰσχίνης ἐ(πι) Πρ[ο]δίκου (col. II, rr. 29-30 = *Erx.* 399c3). La testimonianza ci garantisce che l'Ἐρυξίας della *Suda* è l'*Erissia* che noi leggiamo, e insieme mostra l'antichità dell'attribuzione, che rende già plausibile una sistemazione alle spalle di Diogene Laerzio del catalogo di ἀκέφαλοι che la *Suda* offre.

Più difficile comprendere il resto delle informazioni che Diogene ci trasmette su questi dialoghi. L'atetesi di Peristrato, personaggio altrimenti ignoto⁴⁹, è chiara e sembra fondarsi sul riconoscimento di un carattere rilassato (ἐκλελυμένος) e della mancanza dell'εὐτονία socratica negli ἀκέφαλοι: se tra questi dialoghi già Peristrato leggeva l'*Erissia*, si fatica davvero a intendere il senso di questa nota. Giudicare privo di εὐτονία un dialogo come l'*Erissia*, in cui la maggior parte dei cambi di personaggio avviene tramite interruzioni brusche, in cui ad un momento si sfiora la rissa (397b8-c2), è quantomeno curioso⁵⁰. Ma non è il solo problema che il testo di Diogene propone. Tra la menzione degli ἀκέφαλοι e della loro atetesi e l'elenco dei sette dialoghi sicuramente autentici, si inserisce un passo di carattere alquanto enigmatico (*SSR* VI A 22, rr. 6-8 = D.L. II 61, rr. 13-15 Dorandi):

καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαϊός φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι.

potrebbero essere anche un'aggiunta al canone 'diogeniano' di ἑπτὰ + ἀκέφαλοι; sembra questa la conclusione di OŚWIĘCIMSKI 1979^b, 66-7.

⁴⁶ Traduzione da GIGANTE 1962, adattata.

⁴⁷ Per l'edizione di Le Clerc cfr. *infra*, pp. 226-7; che la fonte dell'attribuzione sia un contatto con la voce della *Suda* è certo l'ipotesi più probabile (cfr. PENTASSUGLIO 2015, 320-3).

⁴⁸ Certo più facile che pensare ad un dialogo dedicato a due personaggi omonimi, come fa GOULET CAZÉ 1997, 187, che mostra scetticismo anche nell'identificazione dell'Ἐρυξίας pseudo-eschineo con quello pseudoplatonico: «nous n'avons pas d'éléments permettant d'identifier le dialogue de Platon et les deux dialogues d'Eschine». La studiosa non tiene quindi in considerazione il *POxy* 2087. L'ipotesi di due *Erissia* differenti è anche menzionata *en passant* da LAURENTI 1969, 58. Dietro agli Σκυθικοί si nascondono sicuramente gli Σκυτικοί attribuiti dalla tradizione, oltre che a Eschine, a Fedone (D.L. III 105, r. 10 Dorandi = *SSR* III A 8, r. 4) e al calzolaio Simone (D.L. II 122, rr. 1-5 Dorandi) che vi figurava probabilmente come personaggio: la congettura è di Bernhardt, non accolta nell'ed. Adler.

⁴⁹ Περίστρατος è per Diogene la lezione del *Neapolitanus Bourbonicus* III.B.29 (B) e del *Parisinus graecus* 1759 (P), mentre nel *Laurentianus* 69.13 (F) si trova Πεισίστρατος, sospetta di banalizzazione (per quanto accolta dagli editori precedenti); cfr. DITTMAR 1912, 249; KNOEPFLER 1991, 131-8; BEALL 2001, 142 n. 2. Il nome Περίστρατος è attestato in un epigramma anonimo (*API*. XVI 189, 1); cfr. GOULET-CAZÉ 1999, 267 n. 5.

⁵⁰ Cfr. GARTMANN 1949, 69 n. 5.

Perseo afferma che la maggior parte dei sette sono di Pasifonte di Eretria, il quale li dispose tra quelli di Eschine⁵¹.

La critica si è interrogata sul significato di questa nota, in particolare per quanto riguarda l'identificazione degli ἑπτὰ: la struttura del discorso suggerirebbe un riferimento agli ἀκέφαλοι, il cui numero non è però precisato da Diogene. Ma sette sono i dialoghi autentici, citati nel βίος poco dopo: Μιλτιάδης, Καλλίας, Ἀξίοχος, Ἀσπασία, Ἀλκιβιάδης, Τηλαύγης, Ῥίνων. È stato osservato che qualora si parta dal presupposto che la lista della *Suda* sia la stessa che si trova di fronte a Diogene, anche gli ἀκέφαλοι sono sette⁵²: ora, questo è vero soltanto a patto di sdoppiare Ἐρυζίας e Ἐρασίστρατοι, ma come si è visto tale sdoppiamento è assai improbabile⁵³. Bisogna quindi pensare che qui Diogene non faccia riferimento agli ἀκέφαλοι e che con τῶν ἑπτὰ indichi i sette dialoghi autenticamente 'socratici'⁵⁴, oppure che la lista della *Suda* non corrisponda precisamente al canone di acefali presente al biografo⁵⁵. In ambo i casi, non è possibile affermare che l'*Erissia* sia stato attribuito a Pasifonte di Eretria, tanto più che il giudizio di Perseo non riguarda tutti gli ἑπτὰ, bensì soltanto τῶν ἑπτὰ τοὺς πλείστους.

II.3.b.β *Eschine e l'Erissia*

Se l'attribuzione a Pasifonte non è sicura, per quella a Eschine non si dà dubbio: l'elenco della *Suda* e il lessico del *POxy* 2087 parlano chiaro. Tuttavia, nonostante voci isolate abbiano mostrato simpatia verso questa tradizione⁵⁶, l'assenza del dialogo nella lista di Diogene e l'associazione che forse già la *Suda* imposta con gli ἀκέφαλοι danno adito a forti sospetti; peraltro dati esterni ed interni spingono, come si vedrà, a immaginare per il dialogo un *terminus post quem* almeno a partire dall'ultimo quarto del IV sec. a.C., se non più tardi⁵⁷. A ciò si dovrà aggiungere che il rapporto con il pensiero e la produzione letteraria di Platone ha un tale peso nell'*Erissia* che difficilmente si potrebbe attribuire il dialogo a un socratico coevo, a meno di non immaginare che fosse un lettore avido del *corpus* di Platone nella sua interezza (o quasi). Non senza motivo, perciò, la maggior parte degli studi dedicati al dialogo liquida senza troppo indugio la notizia di una paternità eschine⁵⁸. Tuttavia, la migrazione dell'*Erissia* nei cataloghi degli scritti di Eschine non sembra casuale: un'influenza dei λόγοι del socratico di Sfetto è infatti rintracciabile anche soltanto a partire dai frammenti in nostro possesso. È dunque il caso di spendere alcune parole sul problema in generale.

Tra i dialoghi di Eschine, ne troviamo uno in particolare dedicato al tema del πλοῦτος: è il *Callia*, che trae il suo nome dal ricco figlio di Ipponico, la cui casa, frequentata dai più noti sofisti di stanza a Atene, è ambientazione dei Κόλακες di Eupoli, del *Protagora* di Platone, del

⁵¹ Traduzione da GIGANTE 1962.

⁵² Cfr. già HERMANN 1839, 585-6 n. 182. Propende per un'identificazione degli ἀκέφαλοι con gli ἑπτὰ criticati da Perseo GOULET-CAZÉ 1997, 174-82; alle medesime conclusioni giungono ALESSE 2000, 137-8 e BEALL 2001, il quale tuttavia mostra cautela nell'identificare gli ἀκέφαλοι di Diogene con quelli citati dalla *Suda*. PIERRIS 2000, 472, individua nello schema 7+7 un raggruppamento di origine alessandrina.

⁵³ Che lo sdoppiamento nella *Suda* sia cagionato dall'intenzione di raggiungere un numero di sette per gli ἀκέφαλοι, come sostiene LAURENTI 1969, 58-9, pare ipotesi azzardata.

⁵⁴ Cfr. ad esempio RISPOLI 2000, 481-2; l'attività di Pasifonte si estende per Perseo agli scritti di Antistene, come Diogene Laerzio ci informa poco dopo: per il problema cfr. GIANNANTONI 1990^a, 236-8; ALESSE 2000, 137-42.

⁵⁵ Per arrivare a sette si sarebbe quasi tentati di immaginare, nella *Suda*, una caduta del περὶ δικαίου.

⁵⁶ Abbiamo già citato la nota di PIERRIS 2000, 470-3, ma si mostra possibilista anche OŚWIĘCIMSKI 1968, che tuttavia preferirebbe assegnare il dialogo direttamente a Platone.

⁵⁷ Importante in questo quadro la menzione del γυμνασίαρχος (cfr. *infra* pp. 31-4). Le date precise della biografia di Eschine non sono note, ma la critica è concorde nel collocare la sua produzione letteraria non oltre la prima metà del IV secolo; cfr. HUMBERT 1967, 222; PLÁCIDO 2010, 120.

⁵⁸ Si vedano da ultimi i brevi cenni in ARONADIO 2008, 68-69 n. 200 e BRISSON 2014, 193, ma già breve era la trattazione di SCHROHL 1901, 5-8.

Simposio di Senofonte. Proprio il *Callia* è una delle fonti dell'*Erissia* per Heinrich Dittmar, il principale studioso di Eschine del secolo scorso⁵⁹. Se le ricostruzioni che la critica tenta per il dialogo non sono prive di elementi fortemente speculativi⁶⁰, i frammenti ci forniscono una serie di informazioni precise sul contenuto e per la maggior parte gli argomenti di Dittmar mantengono forte plausibilità. Sappiamo da Ateneo (v 220b3-c3), la cui fonte è probabilmente il πρὸς τὸν Φιλοσοκράτην di Erodico di Babilonia (fr. 4, p. 29, rr. 5-11 Düring)⁶¹, che nel *Callia* Eschine metteva in scena la διαμώκησις di Prodicò e Anassagora, condotta attraverso gli esempi deleteri di loro allievi famigerati: per Prodicò, Teramene, per Anassagora, i pervertiti edonisti Arifrade e Filosseno figlio di Erisside⁶² (fr. 30 Dittmar = *SSR* VI A 73)⁶³. Il dileggio di Prodicò è un dato significativo: se nei dialoghi di Platone il trattamento riservato al sofista spicca per benevolenza quando paragonato a quello delle altre figure intellettuali dell'Atene di V secolo menzionate, nell'*Erissia* egli subisce un trattamento più duro, peraltro connotato esplicitamente nel segno dell'irrisione⁶⁴. I verbi che Socrate sceglie per descrivere la sconfitta inflitta al sofista nel Liceo sono καταγελάω e χλευάζειν (397d4)⁶⁵, tratto dalla commedia è il personaggio del μειράκιον che tale derisione mette in scena e di sapore fortemente comico è anche la chiusura, con l'espulsione dell'oratore dal ginnasio. Non a caso Erasistrato, commentando la narrazione, accusa Socrate di farsi beffe dei suoi ascoltatori (σκώπτων λέγεις: 399c7). Il ritratto di Prodicò culmina nell'accusa, sia pure attenuata dalla collocazione nella δόξα degli uomini, di essere un ἀλαζών: non è forse un caso che sia proprio quest'accusa citata dal lessico di *POxy* 2087 e attribuita a Eschine (399c4: τὸν μὲν γὰρ σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα ἠγοῦντο εἶναι). Un'enfasi su un Prodicò comico, un Prodicò ἀλαζών, che forse era comune all'*Erissia* e al *Callia*: una vicinanza che poteva già di per sé accostare il dialogo pseudoplatonico alla produzione di Eschine.

Ci si può spingere oltre: un altro frammento del *Callia* è per noi conservato da Plutarco nella *Vita di Aristide* (25, 4-9 = fr. 36 Dittmar = *SSR* VI A 75). Nell'aneddoto, che riguarda un processo intentato a Callia⁶⁶, la voce di Aristide problematizza il rapporto tra πλοῦτος e χρῆσις

⁵⁹ DITTMAR 1912, 198-9 (ma indipendentemente GOMPERZ 1912, 102-4); si noti che Dittmar non poteva conoscere il *POxy* 2087, pubblicato nel 1927, e quindi l'antichità dell'attribuzione a Eschine dell'*Erissia*. La dipendenza è accettata con prudenza da TAYLOR 1937⁴, 550; moderata anche la posizione di EICHHOLZ 1935, 141 n. 2.

⁶⁰ Si veda in particolare la recente, sia pure brillante ricostruzione proposta da ALLMANN 1972; dubbi sul quadro di Allmann sono avanzati da LAMPE 2015^b, 79 n. 35.

⁶¹ Il testo non figura nella raccolta di BROGGIATO 2014, che nell'edizione dei frammenti si limita a considerare le porzioni di testo in cui il nome di Erodico è menzionato esplicitamente. Un simile approccio sembra però dettato da prudenza eccessiva e rischia di disperdere materiale genuinamente riconducibile all'opera di Erodico.

⁶² Nel testo di Giannantonì un refuso sfigura il patronimico: in luogo di Ἐρύξιοος si deve leggere Ἐρύξιδος, la lezione trasmessa senza incertezze dai codici di Ateneo.

⁶³ Sul personaggio pressoché caricaturale di Arifrade, edonista per eccellenza, dileggiato da Aristofane (*Eq.* 1274-1289), dopo lo studio fondamentale di DEGANI 1960 si possono consultare i contributi di NAPOLITANO 1994 e 1995, e GARGIULO 1998. A partire da STOREY 1995, 183-4, la critica ha abbandonato l'identificazione di questo Filosseno con il personaggio parodiato dai comici dell'ἀρχαία (cfr. *Ar. Nu.* 685-687; *Ve.* 81-84; *Eup.* fr. 249 K.-A.); un Filosseno padre di Erisside è menzionato da Aristofane nelle *Rane* (vv. 931-934), mentre su questo Filosseno figlio di Erisside abbiamo una tradizione relativa alla smisurata ghiottoneria che ricompare in Aristotele (*EE* 1213a17), Plutarco (*Quaest. conv.* IV 668 C 7-8; *Lat. viv.* 1128 B 3), Ateneo (I 6b), Eliano (*VH* X 19): che almeno questi due personaggi siano da identificare non è inverosimile, vista la pratica comune di dare ai bambini il nome del nonno. Impossibile non fissare l'attenzione su Ἐρυξίς, peraltro nome alquanto raro: che abbia offerto lo spunto per il nome del protagonista dell'*Erissia*? Sul problema della storicità di Erissia, personaggio forse inventato, cfr. *infra* pp. 170-5.

⁶⁴ La coerenza con la διαμώκησις nel trattamento del sofista era già notata da GARTMANN 1949, 73 e LAURENTI 1969, 62. Sulla figura di Prodicò nell'*Erissia* e sull'episodio che lo coinvolge cfr. *infra* pp. 153-7 e 193-6.

⁶⁵ Cfr. comm. *ad loc.*

⁶⁶ Manifeste ragioni di cronologia spingono la critica (cfr. HERMANN 1850, 13; KRAUSS 1911, 97; TAYLOR 1934, 5-6) a ritenere che il Callia protagonista dell'episodio non possa essere il ricco mecenate dei sofisti descritto da Platone, ma il nonno; in questa direzione va anche l'indicazione di Plutarco che identifica questo Καλλίας come ὁ δαδοῦχος, lo stesso personaggio menzionato in un altro passo della *Vita* (5, 6-8): cfr. *OCD* s.v. «Callias (1)». Non è improbabile perciò che nel dialogo Callia o qualche altro interlocutore di Socrate, o forse Socrate stesso, citasse l'aneddoto riguardante il nonno del ricchissimo figlio di Ipponico. Tuttavia, l'ipotesi di un anacronismo forte non

in un modo non diverso da quello che si trova nelle pagine centrali dell'*Erissia*, non lontano da ciò che possiamo leggere nella sezione definitoria dell'*Economico* di Senofonte⁶⁷. Ma se per la problematica la tradizione letteraria greca offre fertile terreno⁶⁸, e non si può sostenere una dipendenza diretta, vi sono tratti specifici che avvicinano le parole di Eschine all'*Erissia*. In particolare può essere interessante osservare la forma in cui ci è descritta la reazione di Callia accusato, la decisione di chiamare Aristide come testimone (Plut. *Arist.* 25, 7 = *SSR* VI A 75, rr. 10-12):

ὁ δὲ Καλλίας ὁρῶν ἐπὶ τούτῳ μάλιστα θορυβοῦντας τοὺς δικαστὰς καὶ χαλεπῶς πρὸς αὐτὸν ἔχοντας, ἐκάλει τὸν Ἀριστείδην...

Callia, rendendosi conto che soprattutto in seguito a questo discorso i giudici erano turbati e mal disposti nei suoi confronti, chiamò Aristide...⁶⁹

L'aneddoto, se proviene dal *Callia*, è certo da collocare in una sezione narrativa; se si immagina che il narratore sia Socrate⁷⁰, la rappresentazione di motivi psicologici per l'intervento di un personaggio nel dialogo è uno stilema di qualche interesse per il confronto con l'*Erissia*. La forma che esprime lo scrupolo di Callia ricorda in particolare la movenza di Socrate dopo la confutazione di Erissia da parte di Crizia (*Erx.* 397c4-6: καταμαθὼν δ' ἐγὼ οὕτως ἔχοντα τὸν Ἐρυζίαν, καὶ εὐλαβούμενος μὴ πορρωτέρω τις λοιδορία καὶ ἐναντίωσις γένοιτο...), ma questa strategia letteraria nell'*Erissia* si ripete più volte⁷¹. La movenza è peraltro rintracciabile altrove in Eschine, ad esempio nell'*Alcibiade*, quando la voce di Socrate narratore svela ai lettori il motivo dell'encomio di Temistocle (fr. 7 Dittmar = *SSR* VI A 49, rr. 3-4): γνούς οὖν αὐτὸν ἐγὼ ζηλοτύπως ἔχοντα πρὸς Θεμιστοκλέα⁷². Inoltre, nel passo riportato da Plutarco, dopo aver

deve forse spaventare, dal momento che nel dialogo socratico di Eschine sembra una strategia letteraria ricorrente: si veda la conversazione di Aspasia con Senofonte e Filesia nell'*Aspasia* (cfr. DITTMAR 1912, 281 n. 1: «der starke Anachronismus ist bei Aischines ohne Anstoß»; KAHN 1994, 98 n. 36: «scholars are reluctant to recognize Aeschines' originality, which consists in part in a total disregard for historical verisimilitude»). La confusione si riscontra, apparentemente, in Telete (fr. 4b, pp. 47, 12-48, 3 Hense), che riprende l'aneddoto sui rapporti tra Callia e Aristide, forse ancora a partire da Eschine (ma il testo non è preso in considerazione da Dittmar e Giannantoni); l'anacronismo qui non è rimarcato da FUENTES-GONZÁLEZ 1998, 444-5, che identifica tuttavia questo Callia con il figlio d'Ipponico.

⁶⁷ Aristide sostiene in particolare, secondo il testo riportato dai codici di Plutarco, che πλούτῳ μὲν γὰρ ἔστι πολλοὺς ἰδεῖν εὖ τε καὶ κακῶς χρωμένους (Plut. *Aristid.* 25, 8 = *SSR* VI A 75, rr. 15-16); la modifica di κακῶς in καλῶς, introdotta da HERMANN 1850, 13 n. 38, è accolta dagli editori di Plutarco e da Giannantoni, ma non ritenuta necessaria da KRAUSS 1911, 52 e DITTMAR 1912, 204 n. 64. Per il problema dell'ὀρθή χρῆσις nell'*Erissia* cfr. *infra* pp. 64-82; la possibile influenza del *Callia* sulla seconda parte del dialogo è riproposta da NICKEL 1972, 44.

⁶⁸ La possibilità di servirsi bene o male della ricchezza è tematizzata già nella poesia elegiaca di Solone (fr. 15 W²) e Teognide (I 149-150); sulla tradizione in cui l'*Erissia* si inserisce per il rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή, si veda *infra* pp. 82-92.

⁶⁹ Traduzione da SCARDIGLI 2011.

⁷⁰ Sicuramente Socrate è narratore per l'*Alcibiade* e per il *Milziade* nella loro interezza; Socrate è la voce che riporta il dialogo di Aspasia con Filesia e Senofonte nell'*Aspasia* (Cic. *Inv.* I 31, 50-53 = fr. 31 Dittmar = *SSR* VI A 70), anche se la cornice è forse un dialogo drammatico, con Socrate e Callia sulla scena (cfr. KAHN 1994, 95); forse ancora Socrate è narratore nel *Telaugé*, come suggerisce l'espressione ἔφην ἐγὼ (Priscian. *Inst.* XVIII 189 = fr. 46 Dittmar = *SSR* VI A 88, rr. 4-5); la predilezione per questa forma di dialogo, la forma dell'*Erissia*, è già notata da TAYLOR 1934, 5-8. Ci si può chiedere se potesse concorrere al giudizio antico di fedeltà al detto socratico, spintasi fino all'accusa di furto ai danni di Santippe di dialoghi scritti da Socrate in persona (D.L. II 60, rr. 7-10 Dorandi); è questa la tesi sostenuta da DÖRING 2011, 27-8. Per l'intreccio ineludibile di presentazione letteraria e attribuzione si vedano le riflessioni di TULLI 2011 riguardanti il proemio del *Teeteto*, con il rischio dell'attribuzione antica ad Euclide.

⁷¹ Cfr. e.g. anche 392d10 (ὁρῶν δ' ἐγὼ αὐτὸν ἀναγόμενον...), 393a7 (οἰηθεὶς δ' αὐτὸν ἐγὼ οὐ περὶ μικρῶν τὸν λόγον ποιῆσθαι...), 398b6-7 (ὑποπεύσας δέ μοι δοκεῖ ὁ Πρόδικος ἢ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσεσθαι αὐτῶν...) e 405b7-8 (καταμαθὼν δ' αὐτὸν ἐγὼ ὅτι ἴσον εἶη πείσαι, ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἐψησαι...); certo non mancano i precedenti in Platone: cfr. *infra* pp. 126-8.

⁷² La vicinanza allo stile dell'*Erissia* è già notata per il frammento dell'*Alcibiade* da GARTMANN 1949, 75.

ascoltato la voce di Aristide i giudici approvano e, racconta Eschine, οὐδεὶς ἦν τῶν ἀκουσάντων ὃς οὐκ ἀπῆει πένης μᾶλλον ὡς Ἀριστείδης εἶναι βουλόμενος ἢ πλουτεῖν ὡς Καλλίας (Plut. *Arist.* 25, 8 = *SSR* VI A 75, rr. 18-19); la preferenza accordata alla povertà in virtù di uno statuto morale superiore è il motore del passaggio dai χρήματα ai beni immateriali nel dialogo tra Socrate e Erasistrato all'inizio dell'*Erissia*, quando la povertà in salute è preferita alla somma ricchezza del malato, e infine l'εὐδαιμονία è considerata superiore ad ambo le condizioni; ma il paragone tra Callia e Aristide si fonda proprio sulla differenza tra i due per il piano dell'ἀρετή, per cui è del tutto simile ai confronti che Erissia imposta tra la figura del Gran Re e quella di Nestore (394a6-b2). Inoltre, una reminiscenza puntuale del *Callia* era rintracciata da Dittmar nell'osservazione di Erissia a *Erx.* 395a2-4:

«σὺ γὰρ ἄν», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι σε τάληθῆ λέγειν, φαίης ἄν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου πλουσιώτερος;»

Il paragone diretto tra ricchezza di Socrate e ricchezza di Callia non sembra avere un ascendente in Platone, ma è probabile trovasse un qualche sviluppo nel dialogo di Eschine, che tematizzava il confronto tra il possesso delle ricchezze e il possesso dell'εὐδαιμονία⁷³. Nell'*Erissia*, peraltro, esso non ha un vero e proprio sviluppo nelle maglie dell'argomentazione: la risposta più naturale, fondata sul legame tra beni e bisogni, tarderà ad arrivare, riservata alla conclusione del dialogo, dieci pagine Stephanus più tardi⁷⁴.

Al di là del *Callia* e dell'indagine di Dittmar, si rintracciano nell'*Erissia* elementi di vicinanza con altri frammenti di Eschine: lo studio di Gartmann, che portava avanti la ricerca di paralleli sulla spinta della scoperta del *POxy* 2087⁷⁵, è ancora suscettibile di integrazioni, a confermare la validità dell'ipotesi di un contatto con il *corpus* eschineo da parte del nostro autore. In particolare, la scoperta di due nuovi papiri ossirinchi di terzo secolo del *Milziade*, pubblicati da Lobel nel 1972⁷⁶, ha portato ad una comprensione più profonda del contenuto del dialogo, il primo scritto da Eschine secondo la notizia in Diogene Laerzio (II 61, rr. 18-19 Dorandi)⁷⁷ e insieme un nuovo elemento per il confronto tra il proemio di questo dialogo e i primi righe dell'*Erissia*, un confronto che già era suggerito dalla comunanza dell'ambientazione nella Stoà di Zeus Eleuterio⁷⁸. L'inizio del dialogo di Eschine suona come segue (*SSR* VI A 76 = *POxy* 2889):

⁷³ La ricostruzione di DITTMAR 1912, 194-203 si fonda principalmente sulla sesta lettera attribuita a Socrate (*SSR* I F 6), la cui fonte sarebbe proprio il *Callia* (fr. 35 Dittmar = *SSR* VI A 74): l'ipotesi è formulata da HIRZEL 1895, 135 n. 2 e si basa sull'interpretazione della διαφορά tra padre e figlio di cui ci parla Ateneo; *contra*, si vedano le riserve di SYKUTRIS 1933, 40-1; DÖRING 1979, 120 n. 17; PIERRIS 2000, 499 (che parla di un'attribuzione basata «on very inconclusive and indeed rather flimsy reasons»).

⁷⁴ Ci si attenderebbe subito da parte di Socrate una risposta simile a quella offerta a Critobulo nell'*Economico* di Senofonte, con la commisurazione dei possessi alle necessità (2, 1-9; sul valore programmatico dell'osservazione nel progetto dell'*Economico* cfr. SCHAPS 2003, 143). Ci si potrebbe anzi chiedere se una simile risposta non fosse già nel *Callia*, se è vero che è il *Callia* che qui il nostro autore sta citando: un tributo di Senofonte a Eschine al principio dell'*Economico* non sarebbe una sorpresa, vista la vicina allusione all'*Aspasia* (3, 14 = fr. 32 Dittmar = *SSR* VI A 71), cfr. EHLERS 1966, 106; nell'*Erissia* la replica si concentra tuttavia sul problema metodologico del διαλέγεσθαι e sull'accusa di dire falsità (εἰ δέοι σε τάληθῆ λέγειν), cfr. *infra* pp. 94-101, mentre l'argomento sui bisogni sarà ripreso alla fine del dialogo (cfr. *infra* pp. 73-8).

⁷⁵ GARTMANN 1949, 68-74.

⁷⁶ *POxy* XIX 2889 [*CPF* 1.1* 8, 2 = MP³ 19.1 = *LDAB* 98] (*SSR* VI A 76) e 2890 [*CPF* 1.1* 8,3 = MP³ 19.2 = *LDAB* 97] (*SSR* VI A 79-80). L'identificazione del testo con il *Milziade* di Eschine è sicura e si fonda per il *POxy* 2889 su un confronto con la tradizione indiretta portata da Prisciano (*Inst.* XVIII 226) e per il *POxy* 2890 (foglio di codice papiraceo) sull'identità dei personaggi con quelli presentati nel papiro precedente.

⁷⁷ Si vedano le ricostruzioni di PATZER 1974, SLINGS 1975, ROSSETTI, LAUSDEI 1981 e LAMPE 2015^b, 63-7. Per il ruolo di Euripide nel dialogo, nella tradizione che associa il poeta tragico a Socrate, pagine di valore in ARRIGHETTI 2006, 168-80.

⁷⁸ Sul possibile significato di questa scelta nell'*Erissia*, cfr. *infra* pp. 130-4.

ἐτύγγανεν μ[ὲν] | οὔσα πομπή τῶ[v] | μεγάλων Παν[α]|θηναίων, ἕκα[θή]μεθα δὲ ἐν τῇ
 σ[τοῦ]ῶ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐ[λε]υθερίου ἐγὼ κ[αὶ] | Ἄγνων ὁ Θηραμ[έ]νους πατὴρ κα[ὶ] |
 Εὐριπίδης ὁ πο[η]τῆς, παρῆλ[θεν]⁷⁹ οὖν παρ' αὐτοῦ[ς] | ἡμᾶς ἐγγύτατα⁸⁰ | Μιλτιάδης
 [ὥσπερ⁸¹] ἐπ[ί]τηδες κ[αὶ] γάρ | . . .]ων .[.]σιν α .[

La somiglianza stilistica con il proemio dell' *Erissia* è evidente: ἐτυγγάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοῦῶ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου, ἐγὼ τε καὶ Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς (*Erx.* 392a1-2); se il *Milziade* mostra i personaggi già seduti, nell' *Erissia* il movimento è più complesso, con due coppie che s'incontrano e solo alla fine, dopo i saluti, il momento del καθίζεσθαι (392b3-4)⁸². Ma dal punto di vista letterario la somiglianza più evidente è nella movenza, inedita per i dialoghi Platone, del personaggio che passa accanto i dialoganti e, senza prendere parte alla conversazione, ne offre lo spunto, il tema. Nel *Milziade* si tratta di Milziade, figlio di Stesagora, che dà il titolo all'opera e il via al confronto tra modelli educativi, nel rapporto, ineludibile per Socrate, tra cura del corpo e cura dell'anima⁸³: non è una maschera del dialogo, ma passa oltre trascurando, per quanto vicinissimo, il gruppo riunito sui gradini intorno a Socrate (παρῆλθεν οὖν παρ' αὐτοῦς ἡμᾶς ἐγγύτατα); uno dei personaggi (forse Agnone)⁸⁴ ne tesseva un elogio (*SSR* VI A 77 = fr. 37 Dittmar = Stob. II 31, 23), avviando, sembra, il dialogo vero e proprio. Allo stesso modo nell' *Erissia* i due ambasciatori siracusani si trovano per caso a passare (*Erx.* 392d1-2: ἐτυχέτην οἱ Συρακόσιοι πρέσβεις παριόντες) proprio mentre Erasistrato sta descrivendo con toni allarmanti la situazione in Sicilia. È proprio con il ritratto di uno di essi, che il personaggio disegna per Socrate, che la discussione sul rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος inizia. Nei due dialoghi, πάρειμι e παρέρχομαι sono i verbi che segnalano il passaggio del personaggio-*exemplum*, che incorpora la tematica del dialogo, una struttura che nei proemi di Platone è totalmente assente.

La critica riconosce un ulteriore punto di contatto dell' *Erissia* con l'opera di Eschine, a partire dal celebre frammento dell' *Aspasia* riportato da Cicerone (*Inv.* I 31, 50-53 = fr. 31 Dittmar = *SSR* VI A 70)⁸⁵. Il dialogo di Aspasia con Senofonte e la moglie Filesia, che l'oratore latino traduce e cita come esempio di *inductio*, motiva la necessità di migliorare sé stessi nel rapporto nuziale sulla base dell'argomento dei preferibili:

“dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius habeat aurum, quam tu habes, utrum illudne an tuum malis?” “illud,” inquit. “quid, si vestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habeat, quam tu habes, tuumne an illius malis?” respondit: “illius vero.” “age sis,” inquit, “quid? si virum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumne tuum virum malis an illius?” hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. “quaeso,” inquit, “Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis an illius?” “illius,” inquit. “quid, si fundum meliorem habeat, quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis?” “illum,” inquit, “meliorem scilicet.” “quid, si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum <tuamne an> illius malis?” atque hic Xenophon quoque ipse tacuit.

«Dimmi, di grazia, o moglie di Senofonte, se una tua vicina avesse un gioiello più bello del tuo, preferiresti il tuo o il suo?» «Quello della vicina», rispose. «Se quella avesse una veste e il rimanente ornamento muliebre di maggior pregio del tuo, vorresti il tuo o il suo?» «Certamente il suo», rispose. «Orsù, dunque», incalzò Aspasia, «se quella avesse un marito migliore del tuo, quale

⁷⁹ L'integrazione παρῆλθεν è opera di SLINGS 1975, 301, mentre Lobel scriveva παρῆλθε δ'.

⁸⁰ Integrazione di SLINGS 1975, 301; propongono ἐξάφνης ROSSETTI-LAUSDEI 1981, 155-6.

⁸¹ Integrazione di PATZER 1974, 276-7.

⁸² Si confronti – come già fa GARTMANN 1949, 71 – anche il proemio dell' *Alcibiade* di Eschine (fr. 2 Dittmar = *SSR* VI A 43 = Demetr. *Eloc.* 205): ἕκαθήμεθα μὲν ἐπὶ τῶν θάκων ἐν Λυκείῳ.

⁸³ Sull'identificazione del personaggio, ancora problematica, cfr. *infra* p. 133.

⁸⁴ Così ROSSETTI, LAUSDEI 1981, 157-8; non convince tuttavia l'idea che Milziade venga richiamato indietro: al personaggio si fa sempre riferimento alla terza persona e la sua presenza non è per nulla necessaria (per non dire inopportuna visti i toni dell'encomio di Agnone).

⁸⁵ Cfr. GARTMANN 1949, 72-3.

dei due preferiresti?» A quest'ultima domanda la donna divenne rossa in volto. Quindi Aspasia iniziò il suo ragionamento con Senofonte e chiese: «Se, di grazia, un tuo vicino, o Senofonte, avesse un cavallo migliore del tuo, preferiresti il tuo o il suo?» «Il suo», rispose. «Se avesse un fondo migliore del tuo, quale dei due preferiresti?» «Quello del vicino», disse, «cioè il migliore». «Se infine avesse una moglie migliore della tua, vorresti piuttosto la tua o la sua?» A questo punto anche Senofonte tacque⁸⁶.

L'argomento dei προτιμότερα è precisamente quello su cui si appoggia Socrate nella prima parte dell'*Erissia* per costruire con Erasistrato la scala dei beni che porta alla σοφία (393a7-e6). Se in Eschine si giunge al risultato dinamico della necessità di migliorare se stessi⁸⁷, il discorso sui preferibili è comunque portato avanti con il ricorso a un repertorio di *exempla* appartenenti alla classe dei χρήματα, rispettivamente per la donna oro (*aurum*: rr. 6-8), vesti e altri cosmetici (*vestem et ceterum ornatum muliebrem*: rr. 8-10), per l'uomo cavalli (*equum*: rr. 13-15) e terre (*fundum*: rr. 15-17); nell'*Erissia*, in conformità con gli altri elenchi di χρήματα presenti nel dialogo⁸⁸, troviamo argento (393b1-2), terra (393b2-3) e vestiario (393b5-6). Anche qui a rendere preferibile un oggetto rispetto a un altro è non una qualità intrinseca, ma un confronto fondato sul valore, anche se i termini di questo valore, almeno per quanto riguarda la sezione della scala che si limita ai χρήματα, si fondano sulla corrispondenza monetaria.

Una serie coerente di elementi, quindi, che portano a sostenere con forza un'influenza dell'opera di Eschine sull'autore dell'*Erissia*, un'influenza che non sorprende, vista la fortuna di cui il socratico per noi 'minore' continuò a godere fino alla fine dell'antichità, testimoniata da numerosi frammenti in autori ellenistici e imperiali e dai papiri. Cosa questa influenza possa dirci sull'ambiente di produzione del dialogo è questione a sé stante, che andrà affrontata necessariamente in un momento successivo: certo essa pare il motivo principale per la proposta di attribuzione antica, proposta per noi anonima ma inserita in un generale movimento di discussione sulla genuinità e paternità dei λόγοι Σωκρατικοί, lo stesso di cui abbiamo trovato traccia nella biografia laerziana di Eschine⁸⁹.

Oltre le considerazioni contenutistiche, tuttavia, sono da chiamare in causa due dati che potrebbero aver giocato un ruolo determinante per l'ingresso dell'opera nel catalogo di Eschine: in primo luogo, tra i dialoghi genuini del socratico si annovera un *Assioco* (D.L. II 61, r. 20 Dorandi = *SSR* VI A 22, r. 12); l'esistenza dell'*Assioco* pseudoplatonico, con il quale l'opera di Eschine non può identificarsi⁹⁰, può aver determinato una confusione tra le liste antiche, con l'ingresso dell'*Erissia* accanto all'*Assioco*, ingresso favorito da alcune somiglianze tra i due dialoghi, in particolare per quanto riguarda la presenza di Prodicò⁹¹. Ma c'è un'altra possibilità: una notizia rapida ancora in Diogene Laerzio ci informa che a Eschine di Sfetto era attribuita una apologia del padre dello stratego Feace, che lo avrebbe mostrato ἐν τοῖς ῥητορικοῖς ἰκανῶς γεγυμνασμένους e in particolare imitatore dello stile di Gorgia (D.L. II 63, rr. 40-43 Dorandi); ora, se la natura di quest'opera rimane alquanto misteriosa⁹², l'attribuzione a Eschine è un dato

⁸⁶ Traduzione da PACITTI 1967.

⁸⁷ Per un'analisi cfr. EHLERS 1966, 86-91; sulla natura socratica del ragionamento di Aspasia e sull'identità di *alter ego* femminile di Socrate si sofferma DÖRING 1984, 21-5 (cfr. ora anche DÖRING 2011, 30-2).

⁸⁸ Cfr. comm. a 392d8 e 394b1-2.

⁸⁹ Si veda per questa fluidità tradizionale il quadro di RISPOLI 2000, 478-83.

⁹⁰ I pochi frammenti che ci restano (*SSR* VI A 55-58) offrono per il contenuto informazioni non compatibili con il dialogo pseudoplatonico; cfr. già DITTMAR 1912, 159-62.

⁹¹ Per un confronto tra il ruolo di Prodicò nell'*Erissia* e nell'*Assioco* si rinvia alla sezione dedicata al personaggio (*infra*, pp. 191-3).

⁹² Sul passo di Diogene e sui suoi problemi di *constitutio* e interpretazione si veda PICCIRILLI 1999. La veridicità della notizia di Diogene non è poi scontata, e può essere a sua volta generata da una confusione antica, ma certo riflette l'antichità dell'associazione di Eschine alla famiglia di Feace. Sulla base di un intervento non convincente sul testo di Diogene già proposto da Blass (ma non accolto da Dorandi), COBETTO GHIGGIA 1995, 112-5, cerca in questa notizia le tracce di un'attribuzione antica a Eschine dell'orazione *Contro Alcibiade* pseudo-andocidea; per un bilancio delle ipotesi in merito allo scritto cfr. GAZZANO 1999, 163-4.

di fatto. Ora, se questo Feace è il medesimo menzionato nell' *Erissia*, lo zio di Erasistrato (III)⁹³, il nome di suo padre era ancora Erasistrato (I): il titolo dello scritto menzionato da Diogene sarà quindi stato Ἐρασίστρατος οὐ Ὑπὲρ τοῦ Ἐρασιστράτου οὐ Ἐρασιστράτου ἀπολογία. Ora, se già la tradizione antica, come abbiamo visto, conosce per l' *Erissia* un secondo titolo Ἐρασίστρατος, la confusione – aiutata dall'influenza di Eschine sul nostro dialogo e dalla sovrapposizione dei due *Assioco* – è del tutto naturale⁹⁴.

II.3.c. *Nachleben*

Al di là dell'inserzione tra le opere di Eschine, la fortuna dell' *Erissia* in antico non splende. Vi sono tuttavia sparute tracce della lettura e della circolazione del dialogo: se è dubbia l'allusione in Filone⁹⁵, possiamo essere ragionevolmente sicuri che leggesse l' *Erissia*, circa tre secoli più tardi, un altro alessandrino: Clemente. Nell'opuscolo *Quis dives salvetur* si rintraccia un'eco dell'identificazione di χρήματα e χρήσιμα che Socrate propone a Erissia nella seconda parte del nostro dialogo (400e10-12)⁹⁶, corroborata da un'estensione del gioco etimologico che porta alla valutazione degli κτήματα come κτητά (*QDS* 14, 1):

κτήματα γάρ ἐστι κτητὰ ὄντα καὶ χρήματα χρήσιμα ὄντα καὶ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ θεοῦ παρεσκευασμένα.

Il legame tra κτήματα, χρήματα, χρήσιμα e χρήσις, nonché l'argomento etimologico impiegato da Clemente⁹⁷, sono elementi che spingono a identificare proprio nell' *Erissia* il modello per il passo in questione⁹⁸, e mostrano un interesse per i dialoghi spuri del *corpus* che si riflette nella scelta delle citazioni presenti negli *Stromata*⁹⁹. Oltre a Clemente, poco altro: la glossa σίσυρα nel lessico di Timeo Sofista (σ 4) è l'unica traccia sicura della presenza dell' *Erissia* alle spalle dell'erudito e non testimonia altro che la circolazione del dialogo nel *corpus* in età imperiale¹⁰⁰.

Letto dell' *Erissia* è infine lo Stobeo, che riporta cinque *excerpta* del dialogo, testimoni fondamentali per la tradizione indiretta¹⁰¹: l'operazione del compilatore mostra i segni una lettura piuttosto attenta del dialogo, che trova un risultato nella combinazione di sezioni anche

⁹³ Si rinvia a NAILS 2002, 229-31, con utile *stemma* della famiglia; cfr. anche *infra* pp. 139-42.

⁹⁴ Verrebbe da chiedersi, anche, se l'origine del secondo titolo Ἐρασίστρατος, già antica, non sia al contrario il risultato di questa confusione: è un'alternativa interessante, qualora si ritenga che gli altri dati evidenziati fossero già sufficienti a far passare lo scritto sotto il nome di Eschine. La sovrapposizione tra Ἐρυζίας (pseudo-platonico) e Ἐρασίστρατος (di Eschine) avrebbe poi consolidato la tradizione e fatto sparire le tracce dell'apologia eschineica. Non è poi da escludere che l'apologia di Erasistrato di cui fa menzione Diogene fosse contenuta in uno dei dialoghi autentici, forse nell' *Assioco*, che se la prendeva con Alcibiade con argomenti simili a quelli dell'orazione pseudo-andocidea (*SSR* VI A 56 = fr. 12 Dittmar = Athen. v 220c4-6; la notizia proviene ancora una volta probabilmente da Erodico, cfr. DÜRING 1941, p. 29 rr. 11-13, non in BROGGIATO 2014).

⁹⁵ Cfr. *supra* p. 22.

⁹⁶ Cfr. NARDI, DESCOURTIEUX 2011, 136 n. 1.

⁹⁷ Sull'uso delle strategie etimologiche in Clemente si rinvia allo studio di VAN DEN HOEK 2004.

⁹⁸ La distinzione ha una sua tradizione nel pensiero antico, ma il virtuosismo nell'impiego del gioco etimologico isola l' *Erissia*, cfr. *infra* pp. 60-1.

⁹⁹ Offre un quadro PICCIONE 2005, 201-3: Clemente cita l' *Assioco* (VI 17, 5), le *Definizioni* (II 9, 4; II 16,1; II 27, 2; II 41, 1; II 45, 6), l' *Alcibiade II* (VII 44, 2), gli *Anterastai* (per errore indicati con il titolo *Demodoco*: I 93, 1), l' *Epinomide* (I 166, 1; III 20, 3; v 7, 6), il *Teage* (I 133, 3). Non sono riuscito a reperire la citazione dell' *Erissia* negli *Stromata* menzionata dalla studiosa: è possibile si tratti di una svista fondata sulla struttura dell'indice di Stählin, che accanto ai singoli passi indica in numero romano il tomo dell'edizione, che può essere frainteso con un numero di libro: nel caso l'indicazione è III 168, 24, che fa riferimento al passo citato del *Quis dives salvetur*, che si trova nel tomo terzo. La stessa cosa potrebbe essere accaduta per il *Minosse*, che a sua volta non è citato negli *Stromata*, ma nel *Protrettico* (116, 1), passo indicato nell'indice Stählin come I 81, 32.

¹⁰⁰ Cfr. VALENTE 2012, 44-5; si veda il comm. a 400e6.

¹⁰¹ Per i dettagli cfr. *infra* pp. 218-9.

distanti¹⁰². L'attribuzione a Platone degli *excerpta* non deve far pensare a una precisa presa di posizione sull'autenticità del dialogo: come abbiamo già visto, tra gli scritti di Platone l'*Erissia* circolava, e la nota dello Stobeo segnala certo più la presenza in un *corpus* che l'assegnazione a un autore preciso¹⁰³.

Al di là di questi casi isolati, non è possibile dire molto sulla lettura dell'*Erissia* in antichità: se per altri dialoghi dubitati o spuri la tradizione indiretta è fertile e segnala un'attenzione che certo non sorprende per opere trasmesse nel *corpus* di Platone, il nostro sembra non aver goduto di grande interesse per tutto l'arco dell'età ellenistica e imperiale; non diversa è peraltro la situazione in età bizantina, come avremo modo di osservare nelle pagine dedicate alla tradizione manoscritta del dialogo¹⁰⁴. Poche quindi anche le notizie antiche utili a datare il nostro scritto o ad associarlo a un contesto specifico; per la cronologia, tuttavia, si può ricorrere a un indizio esterno di qualche peso.

II.4 *Il γυμνασίαρχος: un terminus post quem*

Fin dall'inizio del ventesimo secolo la critica trova all'interno del testo dell'*Erissia* un indizio forte per la datazione, la figura del ginnasiarco (γυμνασίαρχος) che entra in scena per cacciare Prodicò dal Liceo¹⁰⁵, in quanto portatore di un λόγος non adatto ai giovani e potenzialmente dannoso (399a2-5). Il ruolo del γυμνασίαρχος è quindi quello di un vero e proprio controllo sulle attività svolte all'interno del ginnasio, una sorveglianza che si esercita nell'intervento diretto, con l'ordine esplicito a Prodicò di ἀπαλλάττεσθαι. Nell'Atene classica, tuttavia, la γυμνασιαρχία appare legata esclusivamente alla preparazione degli atleti coinvolti nella corsa con le fiaccole in occasione di diverse feste cittadine¹⁰⁶. Essa è peraltro una λειτουργία proprio come la χορηγία (Isoc. XVI 35) e non vi è alcuna traccia nelle fonti letterarie e epigrafiche di un'attività del γυμνασίαρχος di sorveglianza diretta dei ginnasi quale quella che riscontriamo nell'episodio dell'*Erissia*. Solo a partire dalla seconda metà del quarto secolo si assiste alla trasformazione della γυμνασιαρχία in magistratura, o alla nascita di una magistratura di nome γυμνασιαρχία che ha come compito la sorveglianza dei giovani nei ginnasi¹⁰⁷. La prima epigrafe che dà riscontro per questo tipo di ginnasiarchia, ormai identificato dalla critica come tipico dell'età ellenistica, proviene da Fere in Tessaglia (Volos, Inv. Nr. E 1246) ed è databile all'anno 334/3 a.C.¹⁰⁸, ma per una documentazione relativa a Atene bisogna forse scendere più in basso. L'iscrizione trovata nel ceramico e contenente una lista di magistrati, tra cui un ginnasiarco (IG II/III² 3, 3206), è databile all'ultimo quarto del secolo, ma va collocata prima del 318/7 a.C., come mostra la menzione dei cittadini di Imbro, che i quell'anno defezionò¹⁰⁹. Le ultime tracce della γυμνασιαρχία come liturgia, invece, sono risalenti agli anni '30 del secolo: si tratta di due epigrafi databili rispettivamente al 338/7 a.C. (IG II/III² 3, 3023, rinvenuta presso il Teatro di Dioniso) e al 331/0 a.C. (SEG 25, 177, con indicazione dei ginnasiarchi per le Ἡφαίστια)¹¹⁰.

È quindi tra gli anni '30 e il 318, probabilmente in relazione con la crescente ingerenza macedone nel governo della città, che si deve collocare il mutamento istituzionale che porta alla nascita della γυμνασιαρχία come la conosciamo in età ellenistica e imperiale, e come la

¹⁰² Così gli *excerpta* IV 31b, 51-52 e IV 33, 33-34, da leggersi come due unità coerenti; cfr. PICCIONE 2005, 191-9.

¹⁰³ Cfr. PICCIONE 2005, 206-7.

¹⁰⁴ Cfr. *infra* pp. 201-18.

¹⁰⁵ Il primo a dare importanza al dettaglio è SCHROHL 1901, 42-3.

¹⁰⁶ Per una rassegna della documentazione epigrafica relativa alle diverse feste cfr. OEHLER 1912, 1987-8; sulle lampadedromie ad Atene si veda ora anche CAPEL BADINO 2017.

¹⁰⁷ La ricostruzione canonica è quella di OEHLER 1912, 1987-90 (cfr. anche GLOTZ 1918, 1675-6); per un riesame recente della questione si rinvia alle pagine di CULASSO GASTALDI 2009. Il quadro è ormai canonico: cfr. anche KYLE 1987, 64-71; WELWEI 1998; SCHULER 2004, 166-7 e da ultimo CURTY 2015, 5-17.

¹⁰⁸ Edizione in HABICHT 1976.

¹⁰⁹ Per la defezione di Imbro dalla lega e le complesse vicende storiche legate al passaggio di Atene sotto la sfera di Cassandro cfr. O'SULLIVAN 2009, 241-87.

¹¹⁰ Cfr. CULASSO GASTALDI 2009, 121-2; questa seconda epigrafe è tuttavia ignorata negli studi sull'*Erissia*.

vediamo nell'*Erissia*: questo ha portato a individuare negli anni '30 del IV secolo un *terminus post quem* plausibile per la scrittura del dialogo¹¹¹. L'argomento resta a mio avviso persuasivo, ma merita un approfondimento ulteriore.

La scena che vede entrare in azione il γυμνασίαρχος è il culmine dell'episodio di Prodicò: dopo la prima, sferzante confutazione da parte del μειράκιον, il sofista ha subito il colpo di grazia da Socrate in una garbata parodia che lo vedeva φοιτᾶν πρὸς τὰς τοῦ γραμματιστοῦ θύρας (398e6-7) pretendendo di apprendere l'arte del grammatico senza muovere un dito¹¹². L'inutilità della preghiera, che Prodicò ha dovuto ammettere per non contraddirsi, lo rende un ἡλίθιος (398c5) e mostra la sua ignoranza, dal momento che pregherebbe gli dèi di concedergli un sapere che non ha (398d7-8); la sezione concentra intorno al personaggio una serie di elementi che creano una κλῆμαξ di ridicolo che corrisponde alla presentazione che Socrate aveva fatto dell'episodio, descrivendo Prodicò come vittima non solo di una confutazione, ma di un καταγελάσθαι (397d4). Prodicò quindi, alla fine della sua ἐπίδειξις, è una maschera ridicola, attorno alla quale si manifesta una vera costellazione di elementi tipici del genere comico: la cacciata da parte del γυμνασίαρχος, che frustra l'ultimo disperato tentativo di Prodicò di difendersi e contro-argomentare (398e10-399a2), si inserisce pienamente in questo contesto.

Non è un caso che la cacciata di Prodicò sia uno strumento per il γελοῖον. Essa contiene peraltro gli ingredienti che Platone per il γελοῖον codifica nel *Filebo* (47d-50e): l'ignoranza, che impedisce al sofista di trovare un argomento valido per convincere i presenti della verità della propria tesi, e la debolezza, che si manifesta nell'impossibilità di resistere al potere coercitivo del ginnasiarco¹¹³. Ma il modello che l'autore ha certo di fronte per la chiusura *ex abrupto* di un dialogo, sia pure un dialogo dentro un dialogo come è l'episodio di Prodicò, è il finale del *Liside*¹¹⁴. Il confronto tra i due testi rende evidente la dipendenza. Nel *Liside*, è Socrate a voler continuare il dialogo, cercando di attirare nella discussione qualcuno dei più grandi (*Ly.* 223a1-2: ταῦτα δ' εἰπὼν ἐν νῶ εἶχον ἄλλον ἢδη τινὰ τῶν πρεσβυτέρων κινεῖν), mentre nell'*Erissia* il tentativo di proseguire, come abbiamo visto, è operato da Prodicò, che si volta come volendo scagliarsi contro il μειράκιον, per adottare gli argomenti che già hanno permesso a Crizia di confutare Erissia (*Erx.* 398e10-399a1: ταῦτα ἐμοῦ λέγοντος ὁ Πρόδικος ἀντανήγετο πρὸς τὸ μειράκιον ὡς ἀμυνόμενος καὶ ἐπιδείξων ταῦτα ἄπερ σὺ νυνδῆ). Ma in ambo i casi, un intervento esterno arriva a impedire che il dialogo vada avanti:

Ly. 223a2-5: κᾶτα, ὥσπερ δαίμονές τινες, προσελθόντες οἱ παιδαγωγοί, ὃ τε τοῦ Μενεξένου καὶ ὁ τοῦ Λύσιδος, ἔχοντες αὐτῶν τοὺς ἀδελφούς, παρεκάλουν καὶ ἐκέλευον αὐτοὺς οἴκαδ' ἀπιέναι.

Erx. 399a2-5: εἶτα προσελθὼν ὁ γυμνασίαρχος ἀπαλλάττεσθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ γυμνασίου ἐκέλευεν (...)

εἶτα προσελθόν, εἶτα προσελθόντες¹¹⁵, ecco che si avvicinano i παιδαγωγοί e il γυμνασίαρχος, a dare l'ordine (ἐκέλευον, ἐκέλευεν) di andarsene, a Prodicò e ai giovani Menesseno e Liside: l'intervento impedisce che il dialogo prosegua. È significativo che anche nel *Liside*

¹¹¹ Così MÜLLER 1975, 254 n. 4, seguito da DÖRING 2005, 76; ARONADIO 2008, 348-9 n. 18; la ricostruzione di Müller, che valorizza le testimonianze epigrafiche, corregge il quadro precedente, che si fondava sulle tracce di una presenza del γυμνασίαρχος nel Δις ἑξαπατών di Menandro, ovvero il *gymnasii praefectus* delle *Bacchae* di Plauto (v. 425); cfr. EICHHOLZ 1935, 141-2; GARTMANN 1949, 55-6; LAURENTI 1969, 70; GIACCHERO 1973, 13 n. 20.

¹¹² Per l'immagine e la sua valenza comica cfr. comm. *ad loc.*

¹¹³ Per la definizione di γελοῖον offerta da Platone nel *Filebo*, si rinvia a TULLI 2010. Altro elemento che concorre al γελοῖον è forse la coerenza del monito del ginnasiarco rispetto alla teoria sviluppata da Prodicò nell'episodio: per questo aspetto, cfr. comm. a 398a3-4.

¹¹⁴ La singolarità della chiusa del *Liside* nel *corpus* è segnalata da CENTRONE 1997, 455 n. 72.

¹¹⁵ Sul valore di προσέρχεσθαι nell'*Erissia* e oltre cfr. comm. a 392a2 (εἶτα προσηλθέτην).

l'interruzione, accompagnata alla constatazione definitiva dell'aporia, sia connotata nel segno del γελοῖον. In questo segno infatti esordisce l'ultima battuta di Socrate (*Ly.* 223b4-5), con il ramarico di essere apparsi καταγέλαστοι¹¹⁶.

La scena del dialogo interrotto nel ginnasio ha quindi almeno un precedente, certo presente nella memoria dell'autore, in Platone. Ma proprio sul γυμνασιάρχος, come la critica ha notato, si costruisce una scena tipica della tradizione biografica sui filosofi antichi, un aneddoto che nella rappresentazione comica dell'intellettuale trova le sue origini, come non di rado accade per le vite dei filosofi antichi. Due aneddoti giunti a noi trovano nell'intervento del ginnasiarco il loro fulcro: Diogene Laerzio ci narra che a Tebe il cinico Cratete fu frustato dal ginnasiarco e trascinato fuori dal ginnasio per un piede (D.L. VI 90 rr. 70-73 = *SSR* v H 35, rr. 4-6):

ἐν Θήβαις ὑπὸ τοῦ γυμνασιάρχου μαστιγωθεὶς (οἱ δέ, ἐν Κορίνθῳ ὑπ' Εὐθυκράτους) καὶ ἐλκόμενος τοῦ ποδὸς ἐπέλεγεν ἀφροντιστῶν·
ἔλκε ποδὸς τεταγὼν διὰ βηλοῦ θεσπεσίῳ

Egli fu una volta sferzato dal ginnasiarco in Tebe (secondo altri da Euticrate, in Corinto) e fu trascinato per il piede. Come se ciò non lo riguardasse, egli citò il verso:

*Lo afferrò per il piede e lo trascinò attraverso la sacra soglia*¹¹⁷.

L'aneddoto, ci informa ancora Diogene, circolava in differenti versioni: oltre a quella che chiamava in causa un tale Euticrate, a Corinto, ve n'era un'altra che tirava in ballo Menedemo (D.L. VI 91, rr. 74-79 Dorandi = *SSR* III F 11). È evidente che qui il fulcro della storiella è la χρεία, il verso di Omero (*Il.* I 591) adattato con noncuranza alla situazione dal filosofo oltraggiato, nell'identificazione con Efesto al banchetto degli dèi, non a caso un personaggio che suscita il γελοῖον¹¹⁸. Ma come abbiamo visto in una delle forme in cui la storia era narrata, a malmenare e trascinare via Cratete era un γυμνασιάρχος: un intervento ben più violento di quello che leggiamo nell'*Erissia*, un personaggio che passa dalle parole ai fatti, con la frusta e con le mani. Del resto, diverso è Cratete da Prodicò, e nella tradizione biografica sui filosofi cinici non sorprendono dettagli anche esasperati nell'avvicinamento alle situazioni triviali, la rappresentazione di quella zuffa che per Erissia e Crizia l'autore dell'*Erissia* vuole evitare¹¹⁹. Meno veemenza si riscontra nell'aneddoto che riguarda l'accademico Carneade, riportato da Plutarco (*Garr.* 513 C 6-12 = Carn. T1b¹ Mette) e ancora da Diogene (IV 63, rr. 13-16 Dorandi = Carn. T1a, rr. 15-17 Mette): l'intervento qui è motivato dal volume della voce del filosofo μεγαλοφώνωτος, e si limita a un ordine (ἐκέλευσεν), come troviamo nel nostro dialogo. Queste tracce, per quanto limitate, ci mettono comunque in grado di riconoscere nella chiusura dell'episodio di Prodicò una scena tipica della tradizione aneddótica legata ai filosofi, una scena di sicura ascendenza comica.

Ci si può chiedere a questo punto se sia il caso di impostare un argomento filologico per la cronologia di un dialogo spurio sul contenuto di una scenetta, su un τόπος: con prudenza si userebbe l'aneddoto su Cratete per una storia delle magistrature di Tebe. Allo stesso modo ci si può chiedere se è il caso di dare grande peso al dettaglio per collocare l'*Erissia* nel quadro della storia istituzionale di Atene. Lo spessore del γυμνασιάρχος è stato perciò talora assottigliato dalla critica: si è pensato ad una figura di caratura eminentemente letteraria, un semplice tipo

¹¹⁶ Nel *Liside* richiama alla commedia anche il dettaglio sul cattivo greco parlato dagli schiavi pedagoghi, un dato che richiama alla memoria i diversi personaggi dell'ἀρχαία connotati dall'accento straniero o da una imperfetta padronanza della lingua o della pronuncia, tra tutti l'arciere scita delle *Tesmofoiazuse*; cfr. WILLI 2003, 198-225.

¹¹⁷ Traduzione da GIGANTE 1962.

¹¹⁸ Il verso, rimaneggiato nella versione di Cratete (o, meglio, del biografo fonte qui di Diogene), è raccolto nel *Supplementum Hellenisticum* (357): ἔλκε sostituisce qui il ῥῖψε omerico. Per la scena di Efesto coppiere e il suo ruolo nel primo libro dell'*Iliade* cfr. LATACZ, NÜNLIST, STOEVEsandt 2000, 176-83.

¹¹⁹ *Erx.* 397c4-7; cfr. comm. a 397c5-6.

fabbricato per dare adito alla cacciata di Prodicò dal Liceo¹²⁰. Ma non è così facile sbarazzarsi del problema storico. Qualora i lettori dell'*Erissia* non riconoscano il personaggio ecco che perduta è l'efficacia dello stratagemma: se è un γυμνασίαρχος a cacciare il sofista, deve esistere un γυμνασίαρχος. E deve esistere ad Atene, scena del dialogo e luogo della produzione e prima circolazione dello scritto¹²¹. Ma dobbiamo considerare un ulteriore tassello: la presenza del γυμνασίαρχος nell'*Erissia* non è certo uguale alla presenza nell'aneddoto che riguarda Cratete, che si deve immaginare ambientato alla fine del quarto secolo. Se la storia di Cratete riguarda Tebe all'epoca di Cratete, l'aneddoto su Prodicò riguarda Prodicò all'epoca in cui Socrate narra di averlo ascoltato: collocare un γυμνασίαρχος sulla scena di Atene e farlo interagire con Prodicò, con Socrate, alla fine del quinto secolo, significa trascurare, o forse ignorare, un anacronismo patente. Per l'autore dell'*Erissia*, a tal punto attento al fatto storico da cercare nelle pagine di Tucidide un *pedigree* siciliano per Erasistrato¹²², una simile trascuratezza sarebbe un caso isolato. Ma pensare che dell'anacronismo non vi sia percezione, e che quindi l'autore sia del tutto in buona fede e convinto di presentare una situazione verisimile, significa collocare la scrittura del dialogo più in basso, quando ormai la γυμνασιαρχία non genera ambiguità, quando non si ha più il ricordo dell'antica liturgia: già l'autore dell'*Erissia* deve avere frequentato ginnasi sotto la vigilanza del γυμνασίαρχος. Simili considerazioni spingono a immaginare, oltre il *terminus post quem* indicativo della riforma, un periodo ulteriore che porti alla dimenticanza dell'evoluzione che la γυμνασιαρχία aveva avuto, e a collocare la scrittura dell'*Erissia* almeno in pieno terzo secolo¹²³. L'indagine approfondita del contenuto filosofico del dialogo, del suo rapporto con Platone e della possibile collocazione nella storia del pensiero antico può offrire elementi ulteriori che siano d'aiuto a proporre un'origine più precisa per il dialogo.

¹²⁰ Sembra questa l'opinione di DÖRING 2005, 76, che aggiunge ai passi citati di Diogene e Plutarco *PHerc* 1040 II 3 [*LDAB* 4346], in cui un γυμνασίαρχος pare ordinare a qualcuno di ἀπαλλάττεσθαι (cfr. CRÖNERT 1906, 97-9 e BIGNONE 1973², 478-81), ma la ricostruzione del testo è fortemente problematica (cfr. LONGO AURICCHIO 1988, 48-53). Sposta sul piano istituzionale lo stesso argomento KERFERD 1954, 249 n. 2 («the term γυμνασίαρχος in the Eryxias means neither magistrate nor liturgist, but simply the superintendent of the gymnasium in which the discussion had taken place»), seguito da THESLEFF 1982, 220 n. 46 («one wonders what other title a 4th century Athenian would have used of a person in charge of a gymnasium»); contro quest'ultimo si può osservare che non esiste alcuna attestazione per questa carica in età classica al contrario di ciò che accade per la liturgia. Peraltro il passo della *Politica* di Aristotele portato a sostegno da Thesleff (VII 1323a1), che cita la γυμνασιαρχία accanto alla γυναικονομία e alla νομοφυλακία, non è affatto determinante, dal momento che ai tempi della stesura definitiva della *Politica* la riforma poteva essere già avvenuta e Aristotele sta parlando di una situazione ideale collocata nella contemporaneità, e non soltanto o necessariamente di Atene; cfr. la ricca nota di De Luna in DE LUNA, ZIZZA, CURNIS 2016, 647-8, che dopo aver offerto il quadro storico di riferimento per l'evoluzione della ginnasiarchia aggiunge: «preme sottolineare che Aristotele, nelle linee in oggetto, si riferisce assai probabilmente a città diverse da Atene».

¹²¹ Non convince affatto l'idea di collocare l'autore dell'*Erissia* fuori da Atene, avanzata, proprio in relazione al γυμνασίαρχος da GEFCKEN 1934, 159 n. 279: basta ricordare che i riferimenti alla realtà della πόλις nel dialogo sono molteplici, a partire dalla descrizione della scena, passando per la menzione della casa di Pulzione (394b7-c1), del Licabetto (400b7-c1), e via dicendo: nell'*Erissia* si respira la realtà di Atene non meno che in Platone.

¹²² Cfr. *infra* pp. 139-42.

¹²³ Già uno spunto in SOUILHÉ 1930, 88: «ce fait (*scil.* la presenza del ginnasiarco-magistrato) nous montre que le dialogue dut être composé en un temps où de l'ancienne institution on ne conservait guère le souvenir, c'est-à-dire au plus tôt dans le courant du III^e siècle».

III. *Virtù e ricchezza*

Il tema dell'*Erissia* è indicato da Socrate nelle prime pagine del dialogo, in seguito alla descrizione dell'ambasciatore siracusano, esempio di congiunzione tra *πλοῦτος* e *πονηρία*. Il *λόγος* sotteso a questo ritratto, ci dice Socrate, non è *περὶ μικρῶν*, bensì *περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι, ὄντιν ἄρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου* (393a8-b1)¹. L'aderenza al tema è rispettata per tutto il dialogo: non vi è nell'*Erissia* spazio per divagazioni dal soggetto proposto per la ricerca, né un'apertura a questioni più generali. L'*Erissia* è, insomma, un dialogo interamente dedicato a una particolare questione etica, la conciliabilità di *ἀρετή* e *πλοῦτος*².

Tuttavia, l'indagine sul *πλοῦτος* non è condotta in maniera lineare, come già abbiamo visto: il dialogo si presenta diviso in due sezioni che fanno capo a due diverse definizioni di *πλοῦτος* e giungono a due conclusioni apparentemente opposte. Tra le due parti, al centro dell'opera, si inserisce la discussione sulla qualità del *πλουτεῖν*, discussione destinata a giungere a un risultato parziale: essa si fonda nei fatti sulla seconda definizione di ricchezza, che non è ancora stata offerta, ed è proprio il problema metodologico sollevato da Socrate su questo punto a dare il via allo sforzo definitorio nella seconda parte del dialogo (399d4-6). Il tema della parte centrale è quindi ripreso, coerentemente con il monito di Socrate, alla luce dei risultati della ricerca sui *χρήματα*, e ridiscusso. Offriremo qui una presentazione separata dei due percorsi della ricerca, iniziando dal problema definitorio, che impegna i personaggi per la maggior parte della discussione, e passando poi alla questione, ben più spinosa, del valore del *πλουτεῖν* legato alla problematica del *ὀρθῆ χρησις*, trattazione in cui lo scritto si mostra particolarmente innovativo nei confronti del quadro di riferimento del pensiero di Platone.

III.1 *Le due definizioni di πλοῦτος*

La natura nettamente bipartita del dialogo, che ha talora confuso gli interpreti, si fonda, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, sulla proposta di due definizioni di *πλοῦτος* alternative. Le due concezioni diverse di ricchezza indagate portano a due risultati contrapposti per quanto riguarda il rapporto con l'*ἀρετή*: seguendo la prima, che si fonda sulla creazione di una scala di beni impostata sul valore, si arriva alla conclusione che il *σοφός* è il più ricco tra gli uomini, in quanto in possesso della *σοφία*, il bene più prezioso di tutti (394a2-5); seguendo la seconda, che limita il *πλοῦτος* al possesso dei beni materiali (*χρήματα*), si arriva alla conclusione che il più ricco tra gli uomini è quello che si trova nelle condizioni peggiori (406a12-17). Il contrasto e il confronto tra le due definizioni non è tuttavia portato avanti nel dialogo: proprio quest'assenza di ricapitolazione ha dato talora alla critica l'impressione di una conclusione aporetica o di un'incoerenza di fondo³. In realtà, ciò che l'autore del dialogo si propone,

¹ Per la presentazione del tema nelle prime pagine del dialogo, con i suoi precedenti in Platone, e per il richiamo alla rilevanza del *πρῶμα* indagato, si vedano le note di commento a 393a7-8 e 393a8-b1.

² Si può notare di passaggio che la coerenza tematica è una caratteristica tipica degli spuri – si pensi all'unità di dialoghi come *Ipparco*, *Minosse*, *Sisifo*, *De iusto* e *De virtute*, ma anche all'*Assioco* – oltre alla tendenza a esaurire un tema senza che vi sia spazio per ulteriori ritorni (unico caso di ridondanza potrebbe essere la prima parte del *Demodoco* rispetto al *Sisifo*, ma gli sguardi sul *βουλεύεσθαι* e sul *συμβουλεύεσθαι* sono differenti, come differente è il genere delle due opere); ben altra prassi si riscontra in molti dei dialoghi di Platone, che stemperano la trattazione del tema in più angolazioni in diversi scritti, con Socrate che ripropone a diversi interlocutori problemi già indagati. La varietà tematica dei dialoghi di Platone fu presto problematizzata dagli interpreti (cfr. TARRANT 2000, 10-4): non sorprende che nell'imitazione, specie se la si immagina finalizzata all'integrazione pressoché programmatica del *corpus*, tale caratteristica si sia voluta limitare il più possibile.

³ Sull'incoerenza interna del dialogo spendeva parole dure SOUILHÉ 1930, 83; dopo la lettura di EICHHOLZ 1935, il quale illustra con chiarezza la coerenza di pensiero dell'autore, la bipartizione è ben riassunta da GARTMANN 1949, 21-2. Ancora MÜLLER 1975, 255-6 n. 5, trova nelle due conclusioni il segno dell'equipollenza dei *λόγοι* contrapposti tipica della lettura scettica del metodo socratico; ma la conclusione non è corretta, dal momento che i *λόγοι* non sono qui contrapposti, bensì diversi, e fondati appunto sulle due definizioni di *πλοῦτος*. Sugli argomenti di Müller per collocare il dialogo all'epoca di Arcesilao torneremo in seguito (cfr. *infra* pp. 90-1).

offrendo la duplice conclusione di due percorsi diversi, è una trattazione quanto più esaustiva del problema, nella valutazione dei differenti approcci possibili: il compito di tenere insieme il quadro generale è affidato al lettore, che deriverà dai differenti risultati della ricerca un quadro unitario sul rapporto tra ricchezza e virtù.

La presenza di due definizioni di *πλοῦτος*, una aperta nel suo sguardo all'ascesa fino ai beni che il filosofo coltiva, in particolare verso la *σοφία*, cui egli per natura – proprio in quanto *φιλόσοφος* – ambisce, l'altra ristretta all'orizzonte materiale e condivisa dai *πολλοί*, sembra trovare alle sue spalle anche un altro quadro, ben noto nella tradizione letteraria e filosofica antica, ossia lo sdoppiamento dei concetti etici. L'autore dell'*Erissia* ci suggerisce, con uno sguardo che potremmo spingerci a definire esiodeo, con l'esistenza di un buon *πλοῦτος* e di un cattivo *πλοῦτος*⁴. Ambo le definizioni di ricchezza sono dotate di una loro legittimità formale e trovano, come vedremo, un precedente nella riflessione sul *πλοῦτος* presente nei dialoghi di Platone: soltanto la prima, tuttavia, è compatibile con l'*ἀρετή*, poiché vede nella *σοφία* il vero bene il cui possesso garantisce una ricchezza superiore al resto degli uomini.

III.1.a. La prima definizione di *πλοῦτος*

La prima definizione di *πλοῦτος* è quella offerta da Socrate in dialogo con Erasistrato e si fonda sul criterio di valore: essa è inserita all'interno di un'argomentazione volta a costruire una scala dei beni il cui possesso garantisce la ricchezza, scala che supera presto la categoria dei *χρήματα* per giungere a beni immateriali e al vertice della *σοφία*. Tutta questa porzione di testo, che occupa lo spazio di una pagina Stephanus grossomodo (393a7-394a5), ha le caratteristiche di una sezione conclusa, pressoché indipendente: il dibattito sul *πλουτεῖν* è riaperto soltanto per intervento di Erissia, il quale non riconosce la sufficienza della *σοφία* per la vita dell'uomo (394a6)⁵. La compattezza della sezione permette di tracciare un conciso schema al fine di analizzare gli snodi fondamentali dell'argomentazione di Socrate:

- a) più ricco di chi possieda un talento d'argento è chi possieda un campo del valore di due talenti (393b1-3);
- b) chi possedesse vesti, coperte o quant'altro per un valore superiore a quello dei beni del Siceliota, sarebbe più ricco di lui (393b4-7);
- c) la condizione preferibile è quella di chi possiede oggetti di maggior valore (393b7-c1);
- d) *definizione*: chi possiede oggetti di maggior valore è più ricco (393c1-4);
- e) se la salute è un bene di maggior valore rispetto alla ricchezza di un uomo malato, allora chi è in salute è *più ricco* del malato, a prescindere dai beni materiali. Siccome la salute è preferibile alla malattia anche di fronte al possesso delle ricchezze del Gran Re, è chiaro che è ritenuta di esse più preziosa. Ergo chi possieda la salute è sempre più ricco (393c4-d6);
- f) la cosa più preziosa per l'uomo è l'*εὐδαιμονία* (393d6-e6);
- g) gli uomini più felici sono quelli che stanno meglio (*μάλιστα εὖ πράττειν*)(393e7-9);
- h) gli uomini che agiscono al meglio (*ἄριστα πράττειν*) sono coloro che per quanto riguarda sé e gli altri sbagliano il meno possibile ed il più possibile agiscono rettamente (393e9-11)⁶;
- i) sbaglia il meno possibile ed il più possibile agisce rettamente chi conosce le cose buone e le cose cattive (393e11-394a1);
- j) *conclusione*: i più sapienti sono quelli che stanno/agiscono meglio (*ἄριστα πράττοντες*), quindi sono i più felici, di conseguenza i più ricchi: la *σοφία* è il più prezioso dei beni (394a1-5).

⁴ Sulla "Begriffsspaltung" o sdoppiamento dei concetti etici in Esiodo e in generale nella tradizione poetica greca cfr. ARRIGHETTI 1998, xxxiv-xxxvii; sulla ricezione della problematica in Platone si veda ad esempio BOYS STONES 2010, 48-50.

⁵ Per il problema cfr. *infra* pp. 53-8.

⁶ Per il gioco impostato sulla duplice valenza di *εὖ πράττειν*, cfr. comm. a 393e7-11.

Si può da subito notare che l'argomentazione non procede sempre in maniera lineare, ma rispetto ai modelli in Platone tende a svolgersi in modo apparentemente dissestato e ondivago, in particolare nella prima parte, da *a* ad *f*, quando Socrate propone una scala di beni che sale verso l'εὐδαιμονία. Nello specifico, la transizione da *a*) a *d*) potrebbe senza alcuna difficoltà avvenire in assenza di *b*) e *c*). Tuttavia, questi due passaggi non sono affatto superflui: *b*) richiama in causa il Siceliota, che fonda la sua ricchezza su un capitale di terra, schiavi, cavalli, oro ed argento (392d5-9). Con *b*) Socrate vuole far accettare la possibilità di essere più ricchi di un uomo come il Siceliota possedendo beni ancora materiali, ma di diverso tipo: manti (ἱμάτια) e coperte (στρώματα). In tal modo *b*) anticipa il ben più ambizioso assunto *e*), dove al posto del Siracusano troviamo il Gran Re, e la natura stessa dei beni è trasportata su un piano superiore rispetto a quello dei possessi materiali. Il ruolo di *c*) è altrettanto importante come premessa di *e*), in quanto, mostrando il dato di fatto per cui un oggetto più prezioso è προτιμότερον rispetto ad uno meno prezioso, permette a Socrate di fondare per transitività la dimostrazione del maggior valore sulla base della preferenza accordata ad un oggetto. Senza questa operazione il valore della salute non sarebbe paragonabile direttamente con quello dei beni materiali⁷. Lo svolgimento dialettico è quindi gestito dall'autore secondo un progetto complessivamente coerente, e la moltiplicazione dei passaggi è qui – più che il segnale di una scarsa padronanza della tecnica del dialogo – il risultato di una sottigliezza argomentativa ossessionata ai minimi dettagli.

III.1.a.α *La scala dei beni*

Il procedimento argomentativo fa perno su una classificazione dei beni ordinati secondo valore e su una definizione di πλοῦτος che proprio sul concetto di valore si fonda. La scala di valori che Socrate costruisce si può semplificare giungendo ad uno schema a tre gradi:

- III. beni materiali (ordinati all'interno della categoria secondo il loro valore in νόμισμα);
- II. υγεία;
- I. σοφία = εὖ πράττειν = εὐδαιμονία.

I pochi commentatori che si sono cimentati con questa sezione dell'*Erissia* hanno trovato paralleli e possibili modelli per la scala in alcune pagine dei dialoghi di Platone, limitandosi tuttavia alla nuda enumerazione⁸. Un'indagine più approfondita può aiutare a comprendere meglio quale operazione il nostro autore stia compiendo nel passo che abbiamo osservato e insieme da dove tragga origine la classificazione di cui fa uso per giungere alla conclusione.

Il parallelo più citato è nel *Gorgia*. Qui Socrate, interrogando Gorgia sull'oggetto specifico della ῥητορικὴ τέχνη, contesta la definizione imprecisa offerta dal sofista secondo cui la retorica si occupa di τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων (...) καὶ ἄριστα (*Grg.* 451d7-8). Vi sono infatti anche altri τεχνῖται che potrebbero contestare tale assunto – dice Socrate – se è vero quanto si canta nel famoso σκόλιον che spopola nei simposi (451e1-5):

οἶομαι γάρ σε ἀκηκοέναι ἐν τοῖς συμποσίοις ἄδόντων ἀνθρώπων τοῦτο τὸ σκολιόν, ἐν ᾧ καταριθμοῦνται ἄδοντες ὅτι ὕγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δέ, ὡς φησὶν ὁ ποιητὴς τοῦ σκολιοῦ, τὸ πλουτεῖν ἀδόλωτος.

⁷ Difficilmente per questa sezione si possono accettare le parole di LAURENTI 1969, 77 n. 5, che sostiene Erasistrato sia portavoce del «comune modo di pensare per cui la ricchezza si misura in rapporto alla quantità dei beni». La posizione dei πολλοί nel dialogo è sistematicamente affidata a Erissia, ed è soltanto con l'introduzione dei χρήματα che si indagherà il πλουτεῖν su un piano esclusivamente quantitativo. Buone pagine a questa sezione dedica PIERRIS 2000, 523-6.

⁸ Cfr. SOUILHÉ 1930, 93; SHOREY 1933, 665; LAURENTI 1969, 20-1.

«Credo infatti ti sia capitato di sentire nei simposi uomini che intonano questo scolio, nel quale stabiliscono una gradazione cantando che, come afferma il compositore, *stare in salute è la cosa migliore, la seconda essere belli, la terza arricchirsi onestamente*»⁹.

Certo lo σκόλιον (*PMG* 890) riportato in forma distesa da Ateneo (xv 694e4-f6), Stobeo (IV 39, 9) e dallo scolio al *Gorgia* (57 Cufalo), si inserisce in una tradizione consolidata nell'età arcaica e classica, che vede nella salute il sommo bene per gli uomini: si può confrontare ad esempio il fr. 99 di Simonide (*PMG* 604 = F 312 Poltera), citato da Sesto Empirico (*Adv. Math.* XI 49), e il celebre inno a Ὑγίεια di Arifrone (*PMG* 813), usato come modello da Aristotele per il peana a Ermia¹⁰.

Ma proprio sulla tradizione arcaica Platone sviluppa una riflessione che supera ed integra il sapere dello σκόλιον: esso è citato una seconda volta, nelle *Leggi*. Siamo nel secondo libro quando lo ξένος di Atene, confrontandosi con il modello di educazione dorico, comune a Sparta e a Creta, osserva che esso correttamente si fonda sul principio per cui (*Lg.* II 661a5-8):

τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθὰ οὐκ ὀρθῶς λέγεται. λέγεται γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δεύτερον δὲ κάλλος, τρίτον δὲ πλοῦτος, μυρία δὲ ἄλλα ἀγαθὰ λέγεται.

«In effetti quelli che sono comunemente chiamati beni non è giusto chiamarli così. Si vuol dire che il bene maggiore è la salute, il secondo la bellezza, il terzo la ricchezza, e si dà il nome di “beni” a un'infinità di altre cose.»¹¹

Nel λέγεται si cela tutto il peso della tradizione che dietro lo σκόλιον si sedimenta, una tradizione che propone una classificazione dei beni articolata οὐκ ὀρθῶς¹². Ma qual è il paradigma corretto per la divisione dei beni? Nel passo del secondo libro entra in gioco la δικαιοσύνη, a fornire un modello per l'uso di qualsiasi dei λεγόμενα ἀγαθὰ: il valore appare quindi subordinato al possesso di un'ἀρετή (661b4-662a4). In realtà nel secondo libro Platone può permettersi una sintesi perché ha già affrontato in modo più rigoroso l'argomento nel primo, ancora una volta commentando il modello di educazione dorico ed in particolare i νόμοι di Creta¹³. Essi si basano sulla considerazione che (*Lg.* I 631b6-d1):

διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἔστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα, καὶ ἔαν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μή, στέρεται ἀμφοῖν. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχυρὸς εἶς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὅζυ βλέπων, ἄνπερ ἅμ' ἔπηται φρονήσει· ὃ δὲ πρῶτον αὖ τῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἔστιν

⁹ Traduzione di Federico M. Petrucci in PETRUCCI, TAGLIA 2014.

¹⁰ Sullo σκόλιον, citato nel *Gorgia* in maniera parziale, cfr. DODDS 1959, 200-1; per l'attribuzione a Simonide, attestata per la prima volta in Clemente (*Strom.* IV 5, 23, 2) e influenzata certo dalla comunanza di contenuto con il frammento genuino che abbiamo qui menzionato, si veda POLTERA 2008, 560. Sul peana di Aristotele si rinvia ora al ricco studio di FORD 2011 (sul confronto con Arifrone in particolare le pp. 91-7), da integrare, per il problema della tradizione testuale, con DORANDI 2007^b. Per la questione del genere letterario, per Arifrone e per Aristotele, si vedano anche SCHRÖDER 1999, 50-3 e LEVEN 2014, 61-82. Si può osservare che, se modello di Aristotele è Arifrone, come probabile, l'operazione del filosofo-poeta non è diversa da quella del nostro autore: sulla base della scala dei beni accademico-peripatetica, che ha alle sue spalle la tripartizione di Platone, Aristotele sostituisce a Ὑγίεια il bene superiore, περὶ τὴν ψυχὴν: Ἀρετά. Il riconoscimento del primato di ὑγίεια è contrapposto alla posizione accademico-peripatetica già in Sesto Empirico (*M.* XI 48-50). Per il culto di Ὑγίεια in Grecia, si veda anche ARRIGONI 2011.

¹¹ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

¹² Un altro testimone di questa tradizione, nelle pagine di Platone, è l'argomento di Ippia nell'*Ippia Maggiore*, quando il καλὸν ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδὲν φανεῖται (291d2-3) è identificato dal sofista in ricchezza, salute, lunga vita, onori tributati in vita e in morte (291d9-e2); si veda il commento di Federico M. Petrucci in CENTRONE, PETRUCCI 2012, 101 n. 84.

¹³ Sull'importanza programmatica di questa sezione nel quadro generale delle *Leggi*, cfr. FREDE 2010, 111-6.

ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.

«Di due generi sono i beni, quelli umani e quelli divini, e dai beni divini dipendono gli altri, e se una città riceve i beni maggiori, acquista con essi anche quelli minori; altrimenti, perde gli uni e gli altri. Fra i beni minori viene per prima la salute, poi la bellezza, al terzo posto il vigore nella corsa e in tutti gli altri movimenti fisici, quarta la ricchezza che non sia cieca ma abbia la vista aguzza in quanto si accompagna alla saggezza. Proprio quest'ultima occupa il primo posto fra i beni divini; segue la temperata disposizione dell'anima congiunta a intelligenza, poi la giustizia, ove saggezza e temperanza si siano fuse col coraggio; quarto, lo stesso coraggio.»¹⁴

Come si può osservare, la scala dei beni umani riprende e corregge la tradizione sottesa allo σκόλιον, mentre i beni divini corrispondono qui alle quattro virtù cardinali secondo lo schema del quarto libro della *Repubblica*, unica variazione la presenza di φρόνησις in luogo di σοφία¹⁵:

<u>ἀγαθά</u>	
I. <u>θεῖα</u>	II. <u>ἀνθρώπινα</u>
I. φρόνησις II. μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις (= σωφροσύνη) III. δικαιοσύνη IV. ἀνδρεία	> I. ὑγίεια II. κάλλος III. ἰσχύς εἰς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι IV. πλοῦτος

Alla critica della tradizione si aggiunge quindi un momento positivo, che supera il valore dell'ὑγίεια per aprire ad ἀγαθά più alti, corrispondenti alle ἀρεταί che Platone cerca per lo Stato.

Ma un quadro ancora diverso sarà proposto dall'Ateniese in seguito, a partire dal terzo libro: stavolta la divisione è articolata in tre categorie, ed esplicitamente programmata come fondamento dei νόμοι per la città di Magnesia (πειραθῶμεν διατεμεῖν χωρὶς τὰ τε μέγιστα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα: *Lg.* III 697a7-8). La tripartizione, nel segno dell'ὀρθότης che, abbiamo visto, allo σκόλιον manca, è articolata in questo modo (697b2-6):

ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κείσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ, καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα.

«Ed è giusto che gli onori più grandi e primi spettino ai beni dell'anima se in essa alberga la temperanza, i secondi, alle bellezze e ai beni del corpo, i terzi alle sostanze e alle ricchezze.»¹⁶

La stessa divisione ritorna, quale punto di partenza, nel libro quinto, nel segno di un principio già proposto οὐκ ἄπαξ (*Lg.* v 743e3-6)¹⁷:

¹⁴ Traduzione da FERRARI, POLI 2005, leggermente modificata.

¹⁵ Si sofferma sulla differenza STALLEY 2003, 178-81; già nel IV libro della *Repubblica*, tuttavia, l'oscillazione fra σοφία e φρόνησις è presente; per il problema, che si riverbera sulla concezione di σοφία che nell'*Erissia* troviamo, cfr. *infra* pp. 45-50. Sul catalogo delle virtù nelle *Leggi* cfr. anche CALVO 2001.

¹⁶ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

¹⁷ Questa ripresa della tripartizione si colloca nel contesto di una riflessione sul χρηματισμός e sul possesso di ricchezze che trova il suo sbocco nel νόμος relativo al possesso pubblico e privato di χρήματα: tutta la sezione (*Lg.* v 741e7-744a7) è di grande importanza per il tema generale del rapporto tra ricchezza e virtù; cfr. *infra* pp. 63-4.

ὄντων γὰρ τριῶν τῶν ἀπάντων περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζει, τελευταῖον καὶ τρίτον ἐστὶν ἡ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδή, σώματος δὲ πέρι μέση, πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς.

«Essendo infatti tre tutti i beni per cui ogni uomo si dà pensiero, ultimo e terzo viene il pensiero della ricchezza, se è giustamente orientato, secondo viene quello del corpo, primo quello dell'anima.»¹⁸

Lo schema delineato in questi passi distingue quindi tra: I. beni riguardanti l'anima; II. beni riguardanti il corpo; III. beni riguardanti le sostanze¹⁹. La tripartizione trova nelle stesse *Leggi* numerose riprese²⁰ ed avrà una fortuna luminosa nella storia del pensiero greco, tanto da diventare una sorta di *cliché* associato alla dottrina accademica nonché a quella peripatetica²¹.

Della sua fortuna all'interno dell'Accademia è già prova un passo della *Lettera VIII* attribuita a Platone (355a8-b6)²², ma il testo più interessante per la canonizzazione della triade è l'inizio delle *Divisioni* pseudo-aristoteliche, scritto di scuola, la cui lontana origine si colloca secondo la critica proprio nel quadro dell'Accademia²³. Qui, infatti, della tripartizione è offerto un quadro più completo e disteso, tanto nella versione riportata dalle tre *recensiones* medievali, quanto in quella presentata da Diogene Laerzio:

DA 5, 1-4 Dorandi²⁴:

¹⁸ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

¹⁹ Questo ovviamente il senso di οὐσία nel passo; cfr. comm. a 392e10-393a1.

²⁰ Cfr. e.g. *Lg.* IV 717c2-3; 724a7-8; V 728c9-729a2; IX 870b2-6. La giustificazione teologica della preminenza dei beni della ψυχή arriverà infine nel libro X, con la dimostrazione della superiorità dell'anima (cfr. CLEARY 2001, 131: «Plato has finally given in Book X a metaphysical justification for the ungrounded claims being made since Book I about the priority of spiritual over physical goods»).

²¹ Sull'importanza di questa tripartizione nella storia del platonismo cfr. DILLON 1977, 9-10 e ora INWOOD 2014, con una puntuale rassegna delle fonti antiche (compresi i passi di Platone qui citati) e uno sguardo all'evoluzione dei *tria genera bonorum* nella dottrina stoica.

²² L'autenticità della *Lettera VIII* rimane dubbia: si veda la sintesi di BRISSON 1987, 233-6. È comunque più che probabile un'origine del *corpus* – almeno per la parte più antica – nell'Accademia, con intenzioni apologetiche non lontane da quelle che già avevano spinto Platone a scrivere la *Lettera VII*, cfr. ISNARDI PARENTE 1970, 11-45 e in ISNARDI PARENTE, CIANI 2002, xxi-xxxiv.

²³ Che le *Divisiones* nascano come scritto didattico all'interno dell'Accademia antica è ritenuto probabile già da RYLE 1962, 62-4; cfr. poi KRÄMER 2004, 110-1; ROSSITTO 2005², 38-45. La tripartizione è tenuta presente da Senocrate (F 150 IP² = Clem. Alex. II 22, p. 186, 23-33 Stählin). Per la ricezione della tripartizione in Aristotele e nella scuola peripatetica, si ricordi la menzione dei tre generi di ἀγαθά nell'*Etica Nicomachea* (I 1098b13-14), (ma è sullo sfondo anche nella tripartizione dei πρακτά in *EE* II 1217a24-40), nella *Retorica* (I 1360b25-59), nella *Politica* (VII 1323a24-27) e nel *Protrettico* (fr. B 23-24 Düring); cfr. DIRLMEIER 1974⁶, 281-3 e REES 1972. Che la tripartizione, come sostiene poi Dirlmeier, sia già canonica nella tradizione che precede Platone, in particolare nel pensiero pitagorico (cfr. già DIRLMEIER 1937, 27-35), non pare dimostrabile su basi certe: la presentazione di Aristotele, che vuole la divisione παλαιά e ὁμολογουμένη ὑπὸ τῶν φιλοσόφων (*EN* I 1098b17-18) è difficile da giustificare sullo sfondo di un orizzonte storico-filosofico preciso. La testimonianza di Giamblico, nel *Protrettico* (V 24, 22-25, 2 Pistelli), non va sopravvalutata, dal momento che non è da escludere il filosofo attribuisse la dottrina al pitagorismo per averla trovata negli scritti etici attribuiti ai pitagorici (così già sostiene MORAUX 1984, 680-3); certo, la presenza della classificazione nello Pseudo-Archita (*De vit. bon.* 9, 25-10, 20 Thesleff = Stob. III 1, 110), in Phytis (152, 5-24 Thesleff = Stob. IV 23, 61, pp. 588 r. 3-589 r. 9 Hense) e nello Pseudo-Timeo Locrio (78-79, 223, 9-13 Thesleff; cfr. BALTES 1972, 219-21) non sorprende, vista la grande influenza su questi testi spuri del pensiero di Platone e della dottrina accademico-peripatetica: cfr. MORAUX 1984, 648-51 e CENTRONE 1990, 144-56. Altri passi pre-platonici chiamati in causa, come l'*incipit* dell'*Encomio di Elena* di Gorgia (82 B 11, 1 DK) o la riflessione sull'ἀρετή di Oreste nell'*Elettra* di Euripide (367-390) – per cui cfr. ora ALESSE 2007, 31-2 – presentano in realtà divisioni diverse e si possono considerare al massimo come prove di una pre-esistente riflessione sugli ἀγαθά, non più dello σκόλιον del *Gorgia*.

²⁴ Per la divisione degli ἀγαθά le tre *recensiones* individuate da DORANDI 2016, 1-17 offrono un testo pressoché identico: unica variazione l'errore εὐεξία per εὐδοξία nella *recensio Leidensis* (cfr. DORANDI 2016, 48).

διαίρειται τὰ ἀγαθὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ φρόνησις δικαιοσύνη ἀνδρεία σωφροσύνη καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι κάλλος εὐεξία ὑγεία καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτός φίλοι πλοῦτος εὐδοξία καὶ πατρίδος εὐδαιμονία.

I beni si dividono in tre. Di essi, infatti, alcuni sono nell'anima, altri nel corpo, altri ancora sono esterni. Quelli nell'anima sono saggezza, giustizia, coraggio, temperanza e le altre cose di tal genere; quelli nel corpo, poi, sono forza, bellezza, salute, buona costituzione e le altre cose di tal genere; quelli esterni, infine, sono amici, ricchezza, buona reputazione, benessere della patria.

D.L. III 80-81, rr. 865-871 Dorandi:

τῶν ἀγαθῶν ἔστι τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός· οἷον ἢ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἢ φρόνησις καὶ ἢ ἀνδρεία καὶ ἢ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ, τὸ δὲ κάλλος καὶ ἢ εὐεξία καὶ ἢ ὑγεία καὶ ἢ ἰσχύς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἢ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτός.

Dei beni, alcuni sono nell'anima, altri nel corpo, altri ancora sono esterni; per esempio la giustizia, la saggezza, il coraggio, la moderazione e le cose di tal genere sono nell'anima; la bellezza, la buona costituzione, la salute e la forza sono nel corpo; gli amici, il benessere della patria e la ricchezza sono esterni²⁵.

In questa formula appare con evidenza che mentre i beni *περὶ τὴν ψυχὴν* corrispondono ai θεῖα ἀγαθὰ del primo libro delle *Leggi* e quindi alle virtù cardinali, le altre due categorie nascono da una divisione del gruppo dei beni umani²⁶. Come questa tripartizione, articolata nei contenuti che lo Pseudo-Aristotele espone, sia importante nel quadro del pensiero di Platone è chiaro peraltro dal fatto che allusioni ad essa sono disseminate nei dialoghi²⁷.

La stessa tripartizione è sottesa nella scala proposta nel primo protrettico dell'*Eutidemo*, che la critica individua a ragione come uno dei principali modelli per l'indagine sul πλουτεῖν in questa parte dell'*Erissia*²⁸. Anche qui infatti, Socrate accompagna Clinia in una rassegna di ἀγαθὰ che culmina con la σοφία (*Euthd.* 279a4-c8): i costituenti sono rappresentanti delle tre categorie che abbiamo visto nella sistemazione dei libri centrali delle *Leggi*. Prima viene menzionato il πλοῦτος (279a7), poi ἡ ὑγιαίνειν, ἡ καλὸν εἶναι e τὰλλα κατὰ τὸ σῶμα (279a8-b2), in seguito le εὐγένειαι, le δύνამεις e le τιμαί, che ancora dovrebbero far parte della categoria dei beni esterni (279b2-3) e infine, tre delle ἀρεταί, ovvero σωφροσύνη, δικαιοσύνη e ἀνδρεία (279b4-5), prima di arrivare alla σοφία (279c1-2). Se il procedimento dell'*Eutidemo* è più tortuoso e se l'orizzonte è diverso, ossia isolare la σοφία al di sopra delle ἀρεταί in nome del principio dell'ὀρθὴ χρῆσις, approfittando dello slittamento tra σοφία quale φρόνησις ed una forma di σοφία superiore, è evidente che il percorso di Socrate attraverso i beni costituisce un modello importante per l'autore del dialogo; altri dettagli, in particolare il "gioco" su εὖ e κακῶς πράττειν²⁹, confermano la dipendenza già in questa sezione nei confronti del protrettico di

²⁵ Qui e sopra, traduzione da ROSSITTO 2005².

²⁶ Cfr. già BRISSON, PRADEAU 2006, 338-9 n. 38.

²⁷ La troviamo ad esempio sullo sfondo di pagine dell'*Alcibiade I* (132c1-6), dell'*Apologia* (30a7-b4; cfr. *infra* pp. 54-5), del *Fedone* (68b8-c3, dove il principio guida la distinzione tra [I.] φιλόσοφος, [II.] φιλοσώματος, [III.] φιλοχρήματος e φιλότιμος), del *Menesseno* (246e2-247a2: la prosopopea dei πατέρες: cfr. *infra* p. 56), del *Menone* (78c5-79a2), del *Filebo* (48d8-e11), ecc. Sulle *Leggi* come punto di arrivo dell'intero *corpus* e sulla loro relazione indissolubile con gli altri dialoghi si veda ora ROWE 2010.

²⁸ L'influenza del primo protrettico dell'*Eutidemo* su questa sezione e in generale sull'autore dell'*Erissia* è sottolineata con particolare insistenza da HEIDEL 1896, 60; SOUILHÉ 1930, 84; LAURENTI 1969, 20-1; DÖRING 2005, 70-1; ARONADIO 2008, 70. Sul legame tra le due opere avremo modo di tornare a più riprese, in particolare per il problema dell'ὀρθὴ χρῆσις (cfr. *infra* pp. 64-8).

²⁹ Cfr. comm. a 393e7-11.

Socrate, un brano che resta sotto gli occhi dell'autore ancora per la sezione centrale del dialogo, con l'episodio che vede Prodicò nel Liceo.

Facendo ora ritorno all'*Erissia* possiamo quindi osservare come i tre gradi che abbiamo da tempo individuato per la scala su cui procede l'argomento di Socrate corrispondano precisamente ai tre generi di ἀγαθά ordinati gerarchicamente nella classificazione accademica. I beni materiali, la salute e la sapienza sono tre rappresentanti di spicco delle tre categorie descritte con precisione nei libri centrali delle *Leggi*. Ma va notato che l'autore dell'*Erissia* ne fa un uso del tutto singolare poiché non sta proponendo una ricerca sull'ἀγαθόν, ma sul πλοῦτος, che in questa classificazione dovrebbe corrispondere ad un particolare ἀγαθόν del terzo gruppo. Tuttavia, la definizione che Socrate offre qui del πλοῦτος – al contrario di quella che darà più tardi Erissia – non si fonda sui χρήματα e sull'οὐσία ma sul valore, concetto che si sgancia presto dal νόμισμα per essere giustificato soltanto sulla base della preferenza accordata dagli uomini. Attraverso questa definizione l'autore può operare uno slittamento che quasi impercettibilmente sostituisce il πλοῦτος all'ἀγαθόν e quindi far percorrere al suo Socrate la scala con una movenza ascendente che ricalca l'*Eutidemo* e con una scansione che appare radicata nella dottrina accademica della tripartizione dei beni.

Che questo procedimento, almeno a livello didattico, sia perfettamente coerente con quello che sappiamo della concezione accademica è mostrato da un frammento di Crantore (F7 Mette) conservato nel libro undicesimo dell'*Adversus Mathematicos* di Sesto Empirico. Sesto sta polemizzando contro la concezione etica dei dogmatici, per l'incertezza nella definizione di ἀγαθόν. Dopo aver riassunto la tripartizione canonica che abbiamo osservato in termini vicinissimi a quelli delle *Definizioni* pseudo-aristoteliche attribuendola a οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Περιπάτου (XI 45), muove ad indagare il ruolo di ὑγεία nella storia del pensiero greco³⁰. Dalla tradizione poetica e medica, che per la salute cercano il primo posto, passa a chi propone una οἰκεία τάξις dei beni: si tratta ancora una volta di οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Περιπάτου, e in particolare di Crantore, che alla salute assegna il secondo posto. Segue il lungo frammento (XI 51-59), in cui troviamo rappresentata una vera prosopopea degli ἀγαθά che si contendono lo statuto di sommo bene, ambientata sulla scena ideale di un κοινόν τῶν Πανελλήνων θέατρον. Intervengono, nell'ordine, πλοῦτος, ἡδονή, ὑγεία e ἀνδρεία: ciascuna di esse si assicura in prima battuta il primo posto, per essere poi scalzata dalla successiva³¹; la conclusione è che τούτων οὖν ἀκούσαντες οἱ Ἕλληνας τὰ μὲν πρωτεία τῆ ἀρετῆ ἀποδώσουσι, τὰ δὲ δευτερεία τῆ ὑγείᾳ, τὰ δὲ τρίτα τῆ ἡδονῆ, τελευταίων δὲ τάξουσι τὸν πλοῦτον.

La classificazione di Crantore, con la variazione dovuta all'aggiunta dell'ἡδονή³², ancora si fonda sulla tripartizione accademica, e all'interno di essa opera la scelta di tre rappresentanti delle tre categorie, in maniera simile a ciò che fa l'autore dell'*Erissia*: colpisce, certo, la scelta dell'ἀνδρεία a rappresentare l'ἀρετή, laddove la σοφία del nostro dialogo crea meno problemi, ma il procedimento è lo stesso³³. La convergenza tra l'indagine di Socrate nell'*Erissia* ed il

³⁰ Utile sintesi della sezione in BETT 1997, 87-93.

³¹ La contesa tra i vari ἀγαθά assume peraltro le fattezze di una gara poetica, dal momento che gli argomenti di ciascun pretendente sono portati avanti attraverso citazioni: in particolare di Omero (*Il.* XIV 216-217) e di Euripide (*Ph.* 558; *El.* 994; fr. 714 Kn), i due autori che già le testimonianze antiche ci mostrano tra i prediletti di Crantore (cfr. PAPARO 1986, 61-4).

³² Il ruolo dell'ἡδονή nella scala resta alquanto problematico: si vedano le considerazioni di BETT 1997, 92, che sottolinea come il piacere, nella dottrina platonico-aristotelica, non sia considerato soltanto un ἀγαθόν del corpo, e come quindi la sua posizione sottoposta rispetto all'ὑγεία sia difficile da armonizzare con il quadro tripartito già nelle *Leggi*. Tuttavia, si può anche pensare che qui Crantore facesse riferimento soltanto all'ἡδονή del corpo, il cui rapporto con la salute non è peraltro evidente.

³³ In proposito cfr. KRÄMER 2004, 124: «die Rangfolge Arete (der Seele) – Gesundheit – Reichtum gibt indessen klar die drei Güterklassen der akademischen Ethik zu erkennen, die jeweils durch die wichtigsten Güter vertreten sind»; SPINELLI 1995, 224: «gli 'attori' chiamati in causa nella rappresentazione di Crantore possono essere facilmente ricondotti alla tripartizione accademico-peripatetica degli ἀγαθά». Per il legame con le *Leggi*, di cui forse è segnale anche la scelta dell'ἀνδρεία, si veda DILLON 2003, 230-1. Lo slittamento tra ἀνδρεία e ἀρετή nella conclusione, che ha talora spiazzato i commentatori (come accade per RUSSO, INDELLI 1990, 205 n. 205) non è in

passo di Crantore non dovrà sorprendere, ed è un indizio per collocare il dialogo nel quadro di un contesto di riflessione etica che si sviluppa all'interno dell'Accademia, a partire dall'impostazione offerta per il problema da Platone.

III.1.a.β *La ricchezza del σοφός*

L'ὁμολογία a cui Socrate e Erasistrato giungono, percorrendo la scala dei beni e tenendo ferma la definizione di πλοῦτος fondata sul valore, è che il possessore del più alto bene sarà anche il più ricco degli uomini. Ma questo bene, si è detto, è la σοφία, fattore indispensabile per l'εὐδαιμονία e per l'εὖ πράττειν; ne conseguirà che ἡμῖν φαίνονται οἱ αὐτοὶ ἄνδρες σοφώταοί τε καὶ ἄριστα πράττοντες καὶ εὐδαιμονέστατοι καὶ πλουσιώτατοι (*Erx.* 394a2-4).

Questa conclusione, a partire dalla dissertazione pubblicata nel 1822 da Karl-Friedrich Hagen, è stata messa in relazione con il paradosso stoico μόνος ὁ σοφός πλούσιος³⁴, per cui le nostre fonti principali sono Cicerone (*Acad. Pr.* II 136 = *SVF* III 599; *Parad.* VI 42-52), Ario Didimo (*ap. Stob.* II, 7, 101, 14-20 W. = *SVF* III 593), Alessandro di Afrodisia (*in Top.* 147, 12 Wal. = *SVF* III 595), e ancora l'undicesimo libro dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (*MXI* 170 = *SVF* III 598). In Sesto, peraltro, la dottrina è presentata nella forma di un sillogismo che vede tra le sue premesse la definizione di πλοῦτος fondata sul valore che nell'*Erissia* troviamo³⁵:

ὁ γὰρ πολλοῦ ἄξια κεκτημένος πλούσιός ἐστιν, ἡ δὲ ἀρετὴ πολλοῦ ἐστιν ἄξια, καὶ μόνος ταύτην ὁ σοφός κέκτηται· μόνος ἄρα ὁ σοφός ἐστι πλούσιος.

«Chi possiede cose di gran valore, infatti, è ricco, ma la virtù è cosa di gran valore e solo il saggio la possiede; dunque solo il saggio è ricco.»³⁶

Tuttavia, al confronto più attento, emergono le differenze. L'ὁμολογία di Socrate e Erasistrato non è tale da considerare il σοφός come possessore esclusivo del titolo di πλούσιος, posizione che il pensiero stoico difende: l'argomentazione del dialogo porta piuttosto ad impostare, come abbiamo già visto, una gradazione di ricchezza che trova nel possesso della σοφία lo scalino più alto. Non si dice infatti del σοφός che sia il solo πλούσιος, ma del σοφώτατος che sia πλουσιώτατος, perlomeno secondo la classificazione di valori che si è offerta; è quindi vero che la definizione di πλοῦτος fondata sul valore sta sullo sfondo di ambo gli argomenti, quello dell'*Erissia* e quello del paradosso stoico, ma essi rimangono comunque distanti per l'assenza, nella formulazione di Socrate e Erasistrato, del rigore che esclude dalla qualifica di πλούσιος i possessori di altri oggetti cui comunque si attribuisce un qualche valore³⁷. Si può aggiungere che anzi proprio sulla constatazione del diverso valore dei beni materiali, misurabile attraverso il metro del νόμισμα, si fonda nell'argomento di Socrate l'ascesa verso i beni superiori, con

verità inusitato, almeno nel quadro dell'unità dell'ἀρετή, come bene mostra SPINELLI 1995, 223 n. 36. Non è da escludere peraltro che l'argomentazione sia incompleta, nel taglio del frammento che Sesto opera. L'ἀνδρεία già in Platone è un caso esemplare di ἀρετή che può recare danno se non sottoposta al controllo della φρόνησις (*Men.* 88b1-5): che Crantore andasse ancora avanti, portando sul suo palcoscenico un ultimo attore? Resta un'ipotesi indimostrabile, ma forse non peregrina.

³⁴ HAGEN 1822¹, 7-9; l'osservazione di Hagen è ripresa per esempio da SCHROHL 1901, 23-4; SOUILHÉ 1930, 86; TAYLOR 1937⁴, 548; ROBIN 1942, 1587 n. 73; e ancora di recente da BRISSON 2014, 446 n. 22. Di anticipazione del principio stoico parla invece SHOREY 1933, 664.

³⁵ Nota il parallelo GARTMANN 1949, 19 n. 2.

³⁶ Traduzione da SPINELLI 1995. Lo stesso Spinelli avanza tuttavia dubbi sulla fedeltà della presentazione di Sesto per il principio stoico, in particolare per la forma del sillogismo: cfr. SPINELLI 1995, 339-40 (ma già SCHOFIELD 1991, 113 n. 1).

³⁷ Osserva per primo la differenza EICHHOLZ 1935, 131. Simili considerazioni sono poi sviluppate in maniera più approfondita in GARTMANN 1949, 19-23; cfr. ora anche ARONADIO 2008, 70, che rinvia anche qui al protrettico dell'*Eutidemo*, dove tuttavia di ricchezza del σοφός non si parla direttamente.

l'associazione di ἄξιον e προτιμότερον. La distanza dalla posizione stoica si osserva poi nella valutazione inequivocabilmente positiva dell'ὑγίεια, che torna centrale alla fine del dialogo per l'argomento conclusivo sulla corrispondenza tra beni e bisogni³⁸: la sua valorizzazione rientra perfettamente nella scala degli ἀγαθά di Platone, ereditata da Accademia e Peripato, ma è incompatibile con la visione stoica per cui la salute è un ἀδιάφορον³⁹.

Il vero tratto comune tra le due formulazioni, quindi, è l'insistenza nel riconoscere una forma di πλοῦτος superiore ai χρήματα, dottrina che si traduce formalmente in una definizione di πλοῦτος che permetta di individuare oggetto di ricchezza i beni dell'anima e di attribuire al σοφός una forma di ricchezza *in quanto* σοφός. Ma per una simile posizione si trovano precedenti nel pensiero di Platone, nella voce di Socrate: se l'operazione sistematica che abbiamo visto compiere all'autore dell'*Erissia*, sostituendo πλοῦτος a ἀγαθόν, non ha paralleli nel *corpus*, i suoi presupposti sono disseminati nelle pagine dei dialoghi. Il rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή, ossia tra beni dell'anima e χρήματα, è già affrontato da Socrate nel discorso protrettico pronunciato di fronte agli Ateniesi, nell'*Apologia* (29d2-30c1)⁴⁰; nel settimo libro della *Repubblica* (521a2-4) i veri ricchi – οἱ τῶ ὄντι πλούσιοι – sono definiti coloro che abbondano οὐ χρυσίου ἀλλ' οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορος, una caratteristica tipica dei filosofi (521b1-11), mentre nell'ottavo il πλοῦτος è detto connaturato (φύσει) alle anime d'oro e d'argento, con un gioco che sul mito dei metalli si sviluppa (547b5-6): il vero oro e argento è quello che costituisce le anime nobili⁴¹. In queste immagini, trasponendo il concetto di ricchezza al piano della ψυχή, si individua una forma di πλοῦτος che riguarda i beni dell'anima e che si traduce nel possesso dell'ἀρετή: un salto che l'autore dell'*Erissia* colloca nel sistema della scala dei beni secondo valore.

Ma il passo più significativo che certo l'*Erissia* trova alle sue spalle, come la critica ha più volte sottolineato⁴², è la preghiera a Pan che conclude il *Fedro* (279b8-c3):

ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.

«Caro Pan, e voi altri dèi, quanti abitate in questo luogo, concedetemi di essere bello interiormente; e tutte le cose che mi vengono dall'esterno siano in armonia con quanto ho dentro di me. Possa io considerare ricco il sapiente; e possa io possedere tanto oro quanto può prenderne e portare con sé solo il temperante»⁴³.

In essa il rapporto tra interno ed esterno si fa portatore di un significato complesso che abbraccia la riflessione del dialogo nella sua interezza⁴⁴, ma soprattutto traspone i concetti di κάλλος e di

³⁸ Cfr. *infra* pp. 74-5.

³⁹ Sulla posizione dell'ὑγίεια nella classificazione platonico-accademica dei beni, si veda ora il contributo di SZAIF 2009, che sottolinea l'ammissione da parte di Platone e in generale della tradizione platonica di un valore per la salute, contro la posizione 'indifferentista' di ANNAS 1999, 31-51. In Accademia, almeno al tempo di Speusippo e Senocrate, un valore per l'ὑγίεια era tenuto fermo, come ci mostra la testimonianza di Plutarco (*Comm. not.* 1065 A 7-8 = Speus. F 79 Tarán = Xenocr. F 167 IP²) su cui torneremo in seguito, cfr. *infra* p. 86. Nell'*Erissia* l'ὑγίεια ritorna a più riprese: la salute è uno dei beni che l'ἀκρατής rischia di perdere a causa del suo vizio, in abbondanza di mezzi (397a7-b7), ed il νοσεῖν è esplicitamente definito un male (397a5-6); nel finale, poi, le due condizioni opposte di salute e malattia sono usate al fine di mostrare l'inferiorità del ricco, soggetto a un numero maggiore di bisogni (405c7-e3); cfr. anche TRABATTONI 2013, 114-5, sul ruolo dell'ὑγίεια nel primo protrettico dell'*Eutidemo*.

⁴⁰ Cfr. *infra* pp. 54-5.

⁴¹ Il mito dei metalli trova nell'atteggiamento di fronte ai χρήματα uno specchio distorto, che Platone esplicita descrivendo la degenerazione dello stato dovuta alla φιλοχρηματία delle classi inferiori: ambiscono a oro e argento esterni le anime che ne sono prive al loro interno; il gioco è ben evidenziato da SCHRIEFL 2013, 156-7.

⁴² Cfr. e.g. SCHROHL 1901, 26-8; GARTMANN 1949, 8; SHOREY 1933, 433; GUTHRIE 1978, 397.

⁴³ Traduzione da BONAZZI 2011.

⁴⁴ Si veda la puntuale disamina di GAISER 1989, 110-20, il quale raccoglie e discute le interpretazioni precedenti. Sottolinea il ruolo organico nella ricerca e nella forma letteraria del *Fedro* già GRISWOLD 1986, 226-9.

πλοῦτος ai beni della ψυχή⁴⁵. Che si voglia vedere nell'ultima richiesta di Socrate la ricerca di un'abbondanza di oro spirituale o un ritorno al piano dei χρήματα, con l'elogio di una moderazione nel possesso dei beni materiali⁴⁶, la qualifica di πλούσιος è inequivocabilmente riferita al σοφός, sia pure con moto repentino, nella sintesi della formula di preghiera: così, l'auspicio che Socrate pronuncia nel *Fedro*, è esattamente ciò che, con la forza del dialogo, servendosi di tasselli già presenti in Platone, se pure non ordinati, realizza l'autore dell'*Erissia*. Per questo aspetto, lo scambio tra Socrate e Erasistrato può essere considerato come una lunga nota di esegesi a questa singola richiesta di Socrate, a queste poche parole di Platone: πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν.

Se quindi da una parte è vero che riaffermare il valore di un πλοῦτος superiore ai χρήματα, una ricchezza cui solo il σοφός può attingere, avvicina il ritratto del πλούσιος a quello del saggio stoico, è altresì vero che inserire questa forma di ricchezza in una scala di valori di cui fanno parte anche i beni materiali è in netto contrasto con il rigorismo dell'etica della Stoà: non sembra perciò si possa sostenere su questo punto un'influenza diretta dello stoicismo, né è necessario intravedere le tracce di un confronto polemico. L'ὁμολογία di Socrate e Erasistrato si colloca senza problemi in continuità con il pensiero di Platone⁴⁷.

Prima di passare all'indagine sulle caratteristiche del σοφός e della σοφία nel dialogo, al fine di concludere la trattazione della prima definizione di πλοῦτος, vorrei attirare l'attenzione sul presunto ritorno della tesi del σοφός πλούσιος nella seconda sezione del dialogo (402e10-403a2); proprio con questo passo, infatti, Renato Laurenti vuole corroborare il suo argomento, per il resto assai convincente, sull'assenza dell'ispirazione stoica nella conclusione di Socrate e Erasistrato⁴⁸. Nella sezione chiamata in causa ci troviamo nel cuore della ricerca sui χρήματα, ossia sui costituenti del πλοῦτος secondo la definizione vulgata proposta da Erissia: intento di Socrate è negare la qualifica di χρήματα a oro e argento, nel particolare perché sono sostituibili per ottenere ciò di cui il corpo ha bisogno⁴⁹. Tra i mezzi alternativi, al fine di ottenere i beni primari (cibo, bevande, vestiti), vi è l'esercizio di una τέχνη, ovvero l'applicazione di una forma di σοφία (402d4-e7). Socrate immagina quindi che anche la σοφία possa essere annoverata tra i χρήματα, per lo stesso motivo per cui lo sono oro e argento (402e7-10) e da ciò consegue che (402e10-403a2):

δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ταύτας κεκτημένοι πλουσιώτεροι· ὀλίγον δὲ πρότερον οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον, εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι. ἀναγκαῖον δ' ἂν εἴη καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου τοῦτο ξυμβαίνειν, ἐνίστε τοὺς ἐπιστημονεστέρους πλουσιώτερους εἶναι.

Anche se Socrate rinvia esplicitamente alla tesi sviluppata con Erasistrato e al rifiuto da parte di Erissia di accettarla (ὀλίγον δὲ πρότερον οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον), il

⁴⁵ Che la menzione di bellezza e ricchezza sia ancora una volta collegata alla tripartizione platonico-accademica è notato bene da GAISER 1989, 111-2; la preghiera è ricondotta allo σκόλιον del *Gorgia* già da DE VRIES 1969, 265-6.

⁴⁶ Nonostante l'autorevolezza dell'analisi di GAISER 1989, 120-40, che propende a collocare nella ψυχή l'oro di cui parla qui Socrate e di identificarlo con la σοφία, la questione è da considerare ancora aperta: sull'interpretazione materiale, come invito alla moderazione nell'arricchimento che trova un corrispettivo nella povertà di Socrate, torna HEITSCH 1993, 226-9; era peraltro questa l'interpretazione diffusa in antichità, come mostra lo scolio di Ermia al passo (p. 279, 22-24 L.-M.). Segue invece Gaiser la nota di YUNIS 2011, 248. Agile bilancio sul problema ora in BONAZZI 2011, 245-7 n. 302.

⁴⁷ Sull'origine socratica del paradosso stoico la critica è peraltro concorde: si veda da ultimo BÉNATOUIL 2008, che oltre ad offrire un resoconto della sua fortuna nello stoicismo imperiale, ne rintraccia l'ascendenza nelle pagine dell'*Economico* di Senofonte. Certo, oltre Platone, oltre Senofonte, la codificazione stoica risente della riflessione cinica sulla povertà di Socrate e di Antistene. Per la concezione antistenica del πλοῦτος illustrata nel *Simposio* di Senofonte (4, 34-44 = SSR V A 82) e la possibile influenza sulla conclusione dell'*Erissia*, cfr. *infra* pp. 76-7.

⁴⁸ LAURENTI 1969, 19, che cita il passo come «un punto che non è stato considerato come merita».

⁴⁹ I χρήματα, dopo lunga esitazione, sono stati definiti χρήσιμα per i bisogni del corpo (401e10-12); cfr. comm. *ad loc.*

fondamento del πλοῦτος degli ἐπιστήμονες – non detti qui σοφοί, al fine di includere tutte le forme di sapere e non solo quella che è stata definita come σοφία nella prima parte del dialogo – è completamente diverso da quello assunto come base nel primo argomento: qui l'ἐπιστήμη è vista esclusivamente come strumento al fine di procurarsi i beni di prima necessità, situazione non esclusa da Socrate al principio del dialogo⁵⁰, ma certo non la ragione che spingeva a definire il sapiente πλουσιώτατος. La ripresa, quindi, in una sezione in cui Socrate vuole peraltro sottrarre la denominazione di χρήματα ai beni che soddisfano i bisogni del corpo in via secondaria, non è da interpretare come un vero ritorno del primo argomento, ma piuttosto come un'allusione volta a mostrare a Erissia che anche perseguendo la via dei beni materiali (καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου), è possibile vi sia per l'ἐπιστήμη lo statuto di bene; l'argomento è quindi rievocato con un fine principale ben preciso (scalfire l'esclusività dei beni preziosi quali χρήματα) e con un fine secondario, inserito nel contesto dialogico, ossia mostrare a Erissia che il λόγος mantiene una sua validità anche nell'orizzonte dei χρήματα, se è vero che oro e argento sono χρήματα.

Per questo, la presenza di ἐνίοτε, che Laurenti sottolinea con forza, non va riverberata sul primo argomento, sull'ὁμολογία di Socrate e Erasistrato, nel senso forte di un'attenuazione circostanziale del primato in ricchezza del σοφός: essa, qualora si segua la scala dei beni e si ammetta che la σοφία, che permette di εὖ πράττειν, è il bene più prezioso di tutti, rimane ferma in ogni circostanza. Proprio questo ἐνίοτε, con l'anomalia che porta nel λόγος di Socrate, è il segnale della scorrettezza generale dell'orizzonte di ricerca che Erissia propone, e la prova, tramite la non esclusività, dell'impossibilità di definire χρήματα tanto le ἐπιστήμαι quanto i metalli preziosi⁵¹.

III.1.a.γ La σοφία nell'Erissia

La ricchezza del σοφός, quindi, si basa sul valore superiore che la σοφία mantiene rispetto ai χρήματα sulla scala dei beni. Ma chi è il σοφός cui Socrate allude? Che tipo di σοφία ha mai ha in mente l'autore dell'Erissia quando le conferisce il valore sommo per la vita degli uomini? L'indagine sulla σοφία non è tematizzata nel dialogo: essa non è oggetto della ricerca nella quale Socrate coinvolge Erasistrato, Erissia e Crizia e il suo ingresso avviene senza che si senta il bisogno dello sforzo definitorio cui sono invece sottoposti altri concetti centrali nella ricerca messa in scena: πλουτεῖν, χρήματα, χρήσιμον. Tuttavia, una descrizione della σοφία che Socrate colloca in cima alla scala dei beni è presente, e anzi su di essa l'autore ritorna a più riprese.

La σοφία come εὖ βουλευέσθαι

Come abbiamo visto, Socrate porta Erasistrato all'accordo sul primato della σοφία nella scala dei beni tramite una riflessione sulla possibilità dell'uomo di essere εὐδαίμων: se l'εὐδαιμονία è, a giudizio di Erasistrato, il più prezioso dei possessi, la sua natura si mostra agli occhi di Socrate inscindibile da una forma di sapere. In particolare, requisito per l'εὖ πράττειν, che dell'εὐδαιμονία è insieme cagione e manifestazione, è una forma di conoscenza che distingue il bene e il male. Solo con questo tipo di conoscenza l'uomo potrà stare bene e agire al meglio: nel gioco semantico su εὖ πράττειν si condensa l'idea, radicata nel pensiero di Platone, di una corrispondenza fra εὐδαιμονία e ἀρετή⁵².

⁵⁰ Cfr. comm. a 394c6-395a1; sulla caratterizzazione atipica di Socrate potenziale “venditore di σοφία”, cfr. *infra* pp. 151-3.

⁵¹ La menzione delle ἐπιστήμαι è poi funzionale al ritorno dell'argomentazione sull'ὀρθὴ χρῆσις, abbandonato dopo la narrazione dell'episodio di Prodicò a favore dello sforzo definitorio su πλοῦτος, χρήματα e χρήσιμον; cfr. *infra* pp. 71-3.

⁵² Cfr. comm. a 393e7-11.

Ma che significa di preciso εὖ πράττειν? Fin dall'introduzione della domanda sul bene più prezioso, il cui possesso sia tale da rendere un uomo il più ricco fra i suoi simili, Socrate offre una descrizione delle azioni di chi possieda tale bene, descrizione che rende immediatamente chiaro il valore che all'oggetto è attribuito. La formulazione è introdotta da Socrate tramite un espediente frequentissimo nei dialoghi di Platone. La domanda sul sommo bene è posta da un personaggio fittizio⁵³, che interviene a chiedere quale sia il nome dell'oggetto in cima alla scala di valori, e insieme ne offre una descrizione (393d6-e5):

εἰ δὲ δὴ τις ἡμᾶς νυνὶ προσελθὼν ἔροιτο, “ὦ Σώκρατες καὶ Ἐρυζία καὶ Ἐρασίστρατε, ἔχουσιν ἂν εἰπεῖν μοι τί ἐστὶν ἀνθρώπῳ πλείστου ἄξιον κτῆμα; ἄρα γε τοῦτο ὃ κτησάμενος ἄνθρωπος ἄριστα βουλευόιτο περὶ τούτου, ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων;” τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν;

Lo κτῆμα che è definito più prezioso fra tutti per un uomo è quello che permette di «deliberare al meglio» (ἄριστα βουλευέσθαι) così da portare a compimento nel modo migliore τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων. Questo bene, come chiarirà Socrate poco dopo, è quello grazie al quale un uomo riesce a sbagliare (ἔξαμαρτάνειν) il meno possibile e il più possibile agire correttamente (κατορθοῦν): esso si identifica, in conclusione, con quella forma di σοφία che riguarda i beni e i mali, ciò che va fatto e ciò che non va fatto (τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅσα πρακτέα καὶ ὅσα μὴ: 393e12-394a1). La descrizione della σοφία è ripresa da Socrate più avanti nel dialogo, quando la conclusione raggiunta con Erasistrato riguardo alla ricchezza del σοφός è messa in dubbio da Erissia: dello κτῆμα del sapiente è allora offerta un nuovo ritratto, coerente con il primo ma più sintetico e chiaro. La σοφία ha come proprio oggetto le cose più importanti (περὶ τῶν μεγίστων: 394e2), e per Socrate il σοφός è ὁ δὲ δυνάμενος εὖ βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι (394e9-11).

La definizione è molto simile a quella offerta dal τις immaginario per il πλείστου ἄξιον κτῆμα cercato da Socrate e da Erasistrato nella rassegna dei beni. Se la formula τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων, del primo passo, è perfettamente sintetizzata nel secondo in αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου, distingue ἄριστα βουλευέσθαι ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο e εὖ βουλευέσθαι ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι una semplice *variatio* che non influisce sui contenuti della definizione. Il σοφός dell'*Erissia* è perciò un uomo che si trovi in possesso della capacità di εὖ βουλευέσθαι in vista di azioni compiute tanto per sé quanto per gli altri: la σοφία è legata all'εὐβουλία, al punto che non sorprende il modello di σοφός evocato nel dialogo sia l'eroe Nestore⁵⁴.

L'εὐβουλία e l'εὖ βουλευέσθαι hanno un ruolo importante nella storia del pensiero greco che Platone trova già alle sue spalle⁵⁵. Proprio sull'εὐβουλία è infatti incentrato l'ἐπάγγελμα di Protagora nel *Protagora*, riferito alla duplice dimensione dell'οἶκος e della πόλις (*Prt.* 318e5-319a2)⁵⁶:

τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

⁵³ Sul *fictus interrogator* nell'*Erissia* si veda comm. a 393b7.

⁵⁴ Sull'importanza del paradigma di Nestore nell'*Erissia* e dell'accostamento di Socrate all'eroe, cfr. *infra* pp. 162-6.

⁵⁵ Per una panoramica sull'origine e lo sviluppo dei concetti di εὐβουλία e συμβουλευέσθαι nella storia del pensiero greco si veda HOURCADE-SCIOU 2016, 1-5, con bibliografia; per Omero resta fondamentale lo studio di SCHOFIELD 1986. La centralità del concetto di εὐβουλία nella παιδεία sofistica fa sì che esso resti un tema ineludibile per la riflessione del IV secolo. Esso torna anche nel pensiero di Isocrate, in preciso contrasto con quanto sviluppato da Platone nella *Repubblica* e non connotato come una forma di sapere (cfr. HOURCADE 2015); sull'εὐβουλία sottratta al campo dell'ἐπιστήμη, ma associata alla φρόνησις in Aristotele, si veda il paragrafo successivo.

⁵⁶ Sul posto dell'ἐπάγγελμα del *Protagora* all'interno del pensiero di Protagora e sullo sfondo della cultura greca di quinto secolo si veda CORRADI 2012, 140-1.

«L'oggetto del mio insegnamento è l'accortezza negli affari domestici – come amministrare la propria casa nel modo migliore – e negli affari della città – come essere abilissimi a parlare e ad agire per il governo della città.»⁵⁷

Il duplice campo di applicazione dell'εὐβουλία, da Socrate ricondotta alla πολιτική τέχνη (319a3-7), evidenzia un'unità tra gestione della città e gestione del nucleo familiare che si specchia nella concezione 'socratica' di unità fra politica e οἰκονομία, più volte ricorrente in pagine di Platone e di Senofonte⁵⁸. Se è vero che l'εὐβουλία non trova in Platone un'indagine pari a quella riservata ad altri concetti etici⁵⁹, vi è almeno un passo non marginale in cui essa è posta al centro della ricerca. Nel quarto libro della *Repubblica*, un nuovo tentativo di definire la giustizia è impostato da Socrate nel confronto con le altre tre virtù cardinali, che in questa enumerazione sono σοφία, ἀνδρεία e σωφροσύνη (R. IV 429e10-12): in questo contesto, la definizione della σοφία, che sarà indicata come φυλακτική ἐπιστήμη per eccellenza (428d5-429a7) è condotta proprio nel segno dell'εὐβουλία. Essa fa capo a quella particolare ἐπιστήμη che è in grado di conferire alla πόλις la capacità di rapportarsi al meglio con se stessa e con gli altri stati (428c11-d3):

«τί δ'»; ἦν δ' ἐγώ· «ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείσῃ παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὀμιλοῖ;»
«ἔστι μέντοι».

«E allora?», dissi io, «C'è in certi cittadini della città che abbiamo appena fondata una qualche scienza che sia in grado di deliberare non su qualcuna delle sue attività ma sulla città tutta intera, e decidere quale sia il miglior modo di comportarsi tanto verso se stessa quanto verso le altre città?»

«C'è senz'altro.»⁶⁰

Nella duplice accezione che l'ἐπιστήμη basata sull'εὐβουλία trova, nell'espressione αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις, si scorge lo stesso rapporto fra gestione del sé e dell'altrui che si vede nella definizione che della σοφία offre l'autore dell'*Erissia*: una vicinanza chiara, sia pure nella riduzione dalla dimensione della πόλις a quella dell'individuo, nella perdita della dimensione politica, che nell'*Erissia* non ha spazio⁶¹. La definizione di σοφία che Socrate propone a Erasistrato e Erissia trova una consonanza nella definizione della σοφία che Socrate propone a Glaucone e Adimanto per la πόλις, una σοφία che trova il suo contenuto nell'εὐβουλία, un concetto di cui Platone si serve per riprendere e rileggere in chiave socratica l'ἐπάγγελμα di Protagora⁶². Una σοφία diversa, tuttavia, da quella cui ambisce eternamente il

⁵⁷ Traduzione da CAMBIANO 1970.

⁵⁸ L'unione tra πολιτική e οἰκονομία è rivendicata al pensiero di Protagora anche altrove nei dialoghi (cfr. *Men.* 91a2-92a6; *R.* x 600c7-d5, dove è menzionato anche Prodicò), ma viene recepita da Platone (cfr. *Smp.* 209a6-7, *Grg.* 521d6-8, ma soprattutto *Plt.* 259b3-c4) e costituisce il fondamento dell'οἰκονομία in Senofonte (*Oec.* 1, 2-3; 21, 2; *Mem.* III 4, 12; IV 2, 11; non a caso il problema del συμβουλευεῖν è centrale per Socrate nei *Memorabili*, in rapporto con il potere protrettico e apotrettico del δαιμόνιον: cfr. HOURCADE 2013). In Aristotele, invece, l'orizzonte politico e quello economico sono separati: si può ricordare l'esordio del primo libro della *Politica*, con la dichiarazione esplicita che ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (I 1252a7-9); cfr. e.g. SAUNDERS 1995, 56-9; BESSO, CURNIS 2011, 195-200.

⁵⁹ Una distanza tra Platone e la riflessione sofistica è visto proprio nel rifiuto di mettere al centro l'εὐβουλία da MÜLLER 1975, 83-6; dell'εὐβουλία come «d'abord un *topos* sophistique» torna a parlare NARCY 1997, 124.

⁶⁰ Traduzione da VEGETTI 2006.

⁶¹ Questo ripiegamento è tipico dell'orientamento del pensiero ellenistico e si riflette nell'uso che del concetto di εὐβουλία fa la Stoa, cfr. AUBERT-BAILLOT 2014.

⁶² Per l'operazione che Platone compie a partire dall'ἐπάγγελμα protagoreo, reinterpretando l'εὐβουλία in senso socratico cfr. NARCY 1997, 123-5; RENAUT 2013, 359-63 e ora HOURCADE-SCIOU 2016, 6-7. Sul legame fra il

filosofo, una forma di sapere che già in Platone, e poi con maggior forza nella sistematizzazione di Aristotele e delle scuole ellenistiche trova un nome più specifico.

La σοφία dell' *Erissia* e la φρόνησις

La critica ha già osservato come la σοφία definita da Socrate nel quarto libro della *Repubblica* sia in realtà più vicina alla sapienza pratica che per Aristotele sarà definita φρόνησις⁶³. Ma è già lo stesso Platone, poco più avanti nel libro IV, a dare il nome φρόνησις all'oggetto che era stato ricercato come σοφία, quando Socrate riassume il catalogo delle virtù cardinali in vista della definizione di δικαιοσύνη (433b7-c4)⁶⁴. Questo sapere sembra quindi corrispondere a ciò che, attraverso la meno flessibile classificazione aristotelica, giungerà al pensiero successivo con il nome di φρόνησις e non di σοφία⁶⁵. Ma possiamo dire che la σοφία dell' *Erissia*, che come quella del quarto libro della *Repubblica* si fonda sull'εὐβουλία, è vicina alla φρόνησις di Aristotele?

Esistono invero punti di contatto rilevanti tra la definizione di φρόνησις nel sesto libro dell' *Etica Nicomachea* e la σοφία che Socrate e Erasistrato cercano nell' *Erissia*. Il possesso del φρόνιμος per Aristotele è «la capacità di ben deliberare su ciò che è bene e utile per lui, non negli ambiti particolari, come ciò che lo è per la salute o per il vigore fisico, ma in ciò che lo è per la vita buona in generale»⁶⁶ (τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως; *EN* VI 1140a25-29)⁶⁷: anche qui troviamo quindi il legame con la deliberazione, un καλῶς βουλευεσθαι – equivalente all'εὖ βουλευεσθαι secondo il principio di matrice socratico-platonica dell'equivalenza tra καλόν e ἀγαθόν – e presto la φρόνησις è descritta come caratteristica tipica dell'uomo βουλευτικός (1140a31-32). Ancora, se per Aristotele la φρόνησις non è una forma di ἐπιστήμη, essa si può definire come una ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆς che trova come proprio oggetto τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά (1140b6-8); se quindi la scissione tra φρόνησις e ἐπιστήμη va in una direzione certo divergente rispetto all'identificazione di

Protagora e il quarto libro della *Repubblica*, in particolare in relazione alla definizione delle ἀρεταί, si concentra BRISSON 2004; sul problema, nel contesto della ricerca che nella *Repubblica* si svolge e nel confronto tra posizioni socratiche e sviluppi platonici torna ora DE LUISE 2016, 82-94. L'insufficienza del paradigma protagoreo, che si presta a deviazioni utilitaristiche, è messa in scena da Platone, prima della ripresa e correzione che Socrate presenta a Glaucone e Adimanto, nella mostruosa identificazione di εὐβουλία e ἀδικία che Trasimaco propone (*R.* 1348d1-2).

⁶³ Punto di partenza ineludibile per la concezione di φρόνησις in Aristotele è lo studio sistematico di AUBENQUE 1986³.

⁶⁴ Sullo statuto eminentemente pratico-politico della σοφία quale φυλακτικὴ ἐπιστήμη nel quarto libro della *Repubblica* si veda VEGETTI 1998^c, 179-81; ma già a proposito la nota di ADAM 1963², 225. Sull'oscillazione dei termini relativi al sapere in Platone, nonché sui molteplici significati di φρόνησις nel *corpus*, un'utile rassegna in DIXSAUT 2008 (per la *Repubblica* in particolare cfr. pp. 139-43).

⁶⁵ Questa instabilità terminologica si colloca certo sullo sfondo di dibattiti già vivi nell'Accademia antica: si pensi solo all' *Epinomide*, dove il lessico di φρόνησις e σοφία si intreccia e si sovrappone in maniera complessa fin dalle prime battute (cfr. ARONADIO 2013, 99-107); alla φρόνησις dedicava un trattato Senocrate, problematizzando la distinzione tra φρόνησις e σοφία (F 177 IP² = Clem. Alex. *Strom.* II 5, p. 125, 19-24 Stählin). Per la collocazione della classificazione di Aristotele in rapporto alla tradizione socratica che a Platone rimonta cfr. GIANNANTONI 1990^b, 310-3 e BURGER 2008, 123-30; ma la φρόνησις doveva essere centrale anche nel pensiero di Antistene e di Aristippo, nel rapporto con l'uso retto dei beni umani, cfr. *infra* pp. 66-7.

⁶⁶ Traduzione di NATALI 1999.

⁶⁷ La ricerca sulla φρόνησις parte dalla considerazione della funzione che essa svolge nella ricerca del giusto mezzo, con l'ὀρθὸς λόγος che la determina e che si manifesta nel φρόνιμος ἀνὴρ (cfr. già *EN* II 1107a1-3); per la contestualizzazione del libro VI all'interno dell' *Etica Nicomachea*, con la centralità della φρόνησις quale forma di razionalità pratica, si veda la lettura di BERTI 1990, 50-63. Sull'impostazione della ricerca di Aristotele, che parte dalla manifestazione dell'ἀρετή nel soggetto virtuoso (in questo caso il φρόνιμος) per trovarne la definizione, si vedano le considerazioni in LABARRIÈRE 2008.

σοφία e φρόνησις che nell'*Erissia* è presupposta⁶⁸, il contenuto della φρόνησις descritta da Aristotele è quello che Socrate trova nel dialogo per la σοφία, che è eminentemente conoscenza dei beni e dei mali, nonché delle azioni che vanno e non vanno compiute, come abbiamo visto (*Erx.* 393e12-394a1). Il legame è rafforzato, ancora al netto della distizione che Aristotele va tracciando, nelle precisazioni ulteriori che sulla φρόνησις l'*Etica Nicomachea* offre: essa ha come argomento le cose umane, sulle quali ἔστι βουλευέσθαι, e l'ἔργον principale del φρόνιμος è proprio εὖ βουλευέσθαι (1141b8-11)⁶⁹. L'εὐβουλία è infatti indagata e definita alla luce dell'ὀρθότης e del κατορθοῦν riguardo a ciò che giova a ottenere il τέλος che la φρόνησις individua (1142a32-b35)⁷⁰; la φρόνησις, inoltre, al contrario della σοφία teoretica, ha come obiettivo primario l'εὐδαιμονία (1143b19-21). La stessa concezione ritorna nella definizione di φρόνησις che troviamo nei *Magna Moralia*, con un'aggiunta che ancora una volta cerca come oggetto la scelta dell'azione da compiere: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτά, ἐν οἷς αἴρεσις καὶ φυγὴ καὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν πρᾶξις καὶ μὴ πρᾶξις (*[MM]* 1197a2-3).

Ma non è solo la tradizione peripatetica a definire la φρόνησις in simili termini: che tale formulazione risponda al tentativo di classificazione che rimonta alla ricerca dell'Accademia antica sembra suggerito dall'ὄρος che per la φρόνησις riportano le *Definizioni* che con il *corpus* di Platone giungono a noi: qui, al contrario che in Aristotele, la φρόνησις è avvicinata all'ἐπιστήμη, tanto che in prima battuta è definita ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν, e quindi διάθεσις καθ' ἣν κρίνομεν τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον (*[Def.]* 411d6-7)⁷¹. Non è difficile scorgere per la definizione un'origine nelle pagine di Platone, pagine in cui la conoscenza e la distinzione del bene e del male è principio affermato nella sua fondamentale importanza per l'esercizio di una qualsiasi azione, anche all'interno del campo della τέχνη. Si può chiamare in causa la distinzione attribuita a Senocrate tra una φρόνησις che si dedica a τὰ ἀνθρώπινα e una σοφία volta allo studio delle cause prime: se nella sua suddivisione essa è in pieno accordo con il pensiero di Aristotele, il risultato della ricerca dell'Accademia rivendica la natura di σοφία a un tipo particolare di φρόνησις, quella teoretica e giunge a considerare la σοφία una specie di φρόνησις (Xenocr. F 177 IP² = Clem. Alex. *Strom.* II 5, p. 125, 24-29 Stählin)⁷².

Possiamo affermare in conclusione che la σοφία che Socrate definisce nell'*Erissia* si rivela una forma di conoscenza che sta però alla base dell'agire pratico e che si avvicina, e per molti tratti si identifica, con il concetto che per la speculazione di scuola accademico-peripatetica trova il nome di φρόνησις: l'uso del lessico relativo alla σοφία e al σοφός nell'*Erissia* non deve trarre in inganno, dal momento che la virtù che per il σοφός Socrate qui individua è confinata all'ambito etico-pratico e si manifesta nella buona deliberazione. La sovrapposizione di σοφία e φρόνησις, che l'autore già poteva trovare nelle pagine della *Repubblica*, è confermata dal

⁶⁸ Che la σοφία sia da subito legata all'ἐπιστήμη nell'*Erissia* è chiaro dalle parole di Socrate: σοφοί sono οἱ ἐπιστάμενοι τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ (393e12); il concetto di ἐπιστήμη ricorre in seguito più volte nelle pagine del dialogo (per esempio a 397e5-7, ancora collegata alla σοφία: 398a1-2; cfr. anche 403a1-2).

⁶⁹ Cfr. AUBENQUE 1986³, 106-19.

⁷⁰ Per la visione aristotelica dell'εὐβουλία nell'*Etica Nicomachea* nella dialettica tra critica e ripresa di Platone, con uno sguardo alla *Repubblica*, ma anche al *Gorgia* (486e-487d), cfr. HOURCADE 2009, 78-80; torna sul problema, evidenziando il rapporto e la distinzione tra εὐβουλία e συμβουλευέσθαι, che oppone Aristotele alla tradizione protagorea e platonica, HOURCADE 2011, 83-8. Già evidenziava per l'εὐβουλία la necessità per Aristotele di confrontarsi con Protagora e con Platone lo studio di NARCY 1997, 123-32; in Aristotele il rapporto tra φρόνησις e scienza politica è tuttavia recepito in modo problematico; cfr. BERTI 1993.

⁷¹ Sul nucleo platonico-accademico delle *Definizioni* e in particolare sull'ὄρος di φρόνησις si rinvia a INGENKAMP 1967, 26-7 e 109. La definizione stoica di φρόνησις testimoniata dalla dossografia di Ario Didimo (*SVF* III 262 = Stob. II 7, p. 59, rr. 4-6 W.) aggiunge alla formula accademica gli οὐδέτερα: sulla definizione nel contesto della ricerca stoica sulle ἀρεταί cfr. GOURINAT 2008, 171-90.

⁷² ISNARDI PARENTE 2012², 132-3, sostiene una maggiore vicinanza di Senocrate alla dottrina di Aristotele che alle pagine di Platone: ma le due posizioni di Senocrate e Aristotele paiono inconciliabili e costituiscono probabilmente due sviluppi indipendenti a partire da un retroterra platonico-accademico in cui comincia a proporsi, anche nel confronto con l'eredità socratica, il problema della distinzione terminologica ancora sfumata in Platone e nella fase immediatamente successiva (abbiamo visto il caso dell'*Epinomide*); sul legame tra analisi lessicale e διαίρεσις si sofferma DILLON 2003, 150-1.

posto che la σοφία nell' *Erissia* occupa nella scala dei beni che Socrate costruisce a partire dal valore dei χρήματα (393a7-e6): i tre gradi che Socrate percorre corrispondono, come abbiamo avuto modo di illustrare, alla tripartizione degli ἀγαθά tradizionale nel pensiero di Platone e nell'Accademia. Se i χρήματα e l'ὕγεια sono due componenti rappresentativi dei beni esterni e dei beni del corpo, la σοφία deve essere interpretata come rappresentante dei beni dell'anima, che nella formulazione tipica sono costituiti dalle virtù cardinali: la σοφία è quindi equivalente alla φρόνησις che troviamo nelle diverse enumerazioni della tripartizione ricorrenti nelle *Leggi* e che abbiamo già osservato⁷³.

La σοφία / φρόνησις e l'azione retta: ἐξαμαρτάνειν e κατορθοῦν

Ma un ulteriore tratto di interesse del ritratto che l' *Erissia* offre per il σοφός si trova descrizione dell'εὖ πράττειν che dalla conoscenza del bene e del male deriva. Esso è denotato da Socrate come un tratto non assoluto ma tendenziale e rivolto a evitare gli errori e ad agire rettamente (393e9-11):

οὐκοῦν ἂν οὗτοι ἄριστα πράττειν, ὅσοιπερ καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν περὶ σφᾶς αὐτοῦς καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, τὰ δὲ πλείστα κατορθοῖεν;

Il lessico che Socrate usa ha destato interesse nella critica: i verbi ἐξαμαρτάνειν e κατορθοῦν sono accostati alla dottrina stoica, che, almeno nella formulazione di Crisippo, indica le azioni rette e scorrette con i nomi di κατορθώματα e ἀμαρτήματα⁷⁴. Ma non è necessario trovare qui un'influenza stoica diretta: tanto per ἐξαμαρτάνειν – verbo impiegato più volte nel dialogo⁷⁵ – quanto per κατορθοῦν si può sostenere una derivazione dall'uso nella sezione dell' *Eutidemo* che si riconosce tra i principali modelli dell'autore per questa sezione⁷⁶. Ma anche fuori dal protrettico di Socrate a Clinia, in Platone i verbi non sono inusuali: se per κατορθοῦν si può citare il *Gorgia* (514e1-6), dove si parla peraltro della capacità di esercitare una τέχνη per sé stessi e per gli altri, ἰδίᾳ ἢ τῶν φίλων τινὶ (514b5-7), per ἐξαμαρτάνειν, in cui il prefisso ἐξ-convoglia l'idea di un errore completo, si possono citare numerosi passi dei dialoghi. Esso ricorre nel *Cratilo* (387a7-8, 387c3-4, dove indica le procedure παρὰ φύσιν e destinate ad un fallimento)⁷⁷, nell' *Alcibiade I* (134a6-7)⁷⁸, in altri momenti dell' *Eutidemo* (e.g. 287e2-288a1). Il verbo, come già ἀμαρτάνειν, porta talora il significato di «commettere un'azione scorrettamente»: così giunge per l'empietà nell' *Eutifrone*, più volte (5a7-8, 5d8-e2, 6a8-9), e con questa sfumatura torna poi nell' *Erissia*, nell'argomento di Crizia sugli uomini ἄδικοι e ἀκρατεῖς (396e12-397a3, 397b6-7).

La formalizzazione tecnica della coppia nel lessico stoico ha quindi precedenti significativi già nell'uso di Platone e Aristotele⁷⁹; perciò, la presenza dei verbi nell' *Erissia* non è indizio sufficiente a sostenere un'influenza stoica. Si noti che, peraltro, il quadro concettuale è lontano dalla rigidità che il pensiero stoico sull'azione retta porta con sé: se per la dottrina stoica il σοφός non può commettere ἀμαρτήματα, qui si dice soltanto che egli ne commette il meno possibile (ἐλάχιστα), così come il più possibile (τὰ πλείστα) agisce correttamente.

⁷³ Cfr. *supra* pp. 38-41.

⁷⁴ Il parallelo è notato da SCHROHL 1901, 24-5, ma cfr. anche GARTMANN 1949, 19; LAURENTI 1969, 21-2.

⁷⁵ Cfr. *Er.* 394a2, 397a1, 397a3, 397b6.

⁷⁶ Cfr. *supra* pp. 41-2 e n. 28. Per ἐξαμαρτάνειν cfr. *Euthd.* 281c1; per κατορθοῦν, cfr. 281b1. Ambo passi vicini a quello contenente il gioco su εὖ πράττειν (cfr. comm. a 393e7-11). Qui è l'ἐπιστήμη che agisce κατορθοῦσα τὴν πράξιν nel'uso degli ἀγαθά inferiori.

⁷⁷ Sul passo e sulla concezione di ὁρθότης procedurale nel *Cratilo* si veda ARONADIO 2002, 103-17.

⁷⁸ Dove ritorna il gioco su εὖ πράττειν, cfr. ancora comm. a 393e7-11.

⁷⁹ Cfr. TSEKOURAKIS 1974, 44. Abbiamo già visto da vicino, peraltro, l'associazione di κατορθοῦν e εὐβουλία nell' *Etica Nicomachea* (VI 1142b29-33); cfr. *supra* p. 50.

Ma la presenza di κατορθοῦν non è forse priva di una connotazione più specifica, anche se non è alla scuola stoica che bisogna guardare, ma all'Accademia. κατορθοῦν e κατόρθωμα sono infatti termini che designano la buona riuscita dell'azione nell'etica di Arcesilao, come mostra la testimonianza di Sesto Empirico (*M.* VII 158 = Arcesil. F2 Mette = F82 Vezzoli)⁸⁰. Nel resoconto di Sesto, la ricerca sulla διεξαγωγή della vita verso l'orizzonte dell'εὐδαιμονία, porta alla necessità di scegliere un canone per le scelte fondato sul criterio dell'εὐλογον, che permette di κατορθοῦν. Arcesilao sostiene che:

τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κείσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν.

«Difatti la felicità si procura mediante la saggezza, la saggezza risiede nelle azioni rette e l'azione retta è quella che, quando viene eseguita, trova la propria giustificazione nella razionalità»⁸¹.

L'importanza della φρόνησις quale 'ingrediente' fondamentale del κατόρθωμα ci riporta a un quadro non troppo distante da quello che vediamo in trasparenza dietro la definizione di σοφία dell'*Erissia*. Se la riflessione di Arcesilao porta sull'etica accademica il problema dell'ἐποχή, per cui l'εὐλογον è un criterio applicabile soltanto a posteriori⁸², non è improbabile che punto di riferimento per il nuovo scolarca restasse una dottrina accademica ormai codificata, risalente alla riflessione della scuola negli anni della guida di Polemone, una riflessione che sull'etica e sul problema della prassi rivolgeva una buona parte del suo sforzo⁸³. Proprio di questa fase, se abbiamo interpretato correttamente i dati, la ricerca sulla σοφία pratica nell'*Erissia* potrebbe costituire una testimonianza ulteriore⁸⁴.

⁸⁰ È stato dimostrato in maniera persuasiva da Anna Maria Ioppolo che κατόρθωμα e κατορθοῦν sono termini dell'etica di Arcesilao assimilati dal lessico della Stoa soltanto a partire da Crisippo: cfr. IOPPOLO 1981, 148-51 e IOPPOLO 1986, 131-4; torna sulla questione, ancora in merito alla testimonianza di Sesto, IOPPOLO 2009, 117-23. Si veda anche VEZZOLI 2016, 61-9 (con bibliografia), che traccia un quadro abbastanza esaustivo del dibattito.

⁸¹ Traduzione da RUSSO 1975.

⁸² Cfr. IOPPOLO 2009, 118-20; *contra* si vedano TRABATTONI 2005, 41-6 e la posizione scettica di VEZZOLI 2016, 66-9.

⁸³ Alla continuità della posizione di Arcesilao nei confronti dell'etica platonica dedica riflessioni importanti TRABATTONI 2005, 38-40 e 46-50; in generale la cesura scettica è ridimensionata dalla critica nella considerazione di un'armonia con il retroterra platonico-socratico della Scuola (cfr. LÉVY 2006, 449-50). In questo senso rimane convincente, io credo, la ricostruzione operata da IOPPOLO 1986, 146-56, che riconduce il principio dell'εὐλογον e in generale l'etica di Arcesilao alla riflessione che nella scuola era maturata a partire da Platone e poi attraverso Senocrate e Polemone (cfr. anche ISNARDI PARENTE 1998^a, 159-60 e DE LUISE, FARINETTI 1997, 133-5); una continuità tra l'etica di Polemone e quella di Arcesilao era già sostenuta da LONG 1986, 440-1. Se il ruolo di Polemone per certi tratti rimane oscuro, è indubbio che le fonti antiche testimonino un'influenza e sugli sviluppi successivi dell'Accademia e sulla *Bildung* filosofica di Zenone: i tratti di una polemica tra Polemone e Zenone sulle norme etiche sono ben ricostruiti da SEDLEY 1999, 146-9. Su questo problema avremo modo di tornare più diffusamente nelle conclusioni del capitolo. Tuttavia la formulazione di Sesto, che trova un'eco importante quanto enigmatica in Plutarco (*Adv. Col.* 1121F-1222D = Arcesil. F 7 Mette = F 75 Vezzoli) è stata anche interpretata in chiave dialettica: tra i sostenitori di questa posizione si ricorda LÉVY 2002, 187-9.

⁸⁴ Può arricchire la ricostruzione la ricerca del *Sisifo*, dialogo vicino all'*Erissia* nell'*appendix* in cui l'impegno definitorio di Socrate riguarda l'εὐ βουλευέσθαι e, in generale, il βουλευέσθαι. L'opera, pressoché unanimemente ascritta all'ambiente dell'Accademia, è datato alla seconda metà del quarto secolo per la persistenza di influenze eristiche (cfr. MÜLLER 1975, 94-106; ARONADIO 2008, 57-9; BRISSON 2014, 325-6), ma è forse da riavvicinare alle problematiche della prima parte del *Demodoco*, scritto prossimo nell'*appendix* (ma non nella lista di Trasillo) e incentrato sulla tematica del συμβουλευέσθαι; il confronto tra le due opere mostra, superate le differenze di tipo argomentativo e, si oserebbe, letterario, una comune «temperie spirituale» (cfr. ISNARDI PARENTE 1954, 427-8) e probabilmente un medesimo contesto di origine, sia pure con finalità diverse, e di conseguenza differenti stadi di elaborazione e di presentazione dell'aporia. Il problema dell'identità tra εὐ βουλευέσθαι e ζητεῖν che si cela dietro l'aporia del *Sisifo* è peraltro un altro dei punti di interesse per la ricerca dei Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (cfr. II 1112b20-24; VI 1142a32). Sul *Sisifo* e sul suo impiego dell'ἐριστικός λόγος del *Menone*, cfr. *infra* pp. 113-5.

III.1.b. La seconda definizione di πλοῦτος: i χρήματα

Si è a questo punto mostrato che nella prima parte del dialogo la ricerca sul πλοῦτος giunge a risultati coerenti e perfettamente riconducibili allo sfondo del pensiero di Platone, anzi forse individuabili come appartenenti ad una particolare fase dell'interpretazione del testo di Platone. L'*Erissia*, tuttavia, non si chiude con l'assenso di Erasistrato, ma è anzi dopo di esso che il dialogo entra nel vivo. La ricerca, infatti, trova presto un nuovo inizio, prima con il dibattito sulla bontà del πλουτεῖν, poi con un secondo tentativo di definizione di ricchezza che sposta l'attenzione sui suoi costituenti materiali: i χρήματα. Il passaggio a questi sviluppi è condizionato dalla forte ribellione di Erissia, che giudica inaccettabile il risultato del dialogo tra Socrate e Erasistrato.

III.1.b.α *La sufficienza della σοφία*

L'obiezione di Erissia ha una forza di cui Socrate riconosce l'impatto: σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι (394b5)⁸⁵. Essa costituisce una critica della posizione socratica tramite il banale argomento di buon senso dell'insufficienza della σοφία per la vita, in assenza dei generi di prima necessità. Che l'argomento abbia una sua consistenza e che vada affrontato con un'analisi precisa è rispecchiato dal modo in cui l'autore gestisce la sua confutazione da parte di Socrate: l'obiezione è ripresa e affrontata in due momenti, e la seconda risposta di Socrate costituisce la sua prima battuta lunga nel dialogo (394c6-395a1). Nonostante un tale dispiego di forze, Erissia non sarà convinto: una conciliazione tra le due diverse definizioni di πλοῦτος è impraticabile, e a Socrate, per l'εὔνοια che il dialogo richiede, non resterà che piegare la ricerca alle regole che Erissia impone (395d8-e4); la conclusione mostrerà che anche attraverso una simile, lunga 'seconda navigazione', il risultato della ricerca non cambia e la ricchezza fondata sui χρήματα risulta un paradigma inadeguato per l'ἀρετή.

Se l'impossibilità di concepire una forma di ricchezza al di là dei χρήματα costituisce, per così dire, il lato formale della contestazione di Erissia, ossia il rifiuto del λόγος di Socrate quale definizione di πλοῦτος, dietro all'obiezione si staglia l'ombra di un dibattito ben più profondo: così, la mancata aderenza del σοφός alla categoria di πλούσιος, con la raffigurazione di un Nestore πτωχός e destinato a una vita di stenti cui la σοφία non porta alcun vantaggio (394a6-b5), rimette pur implicitamente in discussione la legittimità della scelta di un βίος volto alla ricerca della σοφία, a discapito dei beni materiali. In poche parole, Erissia non solo vuole distinguere ἀρετή e πλοῦτος, che Socrate propone di conciliare, ma non è disposto a sostenere una maggiore importanza della prima rispetto al secondo: nella sua bilancia, il piatto del πλοῦτος, che peraltro egli considera un ἀγαθόν (395e5, 399e2-3), pesa inevitabilmente di più. Non è azzardato vedere, sullo sfondo della questione che Erissia solleva, l'eco di un problema centrale per l'etica ellenistica: la sufficienza dell'ἀρετή (nel nostro caso specifico rappresentata dalla σοφία) per l'εὐδαιμονία.

Se Aristotele al principio dell'*Etica Nicomachea* ricusa validità alla tesi della sufficienza della virtù, in nome del semplice fatto che ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα (EN I 1099a32-33), l'ἀρετή, com'è noto, sarà considerata sufficiente per l'εὐδαιμονία dalla Stoa⁸⁶. Alle spalle della discussione sul πλοῦτος di Erissia e Socrate vi è

⁸⁵ Su questo tipo di osservazioni, che si ripetono nel dialogo, e sul loro valore cfr. *infra* p. 127.

⁸⁶ Cfr. VOGT 2017, 192-4. Per una panoramica del dibattito si rinvia a ANNAS 1993, 364-88. Un'intera sezione è dedicata al tema nella raccolta dei frammenti stoici di Von Arnim (*SVF* III 49-67). Importante per la codificazione della dottrina fu certo il *περὶ ἀρετῶν* di Crisippo, ma essa è già patrimonio della Stoa di Zenone (cfr. *SVF* III 49 = D.L. VII 127, rr. 1010-1012 Dorandi); per l'ascendenza socratica rivendicata dalla scuola al principio cfr. STRIKER 1994; ALESSE 2000, 312-5 e 2007, 33. Una batteria di argomenti antistoici contro questa dottrina è tramandata nel ventesimo trattato della *Mantissa* giuntaci tra le opere di Alessandro di Afrodizia (pp. 159-168 Bruns); sullo scritto cfr. SHARPLES 2001 e 2004, 173-4; ACCATTINO 2005, 205. L'idea ha già una sua prima formulazione in ambiente socratico-cinico, come mostrano alcune testimonianze su Antistene (in particolare *SSR* V A 134 = D.L. VI 11, rr.

quindi un problema destinato a restare al centro della riflessione etica antica: ma come si possono inquadrare le due posizioni contrapposte nell'*Erissia* all'interno di questo contesto? È possibile leggere, nella difesa di Socrate del valore della σοφία, ancora un'influenza stoica⁸⁷ e, di conseguenza, sostenere che Erissia si faccia portavoce dell'obiezione che già sollevava Aristotele? Analizzando a fondo il dialogo, il quadro che emerge è certo più complesso.

In particolare, Socrate, difendendo l'importanza della σοφία, non nega mai una rilevanza per la vita ai generi di prima necessità: l'intera sua difesa della tesi raggiunta con Erasistrato consiste infatti a mostrare quanto la σοφία stessa sia in grado di procurare tutto ciò di cui vi è bisogno per vivere, ben più dei beni di lusso che normalmente sono annoverati tra i costituenti della ricchezza⁸⁸. Una simile posizione si giustifica ancora una volta sulla sola base dei dialoghi di Platone: essa si inquadra infatti nel problema della dipendenza dei beni inferiori da quelli superiori, problema che è già tematizzato in maniera programmatica nell'*Apologia*⁸⁹. Qui Socrate pone la lotta contro la φιλοπλουτία al centro della propria missione paideutica a vantaggio dei cittadini di Atene e tematizza il rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή al momento di fornire ai giudici l'esempio dei propri λόγοι tacciati di corrompere la gioventù (29d2-30c1). La sezione è molto celebre, e si presenta come discorso protrettico incentrato sulla distinzione degli ἀγαθά su cui già ci siamo a lungo soffermati⁹⁰: Socrate promette di indirizzare a chiunque cui s'imbatta il monito fermo a rivolgere le proprie attenzioni non a χρήματα, δόξα e τιμαί, ma alla φρόνησις, alla verità e alla cura dell'anima (29d7-e3), non ai beni φαυλότερα ma a τὰ πλείστου ἄξια (30a1-2)⁹¹. Anche qui, il valore è il criterio della scala, centrale nella valutazione degli ἀγαθά, ma il rapporto dei beni superiori con il πλοῦτος è enunciato poco oltre. Dopo aver ricordato in termini più espliciti i tre campi di riferimento degli ἀγαθά (χρήματα, σῶμα e ψυχή: 30a7-b2), Socrate spiega che (30b2-4):

οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία.

110-111 Dorandi); cfr. DE LUISE, FARINETTI 1997, 77-86. Sull'effettiva formulazione del concetto da parte di Socrate, il dibattito resta aperto: per il problema si rinvia alla trattazione di RESHOTKO 2006, 135-55, con bibliografia e rassegna delle diverse posizioni. Per la presenza dell'idea nei dialoghi di Platone, nella maschera di Socrate, si vedano anche IRWIN 1986, 98-111, che cita l'*Erissia* in continuità con l'*Eutidemo* e il *Gorgia* nel segno della tesi della sufficienza, e il bilancio di IRWIN 1995, 52-77. Difficilmente la critica, nell'affrontare il problema, si affranca da uno schema evolutivo che vede il distacco progressivo di Platone dalla visione più radicale del suo maestro: si veda da ultimo DEVEREUX 2017.

⁸⁷ Così SOUILHÉ 1930, 86.

⁸⁸ L'esempio chiamato in causa è la casa di Pulizione (394b7-c1), cfr. comm. *ad loc.* In questo dettaglio, la posizione di Socrate è profondamente distante dalla tesi sostenuta, ad esempio, da Crisippo nel trattato περὶ βίου καὶ τοῦ πορισμοῦ (cfr. *SVF* III 685 = D.L. VII 188, rr. 124-132 Dorandi), secondo cui il σοφός non deve preoccuparsi del πορισμός in quanto tutti i fini possibili per i generi necessari rientrano tra gli ἀδιάφορα, compreso il vivere; cfr. ALESSE 2000, 314-7. Non è però indispensabile accogliere l'integrazione μηδέν di GIGANTE 1960, 419, ed è più che comprensibile la prudenza di Dorandi: la frase ὅπως ποριστέον τῷ σοφῷ può semplicemente costituire l'indicazione dell'argomento dello scritto.

⁸⁹ Sul ruolo programmatico dell'*Apologia*, manifesto per la caratterizzazione di Socrate nell'intero *corpus*, si vedano ora le pagine di REGALI 2015, 130-5.

⁹⁰ Traccia di una ricezione di questo λόγος come esempio tipico di protrettico socratico è la ripresa nel *Clitofonte* (407b2-c5); cfr. SLINGS 1999, 103-5 (più prudente nel trarre conclusioni dal richiamo intertestuale è BAILLY 2003, 134). Lo stesso argomento ritorna, con una sfumatura ironica, nel nostro dialogo: cfr. comm. a 396b7-c2.

⁹¹ Si noti che nell'*Apologia* ricorrono anche temi che nell'*Erissia* non tornano: il più importante è costituito dalla povertà di Socrate, legata al rifiuto di insegnare in cambio di un μισθός e al totalizzante impegno dedicato alla missione affidata dal θεός (19d7-e1; 23b7-c1; per il motivo cfr. SCHRIEFL 2013, 38-41). Nell'*Erissia* non si dice mai che Socrate è povero (anzi, al contrario, si afferma che è σοφός e quindi πλούσιος secondo la prima definizione di ricchezza) e la prassi di trarre un guadagno dall'insegnamento è non solo accettata, ma financo incoraggiata; cfr. *infra* pp. 151-3.

«Non dalla ricchezza nasce la virtù, ma dalla virtù nascono la ricchezza e tutti gli altri beni per gli uomini, in privato e in pubblico.»⁹²

Il passo è stato tormentato dalla critica oltre il necessario, sulla base di una presunta ambiguità nel significato che trova il suo fulcro nel valore sintattico di ἀγαθά, se sia sostantivo, e quindi soggetto della frase (con ἄλλα attributo), o complemento predicativo retto da γίνεσθαι e riferito tanto a χρήματα quanto a τὰ ἄλλα (sostantivo)⁹³. Qui ci limiteremo a riscontrare, come già è stato fatto⁹⁴, che il greco sembra suggerire la prima delle due interpretazioni e quindi spingerci a leggere, da parte di Socrate, l'indicazione di una dipendenza dei beni inferiori (quelli del corpo e quelli esterni, come i χρήματα) dall'ἀρετή. Decidere se una simile interpretazione sia corretta o no per il testo dell'*Apologia* non è lo scopo della nostra ricerca: ci basterà quindi notare che essa resta comunque la più immediata e la più plausibile per un parlante greco ed è quindi più che probabile l'autore dell'*Erissia*, imbattendosi nelle parole di Socrate ai giudici, le comprendesse in questo senso.

Del resto, un lettore antico poteva trovare sostegni importanti per questa lettura in altri passi dei dialoghi, in cui il legame tra la virtù e i beni inferiori (tra cui i χρήματα) è descritto nel segno di una dipendenza dei secondi dalla prima. Spicca il passo del primo libro delle *Leggi* che abbiamo già visto per la divisione tra beni umani e divini⁹⁵, in cui la relazione tra i due generi rispecchia il principio che nell'*Apologia* troviamo enunciato da Socrate (*Lg.* I 631b6-c1):

διπλῶ δὲ ἀγαθὰ ἔστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα, καὶ ἔαν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μὴ, στέρεται ἀμφοῖν.

⁹² Traduzione di Angelica Taglia in CENTRONE, TAGLIA 2010.

⁹³ Ambo le interpretazioni, classificate da BRICKHOUSE, SMITH 2000, 76-8 con le etichette di «evaluative principle» e «productive principle», hanno visto sostenitori: un'utile rassegna si può trovare in BURNYEAT 2003, 2-3. Chi ritiene ἀγαθά sia predicativo (*evaluative principle*), a partire da BURNET 1924, 124, solleva il problema della povertà di Socrate (tuttavia l'analisi di Burnet poggia sulla presunzione che Socrate qui si voglia proporre ai giudici come possessore dell'ἀρετή, cosa tutt'altro che ovvia) o connette il passo al protrettico dell'*Eutidemo* e al principio dell'ὀρθὴ χρῆσις; cfr. GAISER 1959, 108-10; VLASTOS 1991, 218-9; BRISSON 1997², 148 n. 173 e BURNYEAT 2003, 6; SCHRIEFL 2013, 92-4 (individuano però anche nell'*Eutidemo* una logica produttiva BRICKHOUSE, SMITH 2000, 79-80). Difensori strenui del *productive principle* sono DE STRYCKER, SLINGS 1994, 138-40, già con l'indicazione di paralleli in Platone (*contra* si veda la lettura di BURNYEAT 2003, 3-8, che riprende e analizza i brani citati a supporto dagli studiosi olandesi); cfr. anche SCHRIEFL 2013, 94-9, che porta correttamente nell'argomento i passi del *Crizia* e del *Menesseno*. Altri critici sottolineano il valore di ribaltamento rispetto alla concezione arcaica della prosperità come premessa naturale per l'ἀρετή (così Angelica Taglia in CENTRONE, TAGLIA 2010, 187 n. 66, ma anche MASARACCHIA 1971, 56-7, che parla di un Socrate quale assertore di una «ricchezza conseguenza e premio dell'areté» e cita opportunamente gli *Erga* di Esiodo). Non sono mancati poi tentativi di soluzioni esegetiche 'alternative', come quella proposta da BURNYEAT 1971, 209-11, che vedeva in χρήματα un valore metaforico per i beni dell'anima (la posizione è rinnegata in BURNYEAT 2003, 2, ma ha avuto comunque una fortuna: cfr. SCHRIEFL 2013, 81-3), quella di BRICKHOUSE, SMITH 2000, 83-7, che sostengono l'inseparabilità dei due principi nella filosofia di Platone (conclusione corretta, ma il passo dell'*Apologia* va interpretato in un modo o in un altro), o ancora quella di ROWE 2007, 66-80, che ancora legge nel testo di Platone una deliberata ambiguità; in quest'ultimo filone si può inserire anche la conclusione di SCHRIEFL 2013, 99-101, che pensa ad un messaggio destinato a due diverse tipologie di pubblico.

⁹⁴ DE STRYCKER, SLINGS 1994, 334; cfr. anche ROWE 2007, 67, che pure, come abbiamo già visto, sostiene questa lettura sia un trabocchetto sintattico di Platone. Tutta la lunga disamina di BURNYEAT 2003, 8-25, è un tentativo ingegnoso ma non definitivo di rendere conto della sintassi greca nel senso dell'*evaluative principle* (cfr. SCHRIEFL 2013, 76-7). Non mancano infine vere e proprie rivendicazioni del primato dell'interpretazione filosofica sulla comprensione grammaticale, come in STOKES 1997, 149-50.

⁹⁵ Cfr. *supra* pp. 38-9. Per il rapporto tra ἀρετή e beni inferiori al fine dell'εὐδαιμονία nelle *Leggi* si veda anche la minuziosa analisi di CARONE 2002, che approda a posizioni moderate, pur sostenendo che per Platone la tesi della sufficienza della virtù abbia un fondamento di validità.

«Di due generi sono i beni, quelli umani e quelli divini, e dai beni divini dipendono gli altri, e se una città riceve i beni maggiori, acquista con essi anche quelli minori; altrimenti, perde gli uni e gli altri.»⁹⁶

Lo stesso concetto ritorna anche nel secondo libro, ancora peraltro in prossimità dello σκόλιον sulla scala dei beni: l'Ateniense è esplicito sulla dipendenza dell'εὐδαιμονία dalla sola ἀρετή, e si serve di un argomento opposto a quello che Erissia impiega menzionando Nestore, servendosi degli *exempla* di Cinira e Mida, tratti dalla parafrasi del carme di Tirteo⁹⁷ (*Lg.* II 660e2-6):

ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαιμίων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐάντε μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάντε μικρὸς καὶ ἀσθενὴς ἦ, καὶ ἐὰν πλουτῆ καὶ μὴ· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῆ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ἦ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ' ἐστὶ καὶ ἀνιαρῶς ζῆ.

«L'uomo virtuoso, dotato di temperanza e di senso della giustizia, è comunque fortunato e felice, che sia grande e forte o piccolo e debole, ricco o povero, mentre se è più ricco di Cinira e di Mida ma non ha il senso della giustizia non è che uno sventurato e vive un'esistenza miserabile.»⁹⁸

Identica concezione, sempre in relazione alla divisione dei beni, si trova peraltro nella *Politica* di Aristotele (VII 1323a40-41), dove si dice che gli uomini κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις⁹⁹. Ma lo stesso principio è riaffermato nella prosopopea dei πατέρες del *Menesseno*, nella misura in cui i beni inferiori sono un possesso solido solo per chi possieda l'ἀρετή (*Mx.* 246e3-247c4)¹⁰⁰ e nel decimo della *Repubblica*, dove l'esistenza degli uomini giusti si mostra baciata dalle condizioni migliori, mentre gli ingiusti sono destinati ad una triste sorte già da vivi (613b8-614a3)¹⁰¹. Soprattutto questo principio è sotteso al grande mito del *Crizia*, con la sorte di Atlantide che precipita a causa dell'allontanamento dall'ἀρετή, allontanamento che porterà anche, con la sconfitta nella guerra contro Atene, alla perdita della favolosa ricchezza della città. È il λογισμός che Crizia-Solone immagina per gli Atlantidi, e sul quale si fonda la loro eccezionale prosperità (*Criti.* 121a4-6):

νήφοντες δὲ ὅζυ καθεώρων ὅτι καὶ ταῦτα πάντα ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς αὐξάνεται, τῆ δὲ τούτων σπουδῆ καὶ τιμῆ φθίνει ταῦτά τε αὐτὰ κάκεινη συναπόλλυται τούτοις.

Rimanendo vigili, vedevano con acutezza che tutti questi beni si accrescono con l'affetto reciproco unito alla virtù, mentre si logorano per zelo e stima e con loro perisce anche la virtù¹⁰².

Si vede, quindi, come già in Platone l'autore dell'*Erissia* potesse trovare una costellazione di elementi che gli permettevano di affermare, con la voce di Socrate, la priorità della virtù sui

⁹⁶ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

⁹⁷ Sulla citazione dell'εὐνομία di Tirteo (fr. 12 W²) in questa sezione delle *Leggi* cfr. ora SAUVÉ MEYER 2015, 252-9.

⁹⁸ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

⁹⁹ DE STRYCKER, SLINGS 1994, 140 n. 44 sostengono, sulla scorta di DÜRING 1961, 254-6, una derivazione del passo dal *Protrettico*: la dipendenza dalla tripartizione accademica è comunque evidente; cfr. anche SCHÜTRUMPF 2005, 209-10.

¹⁰⁰ Cfr. SCHRIEFL 2013, 98.

¹⁰¹ Cfr. DE STRYCKER, SLINGS 1994, 139; nel passo tuttavia la critica intravede il segno dell'ironia tragica, che si specchia sulla condanna a morte di Socrate (VEGETTI 2007, 73 n. 91). Sul confronto con il quadro, diametralmente opposto, che traccia Glaucone nel secondo libro (362b-c) si sofferma BURNYEAT 2003, 5-6.

¹⁰² Traduzione da BULTRIGHINI 1997, leggermente modificata. Per il λογισμός degli Atlantidi e il legame che intrattiene con il λογισμός della migliore parte dell'anima nel decimo libro della *Repubblica* (604d4-5) si veda REGALI 2012, 141-2; qui il rapporto non è più con Tirteo, ma con l'εὐνομία descritta da Solone, come del resto l'attribuzione a Solone del λόγος suggerisce (cfr. REGALI 2006, 86-7). Il legame con il passo dell'*Apologia* è ora felicemente evidenziato da SCHRIEFL 2013, 95-6.

beni materiali in qualsiasi condizione, anzi l'impossibilità – in assenza dell'ἀρετή – di un possesso veramente saldo di quegli stessi beni. Sono proprio questi i fondamenti per la difesa che Socrate fa del risultato della ricerca sul πλοῦτος con Erasistrato, un quadro di riferimento implicito che però appartiene al retroterra filosofico dell'autore, che si trova nel suo modello primario: Platone.

La riflessione su queste problematiche è vivissima nell'Accademia ellenistica, proprio nel confronto con l'eredità di Platone e nel quadro della dottrina degli ἀγαθά che da Platone deriva. Così, la questione della relazione tra εὐδαιμονία, ἀρετή e beni inferiori è centrale nel pensiero di Senocrate e Polemone, come si riesce a intravedere pur dalla scarsità delle fonti a riguardo; certo sempre problematica è la testimonianza di Cicerone che seguendo Antioco di Ascalona tende ad appiattare la posizione degli accademici antichi in direzioni talora opposte¹⁰³. Ma in generale, tuttavia, la critica riconosce un percorso di irrigidimento della posizione accademica, da Speusippo e Senocrate, che conservano per i beni inferiori un valore per il raggiungimento dell'εὐδαιμονία¹⁰⁴, a Polemone, che in nome del principio dell'ὁμολογουμένως ζῆν si avvicina alla tesi della sufficienza della virtù nell'anticipazione della dottrina stoica¹⁰⁵. Le parole di

¹⁰³ Sul problema della sufficienza della virtù si pensi alla differenza tra passi come quello del quarto libro del *De finibus* (IV 18, 49 = Xenocr. F 165 IP²) in cui di Senocrate, Aristotele e *tota illa familia* si dice che *ita non sola virtute finem bonorum contineri putant, ut rebus tamen omnibus virtutem anteponant*, precisando che i beni minori sono considerati sì *bona* ma non *laudabilia*, e passi come quelli del quinto libro delle *Tusculanae disputationes* in cui all'Accademia Antica di Speusippo, Senocrate e Polemone è attribuita la dottrina secondo cui *semper beatum esse sapientem* (Cic. *Tusc.* v 10, 30 = Speus. F 78a Tarán = Xenocr. F 162 IP² = Polemo F 132 Gigante) e ancora si dice che secondo gli stessi filosofi *omnes virtutis compotes beati sunt* (Cic. *Tusc.* v 13, 39 = Speus. F 78b Tarán = Xenocr. F 160 IP² = Polemo F 133 Gigante); il problema nella ricostruzione del pensiero genuino di Senocrate e Polemone è riconosciuto dalla critica: cfr. su questo ISNARDI PARENTE 2012², 26-7; DILLON 2003, 164 («the doctrinal positions of Xenocrates and Polemo cannot be disentangled on the basis of the evidence available to us»). Sulla dossografia etica ciceroniana dell'Accademia cfr. LÉVY 1992, 360-76; per il ruolo polemico dei richiami all'Accademia Antica nel *De finibus* si veda ora BÉNATOUIL 2016, 201-15, e sul rapporto con la ricostruzione di Antioco, IOPPOLO 2016, con bibliografia. Sul problema del filtro applicato da Antioco per la ricostruzione del pensiero di Polemone, e sull'intervento autonomo di Cicerone a partire dal quadro ereditato da Antioco ma anche dalla tradizione scettica dell'Accademia torna diffusamente MARZOTTO 2012, xix-liv. Ma la critica ha tentato di rivendicare un fondamento di fedeltà alla testimonianza di Antioco, anche per quanto riguarda la ricostruzione dell'etica di Senocrate: cfr. DILLON 2003, 136-46, che individua, come abbiamo visto, una forte continuità rispetto agli sviluppi portati da Polemone. La centralità di Polemone nella storia che Antioco vuole ricostruire per l'Accademia è comunque orientata al recupero degli elementi socratici che in quella fase della scuola fiorivano e che avevano influenzato la formazione di Zenone; la posizione di Polemone, ultimo scolarca dell'Accademia Antica, prima della svolta scettica, è insieme condizione e manifesto del ruolo centrale che le testimonianze di Antioco offrono a questa figura: cfr. SEDLEY 2012, 81-2.

¹⁰⁴ Si pensi alla notizia riportata da Plutarco (*Comm. not.* 1065 A 5-10 = Speus. F 79 Tarán = Xenocr. F 167 IP²), che riguarda in particolare ὑγίεια e πλοῦτος nel pensiero di Senocrate e Speusippo (cfr. *infra* p. 85); una posizione già più rigorosa è quella che attribuisce gli stessi due filosofi Seneca (*Ep.* 85, 18 = Speus. F 78e Tarán = Xenocr. F 166 IP²): *Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est*.

¹⁰⁵ Si veda la ricostruzione di DILLON 2003, 159-66, che conclude: «the chief contribution of Polemo to ethical theory, however, would seem to be an increase in austerity of Academic doctrine which anticipates, to a significant extent, that of Zeno and his successors» (p. 166), cfr. anche DILLON 2010, 437-40 ed EL MURR 2018, 351 («we can rightly think that Polemo changed the course of the Academy's ethical doctrine in a more austere and strict direction (...) while Xenocrates gave at least a secondary role to bodily and external goods in the happy life, it would seem that Polemo maintained that virtue constituted in itself a necessary and sufficient condition for happiness, thus prefiguring the Stoics»). ISNARDI PARENTE 1998^b, 229-30, e BONAZZI 2015, 33-4, riscontrano per la ricostruzione del pensiero etico di Polemone una «duplicità di tradizione» volta ora al rinsaldare il legame con l'Accademia antica, ora a mostrare la vicinanza con gli sviluppi della Stoa di Zenone. Certo, per Polemone colpisce nel rigore la testimonianza di Clemente (*Strom.* II 133, 7, pp. 186, 28-187, 2 Stählin = Polemo F 123 Gigante), che evidenzia come secondo Polemone χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι. Al contrario, ancora ad una continuità con Senocrate, oltre alle testimonianze 'antochee' di Cicerone, allude Plutarco (*Comm. not.* 1069 E 11-F 6 = Xenocr. F 151 IP² = Polemo F 124 Gigante); la critica vede però dietro questo passo ancora l'ombra di Antioco (cfr. ISNARDI PARENTE 2012², 324; D. Babut in BABUT, CASEVITZ 2002, 209-10; DILLON 2003, 139-40).

Socrate nell' *Erissia*, parole che rivendicano alla σοφία un ruolo fondamentale per l'acquisizione dell'ἀρετή, anche in assenza di un'abbondanza di χρήματα, si collocano forse sullo sfondo di questo dibattito e mostrano il segno di una simpatia verso la tesi della sufficienza della virtù, sia pure senza arrivare alle posizioni più intransigenti della dottrina stoica e conservando una plausibilità al problema di τὰ ἐπιτήδεια πρὸς τὴν δίαιταν. La sufficienza della σοφία non è da intendersi come assoluta: tuttavia, la possibilità di servirsi di essa per procurarsi gli altri beni necessari per la vita, congiunta con la necessità della σοφία al fine di εὖ πράττειν e quindi di εὐδαιμονεῖν, costituisce un quadro in cui la sapienza risulta condizione necessaria e, nei fatti, sufficiente – in quanto utilizzabile per ottenere anche tutti gli altri beni – per raggiungere lo scopo. Una posizione che, abbiamo visto, si poteva far risalire già a Platone, una posizione che è plausibile si avvicini alla soluzione proposta nell'Accademia di Polemone¹⁰⁶.

III.1.b.β *La ricchezza fondata sui χρήματα*

Le riserve di Erissia in merito, come abbiamo visto, si fondano sull'incapacità di estendere il concetto di πλοῦτος all'intera classe degli ἀγαθά: il rigore di Erissia ha un lato terminologico che si concretizza nella necessità di proporre una nuova definizione di πλουτεῖν, una necessità che Socrate riconosce, in armonia con la movenza tipicamente socratica della priorità della definizione (399d3-6)¹⁰⁷. Essa ci presenta una concezione di πλουτεῖν ristretta ai soli χρήματα, circoscritta cioè al πλοῦτος che nella scala dei beni si trova tra gli esterni (o περὶ τὴν οὐσίαν secondo la formulazione di *Lg.* III 697b2-6): è su quest'oggetto che si concentra la ricerca di tutta la seconda parte del dialogo. La definizione è proposta da Erissia in una forma che, come spesso per il personaggio, fa appello al sentire comune e al giudizio condiviso (399e4-6):

ὦ Σώκρατες, οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸ πλουτεῖν λέγω εἶναι· τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτήσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν.

Ciò che rimane a questo punto, continua Socrate, è un tentativo di definire i χρήματα: a fondamento di questa necessità vi è la considerazione che presso diversi popoli questo nome è assegnato a oggetti diversi tra di loro¹⁰⁸. La riflessione di Socrate porta presto ad un assenso sulla categoria cui i χρήματα appartengono, ossia quella delle cose utili (τὰ χρήσιμα), non però su quale γένος in particolare degli utili possa corrispondere ad essi, ossia identificarsi con i costituenti del πλουτεῖν.

Tutta la lunga sezione, che sfocia presto senza soluzione di continuità nella complessa ricerca sul significato stesso di χρήσιμον, costituisce un nucleo tematico coeso, un'indagine condotta in modo talmente meticoloso da suscitare, nella concatenazione asciutta e ripetitiva delle premesse, un senso di ripetitività pleonastica e di aridità dialettica che non ha giovato alla fortuna del nostro dialogo. Ma anche questa sezione, al di là delle considerazioni metodologiche sulla forma della ricerca che l'autore eredita dai dialoghi di Platone e cui applica una coloritura eristica non isolata nel gruppo dei νόθοι¹⁰⁹, è interessante nei suoi contenuti e nel rapporto che intrattiene con la speculazione precedente e coeva sugli stessi problemi.

¹⁰⁶ Per Polemone si può citare in particolare Cic. *Fin.* IV 18, 50-51 (=Polemone F 130 Gigante): *si enim virtus digna est gloriacione, ut est, tantumque praestat reliquis rebus ut dici vix possit, et beatus esse poterit virtute una praeditus, carens ceteris, nec tamen illud tibi concedet, praeter virtutem nihil in bonis esse ducendum*. Attribuisce al retroterra accademico di Arcesilao questa posizione già IOPPOLO 1986, 152-5 (in particolare p. 154: «per gli stoici la virtù si identifica con la felicità, e per questo ne è l'unica componente; per gli Accademici predecessori di Arcesilao, pur essendo la virtù sufficiente per la felicità, essa non è l'unica componente, tanto che la felicità può essere accresciuta»).

¹⁰⁷ Cfr. *infra* pp. 150-1.

¹⁰⁸ Si tratta del cosiddetto *excursus* numismatico, per cui si vedano le note di commento alla sezione 399e7-400e12.

¹⁰⁹ Per questo aspetto cfr. *infra* pp. 101-5.

In primo luogo, colpisce la scelta del termine che l'autore dell'*Erissia* ci presenta per definire la categoria di oggetti cui i χρήματα appartengono. È palese in tutta questa zona del dialogo l'insistenza sul gioco etimologico che coinvolge χρήματα, χρήσιμα, χρήσθαι e χρεία¹¹⁰: certo la scelta di χρήσιμον è funzionale a questo aspetto, oltre a istituire, attraverso l'etimologia, un rapporto giustificato sia pure implicitamente dall'appartenenza ad uno stesso campo, ad uno stesso λόγος¹¹¹. Ma oltre l'espedito etimologico, la scelta di χρήσιμον sembra portatrice di un valore semantico preciso, che si distingue dall'ὄφελος che Erissia cerca per il πλοῦτος: Socrate non si spinge ad ammettere che i χρήματα siano tra gli ὀφέλιμα, le cose «giovevoli», ma soltanto tra i χρήσιμα, ciò che è «atto all'uso»; la scelta pare funzionale alla conclusione del dialogo, in cui i χρήματα, rispondendo ai bisogni, sono ritenuti un segnale di malessere¹¹². Ma si possono individuare, nella letteratura socratica, precedenti per la scelta lessicale, impiegata con una precisione che ricorda le distinzioni di Prodicò¹¹³.

In particolare, una distinzione tra χρήσιμον e ὀφέλιμον si trova codificata da Platone nell'*Ippia Maggiore*, nelle pagine in cui la ricerca del καλόν passa per l'identificazione con l'uno e con l'altro concetto (295c1-297d9). Dell'ὀφέλιμον si dice proprio che è τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν (296d6-e2), laddove il χρήσιμον può essere tale anche ἐπὶ τὸ κακόν (296c3-d2); se ciò spinge Socrate e Ippia a scartare il χρήσιμον per definire il καλόν e a orientarsi temporaneamente verso l'ὀφέλιμον¹¹⁴, la ricerca dell'*Ippia*, che svincola la δύναμις

¹¹⁰ Nota la tendenza già SCHROHL 1901, 41, che parla dell'uzzolo di uno scrittore «*semper ludens in verbis*». Gli esempi più evidenti a 401b7-8 (τὰ πρὸς τίνα χρείαν χρήσιμα χρήσθαι χρήματά ἐστιν) e 402c8-d1 (καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα), luoghi in cui l'interpretazione, quando non la costituzione del testo (causa confusione catastrofica dei copisti), risente del gioco voluto dall'autore. Cfr. comm. *ad locc.*

¹¹¹ Com'è noto, l'attenzione alla legittimazione etimologica dell'ὄνομα è ricorrente nella produzione letteraria greca fin dai suoi albori e costituisce l'origine della riflessione sul linguaggio dei Greci (cfr. GAMBARARA 1984; ARRIGHETTI 1987, 14-36; AMSLER 1989, 13-25); la poesia di Esiodo in particolare si fa portavoce dell'esigenza di istituire un legame tra ὄνομα e realtà tramite il λόγος etimologico, impegno che Platone riconosce esplicitamente nel *Cratilo*, con l'etimologia di Afrodite (*Cra.* 406c7-d2, tratta da Hes. *Thgn.* 195-195; cfr. ANCeschi 2007, 139-42), con strategia allusiva nel *Timeo*, con l'etimologia del Demiurgo, fondata sul proemio degli *Erga* (*Ti.* 41a7-8; si veda l'indagine di REGALI 2010, 2011^a e 2012, 163-75). Il metodo etimologico è impiegato con le stesse esigenze da Platone, che anche oltre la ricerca sistematica del *Cratilo*, sulla cui serietà di fondo la critica ormai è in accordo (cfr. ADEMOLLO 2011, 237-56), si serve dello strumento dell'etimologia per fini argomentativi in sezioni centrali dei dialoghi: si veda la panoramica sempre utile di SEDLEY 2003, 25-50. Giochi etimologici ricorrono anche in altri degli spuri del *corpus*: si può citare in primo luogo il *Minosse*, in cui la ricerca sulla definizione di νόμος si appoggia in maniera ricorrente all'ordito linguistico che accomuna la parola a νομίζεσθαι, a νομεύς e a νέμειν (cfr. DALFEN 2009, 68-78). L'interesse per l'etimologia e l'uso dell'argomento etimologico persistono nella storia del platonismo, fino al commento di Proclo al *Cratilo* e oltre: pagine di grande utilità in VAN DEN BERG 2008.

¹¹² Correttamente osserva le implicazioni della scelta lessicale GARTMANN 1949, 35 n. 1 («d.h. lediglich "brauchbar" im Hinblick auf irgendeine Verwendungsmöglichkeit, nicht etwa schon "nützlich", wie aus Zusammenhang, Beispielen und Umschreibungen einwandfrei hervorgeht»). L'idea che i χρήματα possano essere orientati verso il κακόν si trova già sullo sfondo dell'esempio degli ἀκρατεῖς impiegato da Crizia per sostenere che il πλουτεῖν non sia un bene (397a7-b7). Non a caso l'argomento verrà ripreso alla fine del dialogo da Socrate: cfr. comm. a 405e7-10.

¹¹³ L'ipotesi di un'origine prodicea per la definizione dei χρήματα tanto nell'*Erissia* quanto nell'*Economico* di Senofonte (per cui si veda poco oltre) è quella che spinge NESTLE 1936, 158-60 a fondare sulla seconda parte del dialogo la propria ricostruzione del contenuto delle Ὀραι del sofista; l'ipotesi, altamente speculativa, è oggi messa giustamente in dubbio dalla critica, cfr. MAYHEW 2011, 227. Sulla presenza di pensiero genuinamente prodiceo nell'*Erissia*, in particolare nella sezione di cui Prodicò è protagonista, cfr. *infra* pp. 184-93.

¹¹⁴ Per tutto il passo cfr. WOODRUFF 1982, 183-7 e Centrone in CENTRONE, PETRUCCI 2012, 7-15. Nel *corpus*, tuttavia, si trovano anche usi più indistinti, passi in cui lo slittamento tra χρήσιμον e ὀφέλιμον è sottile e non pare portatore di senso specifico: si pensi ad esempio all'inizio della ricerca sulla δικαιοσύνη nella *Repubblica* (1 332d4-333d12), in cui passa quasi impercettibilmente dal concetto di ὀφέλιμα introdotto da Polemarco per commentare il ῥῆμα di Simonide (332d4-6), a quelli di χρήσιμος e ἄχρηστος (332e7-333d2). Ancora, negli *Anterastai* (136b3-137b1), la ricerca sull'utilità della φιλοσοφία mostra il concetto di χρήσιμον associato esplicitamente al bene (cfr. in particolare 136b7-9: «ἄρ' οὖν, εἴπερ οἱ ἀγαθοὶ χρήσιμοι, οἱ πονηροὶ ἄχρηστοι;» ὁμολόγει); si può però notare che la prospettiva della ricerca è, rispetto al nostro dialogo, ben diversa: si sostiene che la φιλοσοφία sia un ἀγαθόν e, quindi, che debba essere un χρήσιμον, il che è ben altro da ritenere che essa sia un ἀγαθόν *in quanto* χρήσιμον. La movenza trova qui il suo modello, probabilmente, nella discussione sull'ὀφέλιμα della σωφροσύνη alla fine del

del χρήσιμον dal bene, è in linea con la scelta che l'autore dell'*Erissia* opera per indagare i χρήματα nel campo dell'utile, limitando tra i termini il proprio uso al solo χρήσιμον, che lascia irrisolta l'ambiguità sul valore dei fini¹¹⁵.

Ma per la definizione dei χρήματα quali χρήσιμα la critica ha individuato un altro rilevante parallelo nelle prime pagine dell'*Economico* di Senofonte, nel dialogo tra Socrate e Critobulo sull'oggetto proprio dell'οικονομική τέχνη: l'οἶκος¹¹⁶. La sezione definitoria dell'*Economico*, in effetti, presenta numerosi punti di convergenza con il testo dell'*Erissia*, pur nella differenza di obiettivi e risultati: si potrebbe anzi dire che è il testo della letteratura greca che più somiglia, e per la forma dialogica e per il contenuto argomentativo, alla seconda sezione del nostro dialogo, segnale probabile di un'influenza diretta che si riflette in altri dettagli¹¹⁷. Proprio sulla relazione tra ricchezze e utilità è incentrata la disamina portata avanti dai due personaggi del dialogo: Critobulo, sollecitato da Socrate, vorrebbe identificare l'οἶκος con i possessi (κτῆματα) dell'uomo (*Oec.* 1, 5-6), ma presto è costretto ad ammettere che non ogni κτῆμα può dirsi parte del patrimonio, dal momento che si posseggono anche cose dannose, come i nemici. Critobulo allora sostiene che i veri e propri κτῆματα siano soltanto quelli che apportano un bene, concetto che Socrate identifica con gli ὀφέλιμα (1, 7); è a questo punto che viene introdotto nel dialogo il termine χρήματα, con uno slittamento quasi impercettibile dal campo dei puri possessi a quello degli oggetti che costituiscono ricchezza (1, 7, 5-6): la voce che pronuncia il termine è ancora quella di Critobulo, ma la scelta di χρήματα in luogo di κτῆματα offre il destro a Socrate per introdurre nel discorso, con lo stesso gioco etimologico che l'autore dell'*Erissia* conosce, la tematica della χρήσις¹¹⁸, problema che ancora è centrale per il nostro dialogo e sul quale si

Carmide (171d1-172c5); sul rapporto tra gli *Anterastai* e il *Carmide* si vedano in particolare CARLINI 1962, 49-51, e CENTRONE 2005.

¹¹⁵ Altre riflessioni sul lessico dell'utilità e del giovamento sono presenti nello σῆμα del *Cratilo* (416e2-417c9), ancora in relazione al καλόν, di cui è stata offerta la (sorprendente) etimologia poco prima (416a7-d10). Manca tuttavia, tra i termini indagati, χρήσιμον; per un'analisi delle etimologie di questa sezione cfr. ADEMOLLO 2011, 28-30. Nell'*Erissia* χρήσιμον è invece l'unico termine a ricorrere per i χρήματα, e peraltro con una frequenza impressionante: si trovano infatti 57 occorrenze, più di un terzo del totale nel *corpus* (151), nelle quindici pagine Stephanus del dialogo.

¹¹⁶ Cfr. tra gli altri SCHROHL 1901, 41-2; SOUILHÉ 1930, 85; GARTMANN 1949, 37-8; LAURENTI 1969, 44-5; NATALI 1989², 218 n. 7 e 2001, 277-8; SCHAPS 2003, 144; NICKEL 2012, 44-52. Su questa sezione dell'*Economico*, che si fonda sulla necessità tutta socratica di fornire in primo luogo una definizione degli oggetti della ricerca, si veda ora DORION 2016, 168-73.

¹¹⁷ In particolare la scelta dell'ambientazione del dialogo, cfr. *infra* p. 131. La somiglianza contenutistica si ferma tuttavia alla sezione definitoria, quella peraltro più propriamente 'socratica' e in cui guida è Socrate, non ancora il καλὸς καὶ ἀγαθός Iscomaco; per i due paradigmi proposti da Senofonte nell'*Economico* si veda l'analisi di DORION 2013, 333-45.

¹¹⁸ Il fatto che sia Critobulo a operare lo slittamento tra κτῆματα e χρήματα è forse una precisa strategia letteraria di Senofonte: nella voce di Socrate il passaggio avrebbe necessitato una giustificazione ulteriore (così SCHAPS 2003, 142); non è quindi precisa la nota di POMEROY 1994, 218-9, che attribuisce il passaggio a un gioco di Socrate sull'ambiguità dei termini nella teoria economica precedente. L'operazione di Socrate, con il passaggio all'uso, fa però trasparire che il legame tra χρήματα e χρήσις era già in una certa misura codificato; sullo stesso sfondo di allusione etimologica si può collocare anche Aristotele, quando nel primo libro della *Politica* associa i χρήματα ai χρήσιμα εἰς κοινονίαν πόλεως ἢ οἰκίας (1256b26-31); un gioco simile sembra presupposto in un frammento di Democrito (68 B 282 DK) conservato dallo Stobeo (IV 31, 120): χρημάτων χρήσις ζῆν νόοι μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημοφελέα, ζῆν ἀνοίη δὲ χορηγίη ζυνή (?); ma il testo è problematico. Le considerazioni di SOVERINI 1998, 61-5, che si fondano principalmente – senza citarla esplicitamente – sulla ricostruzione di Nestle (cfr. *supra* p. 59 n. 113) e sulla traduzione di χρήματα come «ricchezze» nel più famoso frammento dell'ἀλήθεια di Protagora (80 B 1 DK). L'*Erissia* è comunque il primo scritto in cui questo gioco etimologico è sfruttato in maniera così distesa ed esplicita, peraltro con l'aggiunta di χρεία, per cui si veda *infra* pp. 104-5. La presenza di κτῆματα come oggetto di definizione nell'*Erissia* (400c1), chiamata in causa da SCHROHL 1901, 41, e GARTMANN 1949, 38, a titolo di ulteriore segno della dipendenza da Senofonte è probabilmente dovuta a un errore del copista; cfr. comm. *ad loc.* Nella distinzione tra κτῆματα e χρήματα si può individuare peraltro un τόπος, come mostra la formulazione dell'*A Demonico* attribuita a Isocrate (28: ἔστι δὲ χρήματα μὲν τοῖς ἀπολαύειν ἐπισταμένοις, κτῆματα δὲ τοῖς κτᾶσθαι δυναμένοις) e la presenza nella tradizione diatribica, in Telete (fr. 4a, p. 37, 7 Hense), che attribuisce il motivo a οἱ ἀρχαῖοι: cfr. FUENTES-GONZÁLEZ 1998, 391.

dovrà tornare a breve¹¹⁹. Tralasciando momentaneamente questo aspetto, si nota tuttavia che il legame tra χρήματα e ὠφέλιμα ritorna ciclicamente in questa sezione dell'*Economico* (1, 7-16). Ciò che più allontana il Socrate di Senofonte dal Socrate dell'*Erissia* è l'identificazione totale dei due, che da una parte consente di annoverare, in nome del corretto uso in vista del guadagno, tra i χρήματα oggetti apparentemente lontanissimi dai costituenti del patrimonio, come gli αὐλοί (1, 10) e i φίλοι (1, 14), dall'altra spinge a formulare un giudizio fortemente critico sull'utilità stessa dell'ἐπιστήμη, che non è di per sé tra gli ὠφέλιμα se accompagnata, ad esempio, a pigrizia e a mancanza di applicazione, o al vizio (1, 16-23)¹²⁰. Nell'*Economico*, quindi, il legame tra χρήματα e ὠφέλιμα è biunivoco, e mira – come mostra la scelta dell'aggettivo – ad un orizzonte positivo: tutto ciò che reca giovamento fa parte potenzialmente dell'οἶκος, ovvero del capitale, anche intellettuale, di cui l'uomo dispone e che può incrementare¹²¹.

Nell'*Erissia*, invece, l'associazione ai χρήσιμα non è sufficiente per Erissia e Socrate, ed è proprio l'impossibilità, per il senso comune, di considerare χρήματα cose comunque utili quali il διαλέγεσθαι (401a1) che spinge Erissia a formulare l'obiezione che porta avanti il dialogo, la necessità di definire una categoria di χρήσιμα che corrisponda ai χρήματα. L'indagine è lunga e condotta in maniera piuttosto verbosa, ma giunge a un risultato positivo: χρήματα dovranno dirsi gli utili πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν (401e7-8). La definizione, come è stato notato¹²², ha un ascendente nel *Fedone* di Platone, nella δόξα degli γνησίως φιλόσοφοι, dove al σῶμα e alla sua cura viene imputata l'origine di πόλεμοι, μάχαι e στάσεις, oltre che dell'ἀσχολία che non permette di praticare il φιλοσοφεῖν (*Phd.* 66c7-d2):

διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ.

«Tutti i conflitti hanno origine dal possesso delle ricchezze, e le ricchezze siamo costretti a procurarcele a causa del corpo, resi schiavi come siamo dalla necessità di prendercene cura.»¹²³

La θεραπεία del σῶμα, quindi, costituisce per Socrate, nell'*Erissia* come già nel *Fedone*, il fine dei χρήματα¹²⁴: questo significa che se il πλουτεῖν è ristretto al dominio dei beni materiali, il suo impiego non coinvolge la ψυχή e, di conseguenza, non intrattiene necessariamente un rapporto con l'ἀρετή. La formulazione che raggiungono Socrate e Erissia, con la precisazione del σῶμα quale ἐργασία dei χρήματα, condanna il πλοῦτος della definizione vulgata ad un rango inferiore rispetto a quello che Socrate aveva indagato con Erasistrato. Ma sullo sfondo della definizione che guarda al *Fedone*, l'autore sembra voler dare un'indicazione sulla conclusione della ricerca, la svalutazione totale del πλουτεῖν: come la critica ha osservato¹²⁵, la formulazione degli γνησίως φιλόσοφοι sul potere distruttivo della sete di χρήματα trova uno sviluppo compiuto nei dialoghi politici, in particolare nella *Repubblica*, in cui lo slancio verso una κτήσις ἄπειρος di χρήματα è introdotto quale γένεσις del πόλεμος (II 373d7-e7), e in cui l'amore per i χρήματα e per il χρηματισμός è tra i motori della degenerazione della πόλις, nel grandioso

¹¹⁹ Cfr. *infra* pp. 64-82.

¹²⁰ Se sullo sfondo vi è una tradizione che rimonta almeno agli appelli a Perse negli *Erga* di Esiodo, la declinazione che Senofonte dà alla polemica contro l'ἀργία assume una nuova coloritura socratica nella distinzione tra χρήσις e ἐπιμέλεια, che ritorna più avanti nel dialogo (2, 18); cfr. NATALI 1989², 219 n. 12; DE MARTINIS 2013, 822 n. 227.

¹²¹ Ancora al concetto di χρήσιμον lega il πλοῦτος Aristotele, al principio dell'*Etica Nicomachea*, in cui si chiarisce che la ricchezza è un bene strumentale, χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν (I 1096a7); cfr. MURGIER 2016, 67-9.

¹²² Cfr. GARTMANN 1949, 36 n. 2.

¹²³ Traduzione di Stefano Martinelli Tempesta in MARTINELLI TEMPESTA, TRABATTONI 2011. L'idea ebbe peraltro una notevole fortuna in antichità, tanto da divenire parte del patrimonio gnomico greco: cfr. VAN DEN HORST 1978, 144-5.

¹²⁴ Per i χρήματα come mezzo per soddisfare ἐπιθυμῖαι quali fame, sete e desiderio sessuale si veda anche *R.* IX 580d10-581a1.

¹²⁵ Cfr. *e.g.* DIXSAUT 1991, 332 n. 85; ROWE 1993, 142; FABRINI, LAMI 1996, 143 n. 38.

quadro del libro ottavo¹²⁶. Sarà utile alla nostra ricerca ripercorrere il canto che le Muse ispirano a Socrate, la decadenza della *Καλλίπολις*, e osservare il ruolo che la sete di χρήματα gioca all'interno di tale processo, pagine che non è improbabile l'autore dell'*Erissia* abbia in mente nella sua indagine sul πλουτεῖν.

Fin dalla prima μετάβασις il ruolo giocato dai χρήματα è centrale: la privatizzazione che porta all'istituzione della timocrazia è il compromesso che trova la πόλις tra la resistenza del χρυσοῦν e ἀργουροῦν γένος e la ribellione dei due γένη inferiori spinti dal χρηματισμός (547b2-c5); la sete di ricchezze e di possessi (terra, case, oro e argento: 547b3-4) è da subito introdotta come uno dei principali motori della στάσις, coerentemente con il quadro del libro secondo, e con il *Fedone*. I governanti della πόλις timocratica saranno mossi da un violento desiderio per i χρήματα, pur ὑπὸ σκότου, con la creazione dei forzieri privati (548a5-b3)¹²⁷, appetito che non può che sfociare, con il rivolgimento della τιμή alla sola ricchezza materiale, nella terza πόλις, ἐν ἧ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς (550c11-d1)¹²⁸. La città oligarchica è interamente fondata sul culto dei χρήματα: nel descriverla, Socrate tematizza il problema che sarà dell'autore dell'*Erissia*, il rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος, e giunge ad una conclusione netta, affidata all'intransigente similitudine della bilancia (550e6-9):

«ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου, ἀεὶ τοῦναντίον ῥέποντε;»
«καὶ μάλ'», ἔφη.

«Non è forse l'opposizione fra la virtù e la ricchezza come quella di due pesi posti sui piatti di una bilancia, che tendono sempre a farla inclinare in sensi contrari?»
«E di molto», disse¹²⁹.

La posizione che in questo snodo fondamentale della *Repubblica* Socrate sostiene, ponendo al centro e in maniera esplicita il rapporto tra ricchezza e virtù, è quella di un'incompatibilità forte tra i due elementi¹³⁰, che viene ribadita nelle parole successive. La venerazione del πλοῦτος è fonte di ἀμαρτήματα (551b8-9), si allontana dall'ὀρθότης garantita dalla virtù, impedendo che alla guida della città vi siano uomini ἀγαθοί, siccome (551a1-2):

τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμωτέρα ἀρετὴ τε καὶ οἱ ἀγαθοί.

«Se in una città si venerano la ricchezza e i ricchi, si apprezzano di meno la virtù e gli uomini buoni.»¹³¹

¹²⁶ Il ruolo del πλοῦτος nella degenerazione della πόλις è sottolineato, tra gli altri, da FUKS 1984, 84-99; HELMER 2010, 110-21; SCHRIEFL 2013, 194-8 e HELMER 2016, 210-3. Sul gioco metaforico tra πόλις e ψυχή nella sezione restano fondamentali le pagine di FERRARI [G.] 2003, 65-82 (cfr. anche BLÖSSNER 2007, 360-84).

¹²⁷ Sul problematico rapporto tra la descrizione della timocrazia e il giudizio politico di Platone su Sparta si veda ora lo studio di DE BRASI 2013, 128-53.

¹²⁸ Per la dinamica della continuità, incentrata sul θυμός e sulla perversione della τιμή omerica, cfr. RENAUT 2013^b, 183-5. Centrale è ancora il possesso privato di ricchezze, il ταμειῖον che da celato diviene oggetto di ζῆλος (550d7-e3); cfr. BERTELLI 2005, 364-50 e 2013, 273-6.

¹²⁹ Traduzione da VEGETTI 2006.

¹³⁰ Cfr. SCHRIEFL 2013, 212-5 e già SCHAPS 2003, 145-6.

¹³¹ Traduzione da VEGETTI 2006, leggermente modificata. Non manca chi ha dato del passo un'interpretazione più restrittiva, nel senso della pura contrapposizione con l'ordine precedente, ossia quello timocratico, sottolineando come l'ἀρετή formalmente non sia chiamata in causa da Socrate come principio per nessuno degli ordinamenti politici (cfr. BENARDETE 1989, 194-8), ma si può obiettare che la figura del φιλόσοφος introduce la dedizione all'ἀρετή nella forma della σοφία; peraltro già nel mutamento verso il regime timocratico il πλουτεῖν ha, come abbiamo visto, un ruolo importante, e la distinzione tra χρήματα e ἀρετή è introdotta in primo luogo per mostrare la divergenza dei due gruppi che si formano nel seno della πόλις (547b2-c4); cfr. LONG [A. G.] 2013, 148-9.

Allo stesso modo, l'uomo oligarchico sarà colui che si trova a considerare i χρήματα oggetti di massima importanza (περὶ πλείστου ποιεῖσθαι: 554a2-3). Adimanto ancora riassume, portando in parallelo la città e l'uomo oligarchici: χρήματα γούν μάλιστα ἔντιμα τῆ τε πόλει καὶ παρὰ τῷ τοιούτῳ (554b2-3). Una polarità, quindi, quella tra ἀρετή e πλοῦτος che il Socrate dell'ottavo libro della *Repubblica* vede come irrisolta e insolubile.

Se nelle *Leggi* la critica individua giustamente una posizione più moderata¹³², persiste una concezione simile anche nelle parole dell'Ateniense. Nel libro quinto, in particolare, si trova una presentazione paradigmatica del rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή, con la precisa indicazione che il discorso si riferisce alla ricchezza intesa secondo la definizione vulgata. Se già fin dall'inizio del libro la relazione tra ricchezza e virtù è tematizzata, con la considerazione che πᾶς γὰρ ὁ τ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιός (728a4-5), è nelle pagine centrali del libro che il problema è affrontato a fondo, con l'introduzione del νόμος che vieta ai cittadini di possedere oro e argento in privato, che vieta il ταμιεῖον (741e7-744a7)¹³³. Il compito del nomoteta, spiega qui l'Ateniense, non è quello di rendere la città più ricca di oro e d'argento, ma ὡς ἀρίστην e ὡς εὐδαιμονεστάτην (742d3-7), tenendo fermi una serie di principi tra cui spicca l'inconciliabilità di ricchezza e virtù (742e4-743a4):

σχεδὸν μὲν γὰρ εὐδαιμόνας ἅμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίνεσθαι – τοῦτο μὲν οὖν βούλοιστ' ἄν – πλουσίους δ' αὖ σφόδρα καὶ ἀγαθοὺς ἀδύνατον, οὐς γε δὴ πλουσίους οἱ πολλοὶ καταλέγουσι· λέγουσιν δὲ τοὺς κεκτημένους ἐν ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων πλείστου νομίματος ἄξια κτήματα, ἃ καὶ κακός τις κεκτητ' ἄν. εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, οὐκ ἂν ἔγωγε αὐτοῖς ποτε συγχωροίην τὸν πλούσιον εὐδαιμόνα τῆ ἀληθείᾳ γίνεσθαι μὴ καὶ ἀγαθὸν ὄντα· ἀγαθὸν δὲ ὄντα διαφόρως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον.

«Infatti, per così dire, è necessario essere al contempo felici e virtuosi – e questo dunque il legislatore dovrebbe volere – mentre è impossibile essere al contempo molto ricchi e onesti, almeno per quelli che i più annoverano come ricchi. Chiamano ricchi coloro che, pochi tra gli uomini, possiedono ricchezze di grandissimo valore, che anche un malvagio potrebbe possedere¹³⁴. Se la situazione sta così, io non potrei mai concordare con loro sul fatto che il ricco è in verità felice anche se non è onesto; è impossibile che chi è in sommo grado retto sia anche in sommo grado ricco.»¹³⁵

Il gruppo di quelli che i πολλοί catalogano tra i più ricchi corrisponde inevitabilmente, ci dice l'Ateniense, al gruppo dei disonesti. Il motivo è esposto poco di seguito: il guadagno che si può ottenere da un'attività illecita è superiore a quello che si ha agendo dentro i confini della legge e ne deriva che la somma ricchezza è caratteristica di chi opera illecitamente (743a5-b3). Ne consegue che è corretto il λόγος secondo cui οὐκ εἰσὶν οἱ παμπλούσιοι ἀγαθοί, εἰ δὲ μὴ ἀγαθοί, οὐδὲ εὐδαιμόνες (743c3-4)¹³⁶. Non a caso, dopo aver riformulato la legge contro il possesso di

¹³² Cfr. DANZIG, SCHAPS 2001, ma ora anche SCHRIEFL 2013, 258-61 e FÖLLINGER 2016, 239-43.

¹³³ Già intende il passo come un'estremizzazione degli argomenti nell'ottavo della *Repubblica* SCHAPS 2003, 146-7. Per una contestualizzazione storica della proposta legislativa di Platone restano preziose le pagine di MORROW 1993², 138-48; sul progetto economico delle *Leggi* si vedano ora le pagine di FÖLLINGER 2016, 127-50.

¹³⁴ Questa l'interpretazione più diffusa, e sicuramente più corretta dal punto di vista grammaticale, del nesso ἃ καὶ κακός τις κεκτητ' ἄν (cfr. SCHÖPSDAU 2003, 327, che richiama paralleli importanti in Teognide e Solone); vorrebbe leggere diversamente ENGLAND 1921, 528, che intende «and that is just what a bad man would be likely to acquire» con καὶ epesegetico. Ma la soluzione è linguisticamente meno plausibile, e peraltro non c'è alcun motivo di calcare ancora la mano sull'accostamento di κακία e πλοῦτος, ribadito (e motivato) poco sotto; la relativa intende soltanto mostrare che non è possibile il possesso di beni preziosi sia interpretabile come segnale di ἀρετή, anzi tutt'altro.

¹³⁵ Traduzione da FERRARI, POLI 2005.

¹³⁶ Vorrebbe leggere in maniera più moderata il passo delle leggi HELMER 2010, 101-2, nel segno di un principio per cui «la richesse n'est pas incompatible avec la vertu et la philosophie». Se da una parte è vero che la critica di Platone è rivolta ai παμπλούσιοι e non ai πλούσιοι in generale, i toni dell'esposizione dell'Ateniense restano duri e propongono un quadro in cui ἀρετή e πλοῦτος prendono due strade opposte; un lettore già antico delle *Leggi* certo

oro e argento, l'Ateniese torna a enumerare le tre categorie degli ἀγαθά (743e3-6). Altrove nelle *Leggi* la condanna del πλοῦτος ritorna con toni non meno accesi: l'amore per la ricchezza è descritto nei suoi rovinosi effetti dall'Ateniese (VIII 831e4-832a2), tuttavia presto accusato da Clinia di κολάζειν τὸ τοιοῦτον ἦθος μᾶλλον τοῦ δέοντος (832b5-6)¹³⁷. Ma quello che colpisce, nel λόγος del quinto libro, è l'accento sul πλοῦτος concepito dai πολλοί, che presuppone una diversa, più esatta definizione di πλοῦτος contrapposta alla vulgata, e che si può ricostruire dalle parole su πενία, pronunciate poco prima nel dialogo (736e2-4): πενίαν ἡγουμένους εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπληστίαν πλείω¹³⁸. Questa compresenza di due possibili definizioni di πλουτεῖν, di cui l'una è conciliabile con l'ἀρετή e l'altra inevitabilmente da essa disgiunta, ha fornito probabilmente all'autore dell'*Erissia* lo spunto per l'impostazione della ricerca sulla ricchezza: del πλοῦτος vulgato l'Ateniese fornisce peraltro già un'identificazione, nel segno del possesso di πλείστου νομίσματος ἄξια κτήματα. Limitando al valore misurabile per mezzo del νόμισμα il concetto di ricchezza, ci dice Platone, esso diviene incompatibile con la virtù. Non deve sorprendere che sia la stessa conclusione cui giunge, partendo dalla stessa definizione di πλουτεῖν, l'autore dell'*Erissia*.

La trattazione che questi trova alle sue spalle, nelle pagine della *Repubblica* e delle *Leggi*, offre una svalutazione totale del πλοῦτος vulgato, che essendo inconciliabile con l'ἀρετή non può che essere un κακόν¹³⁹. Questo punto pone l'autore di fronte ad un problema ben più serio, ossia come conciliare una simile valutazione con la dottrina socratica, e poi platonica, dell'ὀρθή χρῆσις.

III.2 L'ὀρθή χρῆσις e la qualità del πλουτεῖν

In parallelo con la ricerca sul χρήσιμον, in un sapiente gioco di incastri argomentativi, l'autore dell'*Erissia* indaga il rapporto dei χρήματα con la χρῆσις e, quindi, con l'azione che sfrutta il χρήσιμον ai fini di un'ἐργασία. Il legame tra le due vie della ricerca è esplicitato da Socrate al momento del richiamo di Crizia, richiamo che fa tornare al centro del dialogo la posizione che le parole di Prodicò avevano fatto risuonare nel Liceo. Ma il principio sotteso alla convinzione che sia Crizia sia Prodicò appoggiano è, in verità, un tema ricorrente della letteratura socratica, presente anche nei dialoghi di Platone: si tratta infatti dell'ὀρθή χρῆσις, il «corretto uso», che conferisce positività all'oggetto sulla base del possesso di una conoscenza da parte dell'utente.

Il problema dell'ὀρθή χρῆσις non è sollevato per caso: nella letteratura socratica esso è indissolubilmente legato agli altri tasselli che l'autore dell'*Erissia* trova alle spalle della propria riflessione, ossia la classificazione degli ἀγαθά e il problema della sufficienza della virtù-σοφία per l'εὐδαιμονία. Non a caso, in Platone l'ὀρθή χρῆσις giunge, nella voce di Socrate, in passi che coinvolgono queste tematiche, a partire dal primo protrettico dell'*Eutidemo*, che abbiamo già visto essere uno dei punti di riferimento principali per la ricerca sul πλοῦτος nell'*Erissia*. Il principio che garantisce la supremazia della σοφία sugli altri beni, dice Socrate di fronte a Clinia

poteva caricare questo passo di un valore più generale: la conclusione dell'*Erissia*, comunque, riguarda allo stesso modo i πλουσιώτατοι.

¹³⁷ Nel libro VIII la trattazione della φιλοχρηματία si arricchisce di un altro aspetto che la rende incompatibile alla φιλοσοφία e, in generale, all'εὐδαιμονία, ovvero la sua tendenza a sottrarre ai cittadini la σχολή: per questo fattore, che ancora una volta richiama la πολυπραγμοσύνη degli oligarchi nella *Repubblica*, cfr. MOUZE 2005, 231-42.

¹³⁸ Si veda già RITTER 1896, 148 ma anche ENGLAND 1921, 528 e SCHÖPSDAU 2003, 327 (che pone poi l'accento sulla distinzione tra πλοῦτος cieco e il πλοῦτος di vista acuta citato tra gli ἀγαθά a I 631e4 e indissolubilmente legato alla φρόνησις); sul passo cfr. anche SAUNDERS 2001, 80-2. I tratti di questo πλοῦτος genuino, indicato nella sufficienza dei possessi rispetto ai (pochi) bisogni e al legame con la saggezza, sono del tutto simili alla condizione che per sé cerca il σοφός nell'*Erissia*. Che la menzione di un πλοῦτος definito dai πολλοί richiami per contrasto la ricchezza dell'anima è osservato da MÜLLER 1951, 122-3, che cita la preghiera del *Fedro*, pur considerando questa allusione dell'Ateniese un «überflüssiger Hinweis».

¹³⁹ Si comprende come SCHAPS 2003, 145, commentando i passi di *Repubblica* e *Leggi* giunga alla conclusione nello specifico un poco affrettata che «for Plato, it would seem, money is simply bad». Certo è una conclusione che l'autore dell'*Erissia*, leggendo gli stessi passi, sembra condividere.

e ai fratelli eristi, è proprio nella capacità di usarli correttamente: solo il possessore della σοφία è in verità in grado di trasformarli in beni, attraverso il retto uso. Non sarà ozioso, visto il debito che l'autore del nostro dialogo mostra verso queste pagine, ripercorrere il discorso di Socrate e l'introduzione dell'ὀρθὴ χρῆσις nel primo protrettico¹⁴⁰. L'avvicinamento di Socrate al motivo è graduale. In primo luogo si indaga se gli ἀγαθά, per essere tali, debbano o no giovare (ὠφελεῖν): la risposta di Clinia è onvia e positiva (280b6-7). Ma tale giovamento può avere luogo soltanto attraverso l'uso, non è sufficiente la semplice κτήσις (280b7-d7); né tuttavia, ancora, basta τό τε κεκτηῖσθαι τὰγαθὰ καὶ τὸ χρῆσθαι αὐτοῖς (280e2): dal momento che degli oggetti ci si può servire bene e male, soltanto l'ὀρθὴ χρῆσις può portare all'εὐδαιμονία e all'εὐπράττειν, mentre l'uso scorretto, al contrario, può arrecare danno, tanto che sarebbe meglio per l'uomo che non è in grado di usare rettamente le cose non possederle affatto (280e4-281d2). La conclusione di Socrate e Clinia è quindi che la bontà degli ἀγαθά dipenda dal loro retto uso, che a sua volta è garantito soltanto dalla presenza della σοφία e della φρόνησις (281d2-e1):

ἐν κεφαλαίῳ δ', ἔφην, ὦ Κλεινία, κινδυνεύει σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι, οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ [εἶναι]¹⁴¹, ἀλλ' ὡς ἔοικεν ᾧδ' ἔχει· ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων, ὅσῳ δυνατώτερα ὑπηρετεῖν τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι, ἐὰν δὲ φρόνησις τε καὶ σοφία, μείζω ἀγαθὰ, αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι.

«Riassumendo, Clinia», dissi, «è probabile che di tutte quelle cose che prima dicevamo beni non si debba parlare come se per natura fossero beni in sé e per sé, ma, a quanto sembra, la cosa sta così: se le guida l'ignoranza, sono mali superiori ai loro contrari, quanto più possono render servizi alla loro cattiva guida; se, invece, le guida l'intelligenza e la sapienza, sono beni superiori, ma in sé e per sé nessuna di esse vale qualcosa.»¹⁴²

Gli ἀγαθά che Socrate ha enumerato corrispondono a quelli della tripartizione canonica che già abbiamo osservato: tra di essi, quindi, il πλουτεῖν (279a7), ma anche l'ὑγιαίνειν, il καλὸν εἶναι e le altre qualità del corpo (279a8-b2), nonché addirittura le ἀρεταί, con l'esclusione della σοφία (τὸ σῶφρονά τε εἶναι καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον: 297b5). Non un quadro diverso si legge nel *Menone*¹⁴³, dialogo in cui il problema è trattato in maniera più sintetica ma altrettanto incisiva, in margine allo sforzo di definizione dell'ἀρετή quale forma di sapere. Socrate prende le mosse dall'identificazione di ἀρετή e ἀγαθόν, e ancora ripresenta la scala degli ἀγαθά, per mostrare a Menone che soltanto l'ὀρθὴ χρῆσις rende ὠφέλιμα cose quali l'ὑγεία, l'ἰσχύς, il κάλλος e il πλοῦτος (88a3-5):

ΣΩ. σκόπει δὴ, ὅταν τί ἐκάστου τούτων ἡγήται, ὠφελεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅταν τί, βλάπτει; ἄρ' οὐχ ὅταν μὲν ὀρθὴ χρῆσις, ὠφελεῖ, ὅταν δὲ μή, βλάπτει;
ΜΕΝ. πάνυ γε.

¹⁴⁰ Un'analisi più dettagliata, nel rapporto con il secondo protrettico (288d-293a), si può leggere in NICKEL 2012, 73-82. Individua un elemento di disturbo nella presenza dell'εὐτυχία, che tradisce l'orientamento socratico della sezione per avvicinarsi alla concezione etica agonistica degli eristi NARCY 1984, 106-15; ma anche questo motivo si può ricondurre ad un quadro etico accettabile per Socrate, per Platone: cfr. TARRANT 1995, 15-7.

¹⁴¹ εἶναι è trasmesso solo dalla seconda famiglia, ossia dal codice T (*Marc. Gr. app. class.* IV.1), in accordo con la tradizione indiretta di Giamblico (*Protr.* 26, 10 Pistelli), da cui la scelta di Schanz di espungere, poi seguita dagli editori più recenti. La costruzione di per sé non crea problemi e trova paralleli in Platone (*Lg.* IV 723d1-2; IX 870b5, peraltro in contesto simile, con l'enumerazione dei tre generi di ἀγαθά); cfr. GIFFORD 1905, 25.

¹⁴² Traduzione da CAMBIANO 1970.

¹⁴³ Cfr. per la formulazione del *Menone* già NICKEL 2012, 82-5. Il legame tra *Menone*, *Eutidemo* e *Erissia* è ancora acquisizione solida della critica: cfr. già SOUILHÉ 1930, 84-5.

SO. «Sta attento: che cosa governa ciascuna di queste cose quando è utile e che cosa quando risulta dannosa? Non accade che quando governa un uso corretto è utile, mentre quando non governa un uso corretto risulta dannosa?»

MEN. «Certamente.»¹⁴⁴

Lo stesso, prosegue Socrate, accade anche per i beni κατὰ τὴν ψυχὴν¹⁴⁵, vale a dire le virtù (esclusa la σοφία-φρόνησις)¹⁴⁶: esse sono veri beni soltanto quando sono usate bene, secondo un metro garantito da una conoscenza (ἐπιστήμη), che presto viene definita φρόνησις (88c2)¹⁴⁷; con una forma di φρόνησις, infine, è identificata l'ἀρετή (88c4-d3).

Queste, dunque, le trattazioni più distese in Platone dell'ὀρθὴ χρῆσις, principio per il quale la critica individua un'ascendenza nell'etica di Socrate, principio la cui origine è inserita dalla critica nel fertile contesto intellettuale del quinto secolo, tra cultura sofistica e specializzazione dei saperi¹⁴⁸. Il χρῆσθαι e il καλῶς χρῆσθαι sono indagati, ancora nella cerchia socratica, anche da Antistene, ancora una volta in relazione alla φρόνησις¹⁴⁹: se è ad Antistene che va riportato

¹⁴⁴ Traduzione da FERRARI 2016.

¹⁴⁵ Qui la traduzione di FERRARI 2016, 239, appare difettosa: Socrate non dice «dobbiamo allora indagare queste cose a proposito dell'anima», ma ἔτι τοίνυν καὶ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν σκεψώμεθα, che significa «quindi, ancora, indaghiamo le cose relative all'anima (letteralmente "secondo l'anima")», in cui τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν corrisponde ai beni περὶ τὴν ψυχὴν di *Lg.* III 697b2-6. Meglio quindi CAMBIANO 1970, 503 («esaminiamo anche le cose pertinenti all'anima»), e CANTO-SPERBER 1991, 176 («qu'en est-il des réalités qui relèvent de l'âme?»); ancora più chiara nel contesto la resa di BONAZZI 2010^b, 91: «i beni che riguardano l'anima».

¹⁴⁶ Per il problema terminologico nel *Menone*, con l'intreccio di ἐπιστήμη e φρόνησις, utile quadro di riferimento in FERRARI 2016, 240-1 n. 168; la trazione semantica del lessico relativo gnoseologico è indagata da KLEIN 1965, 212-8. L'assenza della σοφία-φρόνησις tra i beni dell'anima è finalizzata ovviamente all'isolamento di questa virtù come ἀρετή-guida per la χρῆσις: cfr. CANTO-SPERBER 1991, 288 n. 205.

¹⁴⁷ La scelta dell'ἀνδρεία come primo esempio rispecchia la ricerca nel *Lachete*, ma al tempo stesso si spiega per la sua immediatezza didattica: i danni portati da un cattivo uso dell'ἀνδρεία sono certo i più visibili e la questione è già centrale nel *Protagora*. Per un'analisi dei problemi che la posizione del *Menone* propone, nel rapporto tra la φρόνησις e le altre ἀρεταί, si veda ora SCOTT 2006, 145-57.

¹⁴⁸ Altri esempi del rapporto tra κτήσις e χρῆσις in Platone sono portati da NICKEL 2012, 85-102; per il πλοῦτος un valore intrinseco è negato da Cefalo nel primo libro della *Repubblica* (I 331a9-b1: πρὸς δὴ τοῦτ' ἔγωγε τίθημι τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πλείστου ἀξίαν εἶναι οὐ τι παντὶ ἀνδρὶ ἀλλὰ τῷ ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ), ma il paradigma che Cefalo porta sulle proprie spalle è insufficiente: cfr. CAMPESE 1998, 138-94 (per una difesa, proprio incentrata sul motivo del τρόπος, si veda ora EMLYN-JONES 2007, 13-5). Per la centralità dello sviluppo del concetto di ὀρθὴ χρῆσις nella sofistica e nella medicina antica, resta ineludibile il contributo di GNILKA 1984, 29-43 (per Gorgia si veda anche NICKEL 2012, 27-9, mentre sul cosiddetto *Anonymus lamblichi* si segnala il recente contributo di GAVRAY 2016). All'analisi di Glinka si può aggiungere, come osservano già BÉNATOUIL 2007, 11 n. 4 e NICKEL 2012, 59-61, che l'importanza dell'uso dei beni è tematizzata già nell'αἶνος sull'avarò raccontato da Antifonte (87 B 54 DK = Stob. III 16, 30), in cui il φιλάργυρος cui hanno rubato i propri risparmi nascosti è detto non perdere nulla, visto che di quel danaro non avrebbe comunque fatto uso. Morale è che ὅτω γάρ τις μὴ ἐχρήσατο μηδὲ χρήσεται, ὄντος ἢ μὴ ὄντος αὐτῷ οὐδὲν οὔτε πλέον οὔτε ἔλασσον βλάπτεται: sul frammento si veda ora BONAZZI 2016, 53-6; un legame con la trattazione di Socrate nell'*Eutidemo* indica PENDRICK 2002, 396. La centralità del motivo della χρῆσις nella tradizione socratica è mostrata anche dalla presenza probabile nel *Callia* di Eschine (cfr. *supra* pp. 25-7; sempre in rapporto al πλουτεῖν, nonché dall'importanza della χρῆσις nell'etica di Aristippo, in cui si riscontra, per così dire, una *tourne* edonistica del principio che troviamo nell'*Eutidemo*, ma ancora nel segno della φρόνησις: cfr. HOURCADE 2008, 229-32; LAMPE 2015^a, 73-6. In particolare, per i χρήματα il buon uso corrisponde nel totale rifiuto del risparmio: cfr. TEISSERENC 2016, 34-8. L'importanza della χρῆσις torna nel modello di protrettico proposto da Clitofonte nel *Clitofonte* (407e8-b5: cfr. SLINGS 1999, 113-24) e nel protrettico attribuito a Socrate nell'orazione *Sull'esilio* di Dione di Prusa (XIII 14-28 = *SSR* V A 208 = t. 208 Prince), sulla cui assegnazione ad Antistene la critica si divide (un quadro in PRINCE 2015, 704-5), ma che certo conferma la fortuna del motivo nel suo legame con Socrate e con la tradizione socratica. Ancora dello stesso principio dà una rilettura Aristotele, collocando il problema nello schema di δύναμις e ἐνέργεια: si ricorderà qui la sintetica osservazione nel primo libro della *Reticorica*, per cui ὅλως δὲ τὸ πλουτεῖν ἐστὶν ἐν τῷ χρῆσθαι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ κεκτηῖσθαι καὶ γὰρ ἡ ἐνέργειά ἐστι τῶν τοιούτων καὶ ἡ χρῆσις πλοῦτος (1361a23-24); cfr. NICKEL 2012, 103-33.

¹⁴⁹ Per il ruolo centrale della φρόνησις quale criterio per l'uso delle cose umane nell'*Eracle* di Antistene, si veda BRANCACCI 2008; un'utile sintesi dell'etica di Antistene nel suo rapporto con la tradizione socratica si trova in BRANCACCI 2015. In particolare, la concezione dell'ὀρθὴ χρῆσις traspare da numerosi frammenti di Antistene, per l'uso del λόγος (*SSR* V A 187 = *Schol. in Od.* a1, 11, p. 7, 5-9, 39 Pontani), per le φαντασίαι (t. 34E Prince = *SSR*

il lungo dialogo definitorio tra Socrate e Eutidemo riportato nei *Memorabili* di Senofonte (IV 6, 2-11)¹⁵⁰, colpisce nel passo la ricerca minuziosa sul rapporto tra ὠφέλιμον, καλόν e χρήσιμον, sia pure nell'intricato procedimento dialettico tramite cui Socrate passa in rassegna le ἀρεταί in un ordine apparentemente arbitrario, intrecciando le loro definizioni alla luce di un ἀγαθόν che appare tale soltanto nel rapporto con l'uso appropriato.

Se la formulazione antistenica ci riporta, nonostante la possibilità di una rielaborazione da parte di Senofonte¹⁵¹, alle coordinate del problema impostate nella tradizione socratica già alle spalle dell'*Eutidemo* (da cui il passo dei *Memorabili* eredita la maschera dell'interlocutore di Socrate)¹⁵², uno sviluppo di notevole interesse si legge, come abbiamo già anticipato, nel primo capitolo dell'*Economico* di Senofonte. Il rapporto che l'autore dell'*Erissia* intrattiene con le pagine dell'*Economico* è già stato in parte illustrato per l'associazione dei χρήματα ai χρήσιμα. Nelle parole di Socrate e Critobulo, tuttavia, il termine che ritorna è ὠφέλιμον (1, 7: σὺ δ' ἔοικας τὰ ἐκάστῳ ὠφέλιμα κτήματα καλεῖν): non ci si può quindi contentare, per definire i χρήσιμα, di una χρήσις, ma la ricerca deve inevitabilmente indagare le modalità della χρήσις corretta. Il problema è subito introdotto da Socrate con l'esempio del cavallo, che torna varie volte nell'*Erissia*¹⁵³, della terra, delle greggi (1, 8-9), tra i χρήσιμα e le parti dell'οἶκος secondo la concezione tradizionale, ma si estende a tutti gli oggetti, compresi strumenti musicali (gli αὐλοί: 1, 9-12), e anche alle persone (come le etere, gli amici, addirittura i nemici: 1, 13-15), e infine all'ἀργύριον (1, 13-14), di cui bisogna sapersi servire perché sia annoverabile tra i χρήσιμα¹⁵⁴. Nelle pagine di Senofonte, quindi, una costellazione di elementi che l'autore dell'*Erissia* deve e vuole considerare per il trattamento dei χρήσιμα: la dipendenza è ancora una volta palese.

Ma se un confronto con il principio dell'uso corretto è, per l'autore del dialogo, ineludibile nella trattazione della ricchezza e del rapporto con la σοφία/φρόνησις, che all'ὀρθή χρήσις si associa, tuttavia, il trattamento del tema appare, nel confronto con la tradizione che precede, del tutto originale. Lo spunto di partenza è la necessità di inquadrare il πλουτεῖν quale ἀγαθόν o κακόν: infatti, la scala che Socrate ha costruito con Erasistrato non riguardava gli ἀγαθά, ma i costituenti del πλουτεῖν. Sulla natura della ricchezza, lamenta Erissia, non si è ancora detto, ed è su questo che dovrebbe incentrarsi un λόγος περὶ πλούτου (395c5-d7): il problema è quasi un'osservazione di genere letterario, una rimostranza per l'assenza di un tassello fondamentale, ovvero la considerazione sul valore di ἀγαθόν del πλουτεῖν. La soluzione che Erissia propone è, tuttavia, nel contesto dell'elaborazione socratica, nel genere stesso del dialogo, palesemente

v B 22 = Epict. *Diss.* III 24, 67-69), per gli ὀνόματα e per il vino, come mostrano i titoli περὶ ὀνομάτων χρήσεως e περὶ οἴνου χρήσεως: SSR V A 41, rr.38 e 63 = D.L. VI 17, r. 199 e 18, r. 224 Dorandi; cfr. PRINCE 2015, 606-7. Si è già menzionato nella nota precedente il lungo protrettico in Dione di Prusa (XIII 14-28) che parte della critica attribuisce proprio ad Antistene.

¹⁵⁰ Così BRANCACCI 1990, 119-38, che individua nel procedimento definitorio l'andamento testimoniato dalle fonti per la ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων (SSR V A 160 = Epict. *Diss.* I 17, 12); cfr. anche BÉNATOUIL 2007, 219-20.

¹⁵¹ Sottolinea la continuità con altre sezioni dei *Memorabili*, per la struttura del passo e la discussione del rapporto tra χρήσις e δύναμις, Louis A. Dorion in BANDINI, DORION 2011^b, 196-7 nn. 2-3 e 198 n. 3. Indaga nel passo la dinamica del τί ἐστὶ socratico come declinato negli scritti di Senofonte già lo studio di STAVRU 2008, 142-57; la presenza dell'ἀνδρεία come esempio canonico di ἀρετή può essere imputata alla particolare adattabilità di questa virtù al contesto argomentativo (laddove la δικαιοσύνη, per esempio, avrebbe potuto entrare meno agevolmente nel paradigma della χρήσις corretta, come ricorda peraltro Callia in X. *Symp.* 3, 3-4): del resto la stessa strategia abbiamo visto all'opera nel *Menone*. All'intenzionale sospensione della ricerca pensa invece GRAY 1998, 19-23, che vede Senofonte in dialogo con il *Protagora* di Platone.

¹⁵² Cfr. DORION 2013, 125-6.

¹⁵³ Il paradigma dell'ἵππασία (o ἵππική) è particolarmente caro all'autore dell'*Erissia*: cfr. n. a 396a2-b2. L'esempio comune è notato già da NATALI 2001, 278, che parla di «exemples identiques» (un singolare sarebbe più preciso).

¹⁵⁴ Tutta la sezione è interpretata come una risposta al protrettico dell'*Eutidemo* da WATERFIELD 2004, 101-2, in una logica di riduzione del valore della χρήσις dalla definizione degli ἀγαθά ai χρήσιμα: anche in questo il testo di Senofonte può aver influenzato la trattazione dell'*Erissia*. In particolare la difficoltà nel considerare l'ἀργύριον nell'ambito dei χρήσιμα è uno dei nodi della discussione tra Socrate e Erissia nella seconda parte del nostro dialogo, ma in ciò l'argomento sull'ὀρθή χρήσις rientra soltanto marginalmente nella strategia di Socrate, che si serve piuttosto della definizione di χρήσιμον quale sviluppata nel cosiddetto λογίδιον, cfr. *infra* 101-13.

insoddisfacente. Ritenere il *πλουτεῖν* un *ἀγαθόν* di per sé rimanda alla tradizione che non tiene conto del magistero socratico, della filosofia di Platone, la tradizione popolare che si specchia nello *σκόλιον* del *Gorgia*, un richiamo ai *πολλοί* che Erissia trasforma nei *πάντες*; *καὶ οὐδένα γε οἶμαι εἶναι ὅστις ἂν οὐχ ὁμολογήσειεν ταῦτα* (395e9-10). Ad un'affermazione simile già nei dialoghi di Platone potrebbe rispondere Socrate, con un *ἔλεγχος*. Ma l'autore dell'*Erissia* ha qui un compito difficile e adotta una strategia più sottile: il principio socratico, insieme alle parole del primo protrettico dell'*Eutidemo*, non è affidato a Socrate, bensì a un suo allievo non certo al di sopra di ogni sospetto: Crizia.

III.2.a. Il *καλὸς καὶ ἀγαθός* e il buon uso dei *χρήματα*

L'intervento di Crizia non è del tutto inatteso: alla considerazione che il *πλουτεῖν* sia un bene il lettore immediatamente reagisce. Il gioco dell'autore è far coincidere questa reazione con una battuta di Crizia, ossia del personaggio più ingombrante del dialogo: l'allievo tiranno di Socrate, il vero nodo problematico dell'*Erissia*, che come un *λίθον* resterà fermo sulle proprie posizioni fino all'ultimo. Le parole di Crizia, come abbiamo già anticipato, espandono le considerazioni di Socrate nell'*Eutidemo*, illustrano due esempi di cattivo uso del *πλουτεῖν* per mostrare che se la ricchezza in certi casi è un male, non può essere in sé un *ἀγαθόν*¹⁵⁵. I due esempi chiamati in causa da Crizia, quelli dell'*ἄδικος* e dell'*ἀκρατής*, trovano continuità nella tradizione protrettica e sono perfettamente inquadrabili nel contesto dell'etica socratica: l'ombra di Crizia, tuttavia, si staglia nel *ποιῆσαι ὁμολογεῖν*, con lo spettro della costrizione, sia pure nell'ambito verbale. In più, ci suggerisce l'autore, la tesi che Crizia prende in prestito dall'*Eutidemo*, dalle parole di Socrate, suo maestro, rischia una deriva fortemente arbitraria. Se, come esporrà Prodicò, che da Socrate è presentato in perfetta adesione con la tesi di Crizia, è il *καλὸς καὶ ἀγαθός* a conoscere il modo per servirsi correttamente dei *χρήματα*, il problema si dovrebbe spostare sull'identità di questo tipo d'uomo, una qualità che Crizia, pur soltanto nel contrasto con gli esempi deteriori di *μοχθηροί*, rivendica a sé. Ma il principio dell'uso, nello stabilire un legame sostanziale tra il soggetto e l'oggetto porta anche sulla discussione l'inquietante ombra del relativismo.

III.2.a.a. *L'ὀρθὴ χρῆσις e lo spettro del relativismo: Crizia e Prodicò*

La sconfitta rovinosa che Crizia infligge a Erissia conferma che valutare il *πλουτεῖν* un bene di per sé è impossibile. Gli argomenti che Crizia usa costituiscono una lunga glossa alle parole di Socrate nell'*Eutidemo* (281b6-c4):

«ἄρά γε ἂν ὄναιτο ἄνθρωπος πολλὰ κεκτημένος καὶ πολλὰ πράττων νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον ὀλίγα νοῦν ἔχων; ὧδε δὲ σκόπει· ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι, ἐλάττω δὲ ἀμαρτάνων ἦττον ἂν κακῶς πράττοι, ἦττον δὲ κακῶς πράττων ἄθλιος ἦττον ἂν εἴη;»

«πάνυ γ'», ἔφη.

«πότερον οὖν ἂν μᾶλλον ἐλάττω τις πράττοι πένης ὢν ἢ πλούσιος;»

«πένης», ἔφη.

«Guadagnerebbe un uomo a possedere molte cose e a farne molte senza avere intelletto o piuttosto a possederne e farne poche ma con intelletto? Esamina così: agendo meno non si sbaglia meno e sbagliando meno non si sta meno male, e, stando meno male, non si è meno infelice?»

«Certo», rispose.

«Si può agire meno da povero o da ricco?»

¹⁵⁵ L'argomento è ritenuto formalmente impeccabile, accettato da Socrate e dall'autore dell'*Erissia*: cfr. comm. a 396a1-2. Non è tuttavia preciso dire che Socrate accetti l'argomento di Crizia contro la vulgata rappresentata da Erissia (NATALI 2001, 277-8): l'accettazione si limita alla considerazione che il *πλουτεῖν* non può essere di per sé un *ἀγαθόν*, ma non riguarda la sua natura indifferente o il principio della *χρῆσις*.

«Da povero», rispose¹⁵⁶.

Con gli esempi degli ἄδικοι e degli ἄκρατεῖς, Crizia mette in scena il κακῶς πράττειν che una abbondanza di ricchezze permette a chi sia privo dell'ἀρετή, in particolare di δικαιοσύνη e di σωφροσύνη (o meglio ἐγκράτεια)¹⁵⁷. Tuttavia la confutazione che Crizia porta a termine offre solo il lato negativo del λόγος e non mostra un paradigma di uso consapevole del πλουτεῖν, né identifica esplicitamente il soggetto che, al contrario dell'umanità degradata protagonista del suo quadretto, potrebbe sfruttare il πλουτεῖν per εὖ πράττειν.

Se ciò non accade e se questa illustrazione, condotta tramite la maschera di Prodicò e la sua sconfitta nell'agone dialettico, è presentata dall'autore nella voce di Socrate, è perché il lato positivo dell'argomento, ossia l'individuazione dei buoni utenti per il πλουτεῖν, è problematico e mette a nudo una difficoltà nell'argomento di Crizia, tale da indebolire anche la conclusione raggiunta nel λόγος. Socrate, intervenendo con il racconto dell'ἐπίδειξις nel Liceo, porta, pur indirettamente, nel dialogo il peso dello sfondo teorico generale su cui la posizione di Crizia si può inserire, uno sfondo che crea preoccupazione: la pertinenza di questa estensione è rimarcata da Socrate più volte con l'osservazione che i due λόγοι in questione, quello di Prodicò e quello di Crizia, sono perfettamente accostabili, le due facce di una stessa medaglia: τουτονὶ μὲν τὸν λόγον (397c6)¹⁵⁸. Ma qual è la posizione di Prodicò? Lasciando da parte per il momento i dettagli dell'agone dialettico con il μειράκιον, ricordiamo qui la posizione di partenza di cui il sofista si fa sostenitore nell'esibizione. Egli sostiene che:

a) il πλουτεῖν è un bene per i καλοὶ καὶ ἀγαθοί che sanno come¹⁵⁹ servirsene, un male per i μοχθηροί¹⁶⁰ e ignoranti (397e5-7);

b) lo stesso avviene per tutte le cose (καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα): il loro valore dipende dall'uso, e quindi da chi ne sia il fruitore (397e7-12).

È evidente che declinato in questo modo e con questa estensione, il principio dell'ὀρθὴ χρῆσις viene a coincidere con l'espressione estremista di un relativismo etico che vede un valore nelle cose soltanto in rapporto al soggetto¹⁶¹: questa forma di relativismo non lascia spazio ad alcuna predeterminazione nella potenziale qualità di un oggetto, nel rifiuto di una natura delle cose già definita dal principio, εἴτε κακὰ εἴτε ἀγαθὰ (398b5). Ciò lascia la possibilità per ciascun uomo, ottenuta l'ἀρετή, di rendere ἀγαθὰ i πράγματα per sé e, attraverso l'insegnamento della stessa virtù, anche per gli altri.

¹⁵⁶ Traduzione da CAMBIANO 1970. La connessione dell'argomento di Crizia-Prodicò con le parole dell'*Eutidemo* è ancora una volta ben rimarcata dalla critica: cfr. HEIDEL 1896, 60 n.3; LAURENTI 1969, 22-7.

¹⁵⁷ Per la mancata sovrapposizione di σωφροσύνη e ἐγκράτεια in Platone cfr. DORION 2007. L'accento così forte sull'ἀκρασία è forse un ulteriore tratto che si può far rimontare al Socrate di Senofonte, in cui il tema è centrale.

¹⁵⁸ Cfr. comm. *ad loc.*, a 397e4-5 (ὅσπερ καὶ σὺ νυνδὴ) e a 398e11-12 (ἐπιδείξων ταῦτα ἄπερ σὺ νυνδὴ). L'identità dei due λόγοι si specchia poi nella similitudine giudiziaria (τὴν αὐτὴν μαρτυρίαν: 399b5; ταῦτά: 399c1). Per l'estensione del discorso di Crizia nella voce di Prodicò già lucide le osservazioni di DÖRING 2005, 70-1.

¹⁵⁹ Letteralmente «in quali circostanze» (ὅπου): cfr. comm. a 397e6.

¹⁶⁰ Ancora le parole di Crizia tornano, con la ripresa di μοχθηρός, termine centrale nel dialogo (cfr. n. a 397a5).

¹⁶¹ Il tentativo di leggere nella concezione di Prodicò nell'*Erissia* l'espressione di un relativismo moderato, che per i πράγματα vede un solo uso corretto e rifiuta la possibilità che essi divengano un bene, fondata da KERFERD 1954 sulla distinzione di εἶναι e γίνεσθαι che Socrate propone per l'esegesi di Simonide nel *Protagora* e cui Prodicò dà il proprio assenso (340b4-6), è forzoso nel contesto del dialogo con il μειράκιον. Per una discussione dei singoli problemi che l'interpretazione di Kerferd pone al lettore dell'*Erissia* rinvio al commento: basterà qui osservare che in generale la distinzione tra il relativismo moderato che vede nelle cose una propria natura sempre potenzialmente positiva (o negativa) in riferimento a un preciso utilizzo e un relativismo vero e proprio, che fa dipendere dall'uso di ciascun soggetto la qualità del πρᾶγμα in questione sembra una pura invenzione dello studioso, che non trova riscontro nelle pagine del dialogo a meno di non immaginare in esse un'oscurità voluta, che sarebbe gratuita e del tutto controproducente per la comprensione. Nessuno dei segnali che Kerferd individua per interpretare lo scambio con il μειράκιον in questa direzione proviene, in verità, dal testo dell'*Erissia*, fatta eccezione per l'interpretazione a mio parere errata dell'inserzione narrativa di Socrate a 398b1-2 (cfr. comm. *ad loc.*); l'approccio è viziato dalla presunta possibilità (non discussa nei dettagli) di attribuire il contenuto dell'ἐπίδειξις al Prodicò storico, questione su cui ritorneremo più avanti (cfr. *infra* pp. 184-93).

Lo sfondo di questa considerazione, quindi, porta sul dialogo l'ombra del relativismo che la critica antica, in particolare la tradizione platonica, associa all'*homo mensura* di Protagora¹⁶²: la formula ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι (397e8-10) sembra una chiosa che delimita alla questione di ἀγαθὰ e κακά il principio presente nel ῥῆμα per eccellenza di Protagora, l'apertura dei Καταβάλλοντες λόγοι trasmessaci da Sesto Empirico (80 B 1 DK = S.E. *AM* VII 60): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος¹⁶³. In questo caso il μέτρον riguarda ἀγαθόν e κακόν, certo non un problema da poco in un dialogo in cui la conoscenza del bene e del male è identificata con la σοφία, e in cui la distinzione tra ἀγαθόν e κακόν è sottolineata nella sua importanza anche per un oggetto come il πλουτεῖν. Non è forse un dettaglio fortuito la scelta degli esempi che Socrate arbitro propone al fine di mostrare l'importanza della divergenza su ἀγαθὰ e κακά: non si tratta di una discussione su qualità come peso e colore, ossia di capire se il πλουτεῖν sia bianco o nero, pesante o leggero, ma se sia buono o cattivo (396c6-d2)¹⁶⁴. La menzione degli esempi di bianco, pesante e leggero richiama alla memoria proprio un passo del *Teeteto* in cui il principio dell'*homo mensura* è indagato secondo l'equivalenza di μέτρον e κριτήριον (178b2-7):

ἴθι δὴ, οὕτως ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν ἢ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνω τὰ αὐτὰ λεγόντων· “Πάντων μέτρον ἄνθρωπος ἐστίν,” ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν βαρέων κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα.

«Orsù, interroghiamo in questo modo Protagora o chiunque altro tra coloro che affermano le stesse dottrine: “Di tutte le cose misura è l'uomo”, come sostenete, Protagora, bianche, pesanti, leggere, insomma nessuna delle cose di questo tipo esclusa. Dal momento che possiede in se stesso il criterio relativo ad esse, ritenendo che siano esattamente come le prova, crede anche che siano per lui vere e autentiche»¹⁶⁵.

L'osservazione di Socrate nell'*Erissia*, quindi, sottolineando la differenza tra il campo della δόξα sulle qualità materiali, acquisita tramite l'αἴσθησις, e la conoscenza del bene e del male, di cui è stato sottolineato il ruolo fondamentale per l'εὐδαιμονία, mette forse già in guardia sui pericoli di un'applicazione del relativismo alla questione al momento discussa e in generale alla ricerca sull'etica¹⁶⁶.

Non a caso, la posizione di Prodicco è presentata nella sua natura fortemente problematica: colpisce il giudizio del γυμνασίαρχος, che definisce le parole di Prodicco μοχθηρά (399a4-5). Il nucleo di interesse per Socrate, per il μειράκιον, per l'autore dell'*Erissia*, è l'impossibilità, dato il principio di un relativismo totale coinvolgente tutti i πράγματα e fondato sul possesso di una ἐπιστήμη, di definire l'ἐπιστήμη, da cui gli stessi suoi contenuti – gli ἀγαθὰ e i κακά – sembrano dipendere e non avere una realtà al di fuori di essa. Un tale sapere si configura inevitabilmente come autoreferenziale e arbitrario. Del καλὸς καὶ ἀγαθός è impossibile fornire un ritratto che non rischi di essere circolare: è καλὸς καὶ ἀγαθός chi sa servirsi bene dei πράγματα, e quindi di usarli come ἀγαθὰ, ma essi sono ἀγαθὰ soltanto per l'uso che ne fa il καλὸς καὶ ἀγαθός. Questa

¹⁶² Sull'interpretazione relativista del pensiero protagoreo, che dalle pagine di Platone, in particolare pagine del *Teeteto* e del *Cratilo*, passa in Aristotele e nella tradizione dossografica successiva, si veda ora CORRADI 2012, 45-112.

¹⁶³ Per l'interpretazione di queste parole nel contesto della speculazione di quinto secolo, nonché per una rassegna dei numerosi sforzi della critica intorno ai vari costituenti del ῥῆμα di Protagora per eccellenza, si rinvia ancora a CORRADI 2012, 118-30.

¹⁶⁴ Per un'analisi dell'argomento nel suo contesto e per possibili paralleli nella storia del pensiero antico si veda la nota di commento a 396c6-7.

¹⁶⁵ Traduzione da FERRARI 2011.

¹⁶⁶ Che vi sia un richiamo preciso alle pagine del *Teeteto* non è sicuro: può forse costituire un ulteriore indizio la scelta del μουσικός quale esempio per la confutazione della tesi di Prodicco, esempio che anche nel *Teeteto* ricorre poco dopo il passo citato (178d4-6); ma in questo caso il contesto e l'impiego sono diversi.

visione non è inoltre priva di difficoltà all'interno dello stesso pensiero che l'autore attribuisce a Prodicò, sostenitore, luogo comune per la caratterizzazione di un sofista nei dialoghi, dell'insegnabilità della virtù¹⁶⁷: se l'ἀρετή è insegnabile, e quindi è una scienza, dovrà avere un oggetto definito e sottostare alle regole comuni all'acquisizione di ogni sapere (398c7-d1: ἦν ἀνάγκη μαθόντα παρ' ἑτέρου ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα κτήσασθαι), e non si potrà pretendere di essere virtuosi per un dono divino o di divenire virtuosi da un momento all'altro. Ora, se la bontà dell'uomo influenza le cose e le rende ἀγαθά, per avere ἀγαθά sarà necessario apprendere un'ἐπιστήμη, e non affidarsi agli dèi tramite la preghiera: è questo l'ultimo argomento del μειράκιον, contro il quale Prodicò non riesce a controbattere. Il sostrato dell'interpretazione relativista dell'ὀρθὴ χρῆσις è quindi apparentemente quello dell'insegnamento di Protagora, o almeno dell'interpretazione platonico-accademica di Protagora: esso esclude categoricamente l'intervento di qualità fisse degli oggetti e di forze superiori nelle vicende umane. Resta un paradigma che, oltre a non essere adatto ai νέοι e quindi paideuticamente sbagliato (399a3-4), è incompatibile con la prassi stessa di chi lo sostiene, come mostra la confutazione di Prodicò da parte del μειράκιον¹⁶⁸.

III.2.a.β L'ὀρθὴ χρῆσις e l'utilità dei χρήματα: una falsa pista

Ma oltre al problema del relativismo, che il racconto su Prodicò fa esplodere nella sua irrisolta contraddizione, l'applicazione dell'ὀρθὴ χρῆσις ai χρήματα, come abbiamo visto, si scontra con l'impossibilità di definire in maniera chiara la competenza tecnica del καλὸς καὶ ἀγαθός. Non a caso proprio in nome della τέχνη sarà reintrodotta il principio, al fine di richiamare Crizia nel dialogo, dopo che la resistenza di Erissia all'eliminazione di oro e argento dai χρήματα sembra vinta.

Socrate, dopo aver indagato con Erissia la definizione di χρήσιμον, mostra come essa non sia applicabile agli oggetti che comunemente vengono definiti χρήματα, ossia oro e argento: ciò significa che la classificazione comune è difettosa. Tuttavia, l'argomento presto prende una svolta inattesa, con l'introduzione delle ἐπιστήμαι e la loro classificazione al pari dei χρήματα: i maestri delle diverse discipline, se riescono a procurarsi le cose necessarie al corpo attraverso queste discipline, ad esempio insegnandole, se ne servono come ci si può servire di oro e argento (402d7-e7); l'argomento è ancora una volta tirato in ballo per mostrare che, alla luce di quanto affermato nel λογίδιον¹⁶⁹, nessuno di questi oggetti è da classificare tra i χρήματα, dal momento che sono interscambiabili per ottenere i veri χρήματα, ossia le cose necessarie al corpo. Tuttavia Socrate capovolge improvvisamente l'argomento e propone non di escludere oro e argento, ma di includere le ἐπιστήμαι tra i χρήματα (402e7-403a2):

οὐκοῦν εἴπερ αὐταὶ αἱ ἐπιστήμαι τῶν χρησίμων πρὸς τοῦτο, φαίνονται ἡμῖν αἱ ἐπιστήμαι χρήματα οὔσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἧν περ τὸ χρυσίον τε καὶ τὸ ἀργύριον, δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ταύτας κεκτημένοι πλουσιώτεροι· ὀλίγον δὲ πρότερον οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον, εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι. ἀναγκαῖον δ' ἂν εἴη καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου τοῦτο ζυμβαίνειν, ἐνίοτε τοὺς ἐπιστημονεστέρους πλουσιωτέρους εἶναι.

Il passo è certo da interpretare alla luce delle premesse che Socrate e Erissia hanno accettato nella discussione, in particolare la definizione di χρήματα e di χρήσιμα, e quindi non è possibile dare un peso eccessivo al ritorno della tesi della ricchezza del σοφός in questa sezione: ἐνίοτε

¹⁶⁷ Per la riflessione sofistica sul problema cfr. MÜLLER 1975, 224-9.

¹⁶⁸ Sull'importanza dell'elemento religioso-teologico nella confutazione di Prodicò insiste fin troppo l'esposizione di LAURENTI 1969, 27-33; tuttavia si deve ammettere che la critica teologica al relativismo protagoreo trova un precedente già in Platone, nelle *Leggi*, dove l'Ateniense esplicitamente traspone al θεός le caratteristiche che all'uomo voleva attribuire il ῥήμα di Protagora (*Lg.* IV 716c4-6): cfr. CORRADI 2012, 129-30.

¹⁶⁹ Cfr. *infra* pp. 101-5.

si oppone, inoltre, alla conclusione raggiunta con Erasistrato, che offriva alla σοφία il valore sommo tra i possessi che l'uomo poteva ottenere¹⁷⁰.

Peraltro, immediatamente dopo, Socrate rilegge l'ἐπιστήμη quale condizione per l'uso dei πράγματα: questa sezione, che presenta il più stretto parallelo con l'elaborazione di Senofonte nel proemio dell'*Economico*, ripropone il problema dell'ὀρθὴ χρῆσις e lo applica ai χρήματα, un oggetto la cui definizione è stata, pur faticosamente, raggiunta. L'avvicinamento è condotto tramite esempi tratti dal bagaglio delle τέχνηαι, in particolare ἵππικὴ e ἰατρικὴ (403a2-8):

«εἰ γὰρ τις ἡμᾶς ἔροίτο ἄρα παντὶ ἀνθρώπῳ οἰόμεθα χρήσιμον εἶναι ἵππον, ἄρα φαίης ἂν ἢ τοῖς μὲν ἐπιστήμοσιν ὅπως δεῖ ἵππῳ χρῆσθαι χρήσιμον ἂν εἴη, τοῖς ἀνεπιστήμοσιν δ' οὐ;»

«φαίην ἂν».

«οὐκοῦν», ἔφην, «κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ φάρμακον παντὶ ἀνθρώπῳ χρήσιμον εἶναι, ἀλλὰ τούτῳ ὅστις τυγχάνει εἰδὼς ὡς δεῖ χρήσασθαι αὐτῷ;»

«φημί».

La domanda non è qui vincolata alla classificazione degli oggetti tra i χρήματα¹⁷¹, né alla ricerca su ἀγαθόν e κακόν ma soltanto all'uso: l'utilità di un oggetto è sottoposta all'ὀρθὴ χρῆσις. Non siamo più sullo sfondo del relativismo etico di Prodicò, e il risultato della ricerca di Socrate è del tutto accettabile per il funzionamento delle τέχνηαι: il legame tra sapere e utilità non sembra presentare problemi per i due esempi indicati a Erissia. Saranno gli ἐπιστήμονες a trovare utili gli oggetti relativi ad una τέχνη, mentre gli ἀνεπιστήμονες li riterranno inutili, dal momento che non ne conoscono l'utilità: non hanno la possibilità di applicare la τέχνη perché la ignorano¹⁷².

Il problema, ancora una volta, si pone con l'estensione: οὐκοῦν καὶ τᾶλλα πάντα ὁμοίως (402a8-b1) è il passo che trasferisce alla totalità dei πράγματα un principio che per i casi finora osservati è risultato corretto. Nel modo in cui riavvicina l'ὀρθὴ χρῆσις ai χρήματα è speculare all'osservazione di Prodicò, καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα (397e7). Il fatto che i χρήματα siano coinvolti in questa legge, peraltro, va contro la definizione stessa che dei χρήματα è stata data: se i χρήματα saranno χρήσιμα soltanto in alcune circostanze, ne deriva che esistono casi in cui i χρήματα non sono χρήματα. Ma questo problema, sorprendentemente, non è sollevato. Socrate, soltanto, richiama per i χρήματα un principio di retto uso nel λόγος di Prodicò, con il richiamo a un'ὁμολογία che il lettore ricorda nelle sue ombre (403b4-9):

«οὐκοῦν πρότερον ἐδόκει τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ ἀνθρώπου εἶναι εἰδέναι ὅπου τε καὶ ὅπως τούτων ἐκάστοις χρηστέον ἐστίν;»

«φημί».

«τοῖς ἄρα καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήσιμα ταῦτ' εἴη, εἴπερ γε οὗτοι ἐπιστήμονες ὡς χρηστέον. εἰ δὲ τούτοις μόνον χρήσιμον, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήματα εἶναι ταῦτα φαίνοιτο».

Con ὅπου τε καὶ ὅπως Socrate ricorda la domanda del μειράκιον e la risposta di Prodicò¹⁷³, riporta nel dialogo il ricordo dell'ἐπίδειξις nel Liceo: il problema dell'uso dei χρήματα e della competenza del καλὸς καὶ ἀγαθὸς è qui riproposto in maniera funzionale al richiamo di Crizia

¹⁷⁰ Cfr. *supra* pp. 45-6.

¹⁷¹ Non è quindi un vero parallelo il richiamo all'uso del cavallo nell'*Economico* (1, 8), dal momento che nel passo di Senofonte il problema è se considerare l'ἵππος o meno tra i χρήματα. Tuttavia, non è impossibile che la scelta del cavallo sia stata influenzata dall'*Economico*, qui e soprattutto nelle pagine successive, in cui si ammette che il buon uso di un ἵππος contribuisca alla ricchezza di un individuo (403b8-c6); su questo passo e sulla sua difficoltà di interpretazione si rinvia alla nota di commento *ad loc*.

¹⁷² Sul legame che Platone rinsalda tra ὀρθὴ χρῆσις e sapere tecnico si veda CAMBIANO 1991², 137-41.

¹⁷³ Cfr. 397e3-4 (ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἰεταὶ κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν) e 397e6 (τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι).

nel dialogo, ma al tempo stesso offre una lettura diversa dell'argomento di cui Prodicò si faceva portavoce. L'ἐπιστήμη del καλὸς καὶ ἀγαθός è qui limitata all'uso dei χρήματα, anzi di quegli oggetti che normalmente quali χρήματα sono designati (403b1-2: χρυσίον ἄρα καὶ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα) e di essa, ancora una volta, non viene data alcuna definizione. Il ritratto dell'uomo che sa servirsi dei χρήματα resta indefinito; ci si prepara ad un'osservazione più ravvicinata, che avrà come interlocutore colui che pretende di arrogare a sé la qualifica di καλὸς καὶ ἀγαθός: Crizia¹⁷⁴.

III.2.b. Il rifiuto dell'ὀρθὴ χρῆσις e la svalutazione del πλουτεῖν

III.2.b.a *Tanti i χρήματα, tanti i bisogni: il πλουτεῖν come malattia*

È nel dialogo con Crizia, infatti, che la contraddizione dell'ὀρθὴ χρῆσις dei χρήματα esplose. Dopo aver portato a termine la sezione definitoria lasciata in sospeso dal λογιδιον¹⁷⁵, Socrate torna a indagare il rapporto tra le ricchezze e il loro fruitore; la ricerca parte da lontano, con il confronto tra due persone differenti di cui l'una in balia di un grande numero di forti bisogni e desideri, l'altra a contatto di pochi e moderati (405c3-6). L'avvicinamento alla soluzione appare condotto con sapiente lentezza: in primo luogo si indagano questioni di facile soluzione, come la differenza qualitativa tra la condizione (ἕξις) dei sani e dei malati (405c6-d4) e la presenza di un più grande numero di bisogni durante la malattia (405d5-7). Da qui si arriva a considerare che, per una proprietà speculare, la condizione migliore sia quella che insieme prevede il minor numero di bisogni (405d7-406a3) e, di conseguenza, siccome i χρήματα sono stati definiti come le cose utili per soddisfare i bisogni del corpo, il possesso di un gran numero di essi manifesti uno stato peggiore (405e11-17). Dell'argomentazione si può quindi tracciare uno schema di questo tipo:

- a) *enunciato generale*: è davvero εὐπορον per ognuno sapere che la condizione migliore è quella del sano (405d4-6);
- b) la condizione in cui ci troviamo ad avere il maggior numero di bisogni è quella di malattia (405d6-7);
- c) è perciò quando ci troviamo nella condizione peggiore che siamo in balia di più bisogni, desideri e piaceri (405d7-e2);
- d) è dunque vero anche il contrario: siamo nelle condizioni migliori quando soffriamo il meno possibile di queste cose (405e3-5);
- e) *passaggio al caso specifico*: non è necessario possedere cose utili per uno scopo se non ne abbiamo bisogno (406a4-5);
- f) quindi chi possiede molte cose utili per soddisfare i bisogni del corpo, è in preda di un maggior numero di bisogni (406a6-11);
- g) siccome i χρήματα sono stati definiti come χρήσιμα πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν (406a15)¹⁷⁶, chi ha più χρήματα avrà di conseguenza più bisogni relativi al corpo;
- h) ne consegue che οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακείμενοι (406a15-17).

Se i punti a) e b) sono in qualche maniera esterni alla dimostrazione in quanto hanno il ruolo di costruire il paradigma di una cattiva ἕξις, il resto del λόγος procede tramite la giustapposizione

¹⁷⁴ Su Crizia sedicente καλὸς καὶ ἀγαθός cfr. anche *infra* pp. 180-1; la relazione tra καλὸς καὶ ἀγαθός e ὀρθὴ χρῆσις è già indagata da Aristotele nell'ottavo libro dell'*Etica Eudemia*, nella sezione incentrata sulla καλοκάγαθία (1248b16-1249b25), in cui peraltro il καλὸς καὶ ἀγαθός è definito con precisione nel segno del possesso dei beni καλὰ δι' αὐτὰ (1248b34-36), ossia le ἀρεταί. Del resto, Aristotele offre com'è noto un paradigma positivo per l'uso dei χρήματα nell'ἐλευθεριότης, fondata su di un ὀρθὸς λόγος (EN IV 1119b19-1121a8; EE III 1231b27-1232a18); cfr. MURGIER 2016, 63-79. Nell'*Erissia* tutto ciò manca: del καλὸς καὶ ἀγαθός non è offerto un ritratto che convince il lettore per il rapporto con i χρήματα.

¹⁷⁵ Cfr. *infra* pp. 105-13.

¹⁷⁶ La definizione ricalca *verbatim* quella offerta da Socrate ed Erissia (401e6-7); cfr comm. *ad loc.*

di due nuclei paralleli (*c-d*, *e-f*) che trovano un punto d'incontro richiamando la definizione di *χρήματα* sviluppata nel dialogo. La premessa costituita da *c*) e *d*) è di particolare interesse, sia perché sviluppa una coda di esempi che richiama l'argomentazione impiegata da Crizia per mostrare la relatività del *πλουτεῖν* (396e4-397b7)¹⁷⁷, sia perché in essa viene esplicitamente enunciata l'equivalenza fra *ἡδοναί*, *ἐπιθυμιαί* e *ἐνδειαί*. Questo principio è introdotto nel dialogo la prima volta durante la ricerca dell'*ἐργασία* dei *χρήματα*, proprio nell'avvicinamento alla definizione che Socrate e Erissia trovano: *ἵνα ἐξικείμεθα πρὸς τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ἐνδείας τοῦ σώματος* (401e4-5) e si specchia nell'accostamento tra *χρήσιμον* e *χρέια* che propone il *λογίδιον*¹⁷⁸.

Il modello per questa identificazione di *ἡδοναί*, *ἐπιθυμιαί* e *ἐνδειαί* che proietta sui bisogni del corpo il peso del *βίος* edonista e dell'*ἀκρασία* trova ancora una volta un solido appoggio in pagine di Platone, pagine del *Filebo*, in cui la triade è evocata¹⁷⁹, sia pure in una successione diversa, condizionata dal differente contesto argomentativo, ma ancora nel quadro dell'esempio di salute e malattia (45a4-c3):

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ἄρ' οὖν, αἱ πρόχειροί γε αἴπερ καὶ μέγιστα τῶν ἡδονῶν, ὃ λέγομεν πολλάκις, αἱ περὶ τὸ σῶμά εἰσιν αὐταί;

ΠΡΩΤΑΡΧΟΣ πῶς γὰρ οὐ;

ΣΩ. πότερον οὖν καὶ μείζους εἰσὶ καὶ γίνονται περὶ τοὺς κάμνοντας ἐν ταῖς νόσοις ἢ περὶ ὑγιαίνοντας; εὐλαβηθῶμεν δὲ μὴ προπετῶς ἀποκρινόμενοι πταίσωμέν πη. τάχα γὰρ ἴσως φαίμεν ἂν περὶ ὑγιαίνοντας.

ΠΡΩ. εἰκόσ γε.

ΣΩ. τί δ'; οὐχ αὐταί τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμιαί μέγιστα προγίνωνται;

ΠΡΩ. τοῦτο μὲν ἀληθές.

ΣΩ. ἄλλ' οὐχ οἱ τυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάντα ὅποσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασιν πάσχειν, μᾶλλον τ' ἐνδεία συγγίνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν; ἢ τοῦτο οὐ φήσομεν ἀληθές εἶναι;

ΠΡΩ. πάνυ μὲν οὖν νῦν ῥηθὲν φαίνεται.

ΣΩ. τί οὖν; ὀρθῶς ἂν φανοίμεθα λέγοντες ὡς εἴ τις τὰς μεγίστας ἡδονὰς ἰδεῖν βούλοιο, οὐκ εἰς ὑγίειαν ἀλλ' εἰς νόσον ἰόντας δεῖ σκοπεῖν;

SOCRATE: «I piaceri che sono a portata di mano e che sono appunto i massimi, come diciamo spesso, non sono forse quelli relativi al corpo?»

PROTARCO: «Come no?»

SO. «E sono e diventano maggiori in coloro che soffrono delle malattie o nei sani? Stiamo attenti a non inciampare da qualche parte rispondendo con precipitazione. Può darsi, infatti, che noi diremmo nei sani».

PROT. «Almeno è verosimile».

SO. «Ma tra i piaceri non prevalgono quelli che sono preceduti dai desideri più grandi?»

PROT. «Questo è vero».

SO. «Ma non sono i febbricitanti e quelli in preda a malattie del genere che hanno maggiormente sete e freddo e tutto ciò che solitamente patiscono attraverso il corpo e che maggiormente convivono con il bisogno e, quando si sono saziati, provano maggiori piaceri? O negheremo che questo sia vero?»

PROT. «Certo, ora che è stato detto, pare così».

¹⁷⁷ Cfr. *comm.* a 405e7-10.

¹⁷⁸ Cfr. *infra* pp. 103-5.

¹⁷⁹ Individuano la dipendenza della sezione dal *Filebo* già SHOREY 1933, 665; LAURENTI 1969, 106 n. 88; BRISSON 2014, 451 n. 112. GARTMANN 1949, 44 segnala ulteriori paralleli per l'associazione tra *ἐνδειαί* e *ἐπιθυμιαί* in *Smp.* 200a9-b1, 204a6-7, *Ly.* 221d6-e1.

SO. «E allora? Sembriamo parlare correttamente se dicessimo che se si vogliono scorgere i piaceri maggiori bisogna andarli ad osservare non nella salute, ma nella malattia?»¹⁸⁰

L'esigenza di non rispondere *προπετῶς* alla domanda sui piaceri del malato si contrappone, nel confronto con l'*Erissia*, alla questione *εὖπορον* sull'*εὐδαιμονία* di sani e malati, una questione che già era stata toccata marginalmente nel dialogo con Erasistrato, che all'*ὑγίεια* concedeva un valore superiore proprio in virtù della differenza nella *ἕξις*; nel *Filebo* è l'*ἡδονή* il punto focale e il percorso è quindi più tortuoso, ma l'associazione con il desiderio e con il bisogno, il cui segnale più evidente è la crescita organica nelle condizioni di scarsa salute del corpo, appare il fondamento teorico di ambo i passi. Il parallelo è ancora più evidente pochi righe più sotto, quando Socrate introduce nel dialogo la distinzione tra l'intensità dei piaceri *ἐν ὑβρεί* e *ἐν τῷ σώφρονι βίῳ*, introducendo un confronto tra due *βίοι* del tutto simile a quello che leggiamo nel nostro dialogo (45d2-e4):

ΣΩ. ἀπόκριναι γάρ· ἐν ὑβρεί μείζους ἡδονάς – οὐ πλείους λέγω, τῷ σφόδρα δὲ καὶ τῷ μᾶλλον ὑπερεχούσας – ὁρᾶς ἢ ἐν τῷ σώφρονι βίῳ; λέγε δὲ προσέχων τὸν νοῦν.
ΠΡΟ. ἀλλ' ἔμαθον ὃ λέγεις, καὶ πολὺ τὸ διαφέρον ὁρῶ. τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὃ τὸ “μηδὲν ἄγαν” παρακελευόμενος, ᾧ πεῖθονται· τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἢ σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται.

SO. «Rispondi, infatti: nella tracotanza tu vedi piaceri maggiori – non dico più numerosi, ma superiori per forza e per il grado – che nella vita temperata? Fai attenzione e rispondi».

PROT. «Ma ho capito ciò che vuoi dire e vedo la grande differenza. I temperanti, infatti, sono ogni volta trattenuti, mi pare, anche dalla massima proverbiale che raccomanda “Nulla troppo” e a cui essi obbediscono. Gli intemperanti e i tracotanti, invece, sono posseduti dal piacere intenso sino alla follia e ne traggono discredito in giro.»

L'argomento porta a una conclusione chiara e netta: *δηλον ὡς ἔν τινι πονηρία ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί, μέγισται δὲ καὶ λῦπαι γίνονται* (45e5-7). La *πονηρία* dell'anima che Socrate descrive a Protarco è del tutto simile alla condizione dell'uomo ricchissimo, che si trova quindi *μοχθηρότατα διακείμενος* (*Erx.* 406a16-17). Si noti, peraltro, che proprio in queste pagine del *Filebo* la critica ha talora rintracciato una risposta di Platone alla polemica nata tra Eudosso e Speusippo sull'*ἡδονή* e sulla sua possibile identificazione con l'*ἀγαθόν*¹⁸¹, segnale di un'attenzione viva all'interno della scuola sul problema, un'attenzione che poté forse trovare uno sviluppo fino al contesto di origine del nostro dialogo. Certo, nella rilettura che l'autore dell'*Erissia* fa di questo argomento platonico-accademico, va notata una traccia di innovazione: non è solo l'intensità dei piaceri ad essere chiamata in causa da Socrate con Crizia, ma anche – e soprattutto, visto che di quantità per i *χρήματα* si parla – il loro numero. Nel *Filebo* si evita di concedere che i piaceri del malato siano *più numerosi* di quelli del sano, ma l'impostazione è esclusivamente qualitativa¹⁸².

In ambo i dialoghi il risultato è portato dal confronto dei *βίοι*, una strategia argomentativa che Platone impiega ancora nel *Filebo* (22a9-b2) e in diversi altri passi dei dialoghi, ma che si

¹⁸⁰ Qui e oltre traduzione da CAMBIANO 1981.

¹⁸¹ In particolare, ad un'ascendenza speusippea dell'argomento che Socrate qui impiega, la condizione peggiore dell'uomo soggetto ai più grandi piaceri, cfr. DILLON 2003, 75-6. Sulla testimonianza di Aristotele della *querelle* tra Speusippo ed Eudosso, nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, torna ora WARREN 2009.

¹⁸² La distinzione diviene esclusivamente tipologica in Aristotele, che considera, nel trattamento dell'*ἀκρασία*, l'esistenza di specifiche *ἡδοναί* legate alla condizione di malattia e differenti da quelle naturali (*EN VII 1149b28-30*): forse in questo gli sviluppi successivi dell'Accademia, con la ricerca della vita *κατὰ φύσιν*, potevano andare incontro allo Stagirita. Una volta impostata una distinzione tipologica, l'orizzonte quantitativo non crea problemi: i piaceri del malato saranno sì di più, ma sono piaceri di un genere cui l'uomo sano non può e non vuole attingere in quanto caratteristici di una condizione di malattia.

trova applicata in maniera sistematica nel quinto libro delle *Leggi* (733d7-734e3), in cui al gruppo dei quattro generi di vita positivi (σώφρων βίος, φρόνιμος βίος, ἀνδρείος βίος e ὑγιεινός βίος) vengono contrapposti i loro contrari (ἄφρων, δειλός, ἀκόλαστος, νοσώδης): nonostante le ἡδοναί siano più intense nel secondo gruppo, lo stesso si dovrà dire delle λύπαι, al punto che si può dire ἡδίους εἶναι τοὺς βίους τῶν βίων, σώφρονα καὶ ἀνδρείον καὶ φρόνιμον καὶ ὑγιεινὸν δειλοῦ καὶ ἄφρονος καὶ ἀκόλαστου καὶ νοσώδους (734d2-4). Lo stesso procedimento si trova nel *Gorgia*, nel secondo μῦθος di Socrate, con l'immagine dei vasi integri e bucati, in cui la difesa di Callicle dell'ἄφρων βίος si fonda proprio sulla sovrabbondanza, in questa condizione, di ἐπιθυμία e ἡδοναί (*Grg.* 493d5-494e8).

Nelle pagine conclusive dell'*Erissia*, quindi, si colloca in primo piano la dottrina su piaceri e desideri connessa alle diverse scelte esistenziali dell'uomo: la questione che resta sullo sfondo è ancora una volta quella dell'εὐδαιμονία (405c3-4: πότερον ἂν εὐδαιμονέστερον τε καὶ βελτίω ἡγησάμεθα εἶναι ἄνθρωπον); qui, il debito con la riflessione del *Gorgia* si fa chiaro, integra e in parte capovolge il quadro che nel segno del primo protrettico dell'*Eutidemo* garantiva alla σοφία la possibilità di servirsi rettamente anche del πλοῦτος¹⁸³. Confrontandosi con la visione estremista che abbiamo percorso nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, l'autore interpreta la ricchezza dei χρήματα in un senso del tutto negativo, un senso che sfugge alla nobilitazione tramite l'uso del σοφός: in conclusione, l'ὀρθή χρῆσις dei χρήματα consiste, paradossalmente, nel servirsene il meno possibile. Chi possiede un gran numero di χρήματα mette in luce i segni di una malattia dello spirito, di una proliferazione dei bisogni che lo rende un individuo da commiserare¹⁸⁴: nella chiusa torna a prendere forma il ritratto dell'ambasciatore siracusano, πλουσιώτατος καὶ πονηρότατος¹⁸⁵.

La critica ha individuato in questa chiusa così intransigente, con la totale svalutazione del πλουτεῖν della definizione vulgata proposta da Erissia, un'influenza cinizzante¹⁸⁶, quando non addirittura una memoria precisa di Antistene¹⁸⁷: il punto di partenza, come spesso, è in pagine

¹⁸³ Il legame di questa sezione dell'*Erissia* con la ricerca sull'εὐδαιμονία nel *Gorgia* è evidenziato da IRWIN 1986, 100-1, che è portato a escludere la presenza di un'interferenza cinica nella rielaborazione che l'autore del dialogo fa di principi socratici già reperibili in Platone, in quello che ritiene un semplice accostamento di questa sezione del *Gorgia* e del primo protrettico dell'*Eutidemo*; la situazione, come abbiamo cercato di mostrare, è più complessa ma ciò non toglie valore all'avvertenza contro la ricerca di posizioni altre rispetto a quelle che l'autore poteva già reperire in Platone.

¹⁸⁴ Per un parallelo ulteriore di questo procedimento 'diagnostico', applicato alla politica, si può menzionare la descrizione della φλεγμαίνουσα πόλις nel secondo libro della *Repubblica* (II 372e2-373e4); sul ruolo dei χρήματα e dell'economia nei primi modelli di città proposti da Socrate a Glaucone e Adimanto si veda HELMER 2010, 34-64. Di interesse anche un frammento di Arcesilao, ancora una volta legato alla sfera politica (T 12 Mette = Stob. IV 1, 92): Ἀρκεσίλαος ἔλεγε ὡσπερ ὅπου φάρμακα πολλὰ καὶ ἰατροὶ πολλοί, ἐνταῦθα νόσοι πλείσται, οὕτω δὲ καὶ ὅπου νόμοι πλείστοι, ἐκεῖ καὶ ἀδικίαν εἶναι μεγίστην. A prescindere dalla dottrina espressa nella massima, che sembra portare alle estreme conseguenze la valutazione negativa dei νόμοι in famose pagine del *Politico* di Platone (293e8-299e9, precedenti per la ricezione del motivo si vedono in Xenocr. F 172-176 IP²), si noterà la consonanza nell'argomentazione, accentuata dal paradigma medico, che abbiamo visto impiegato da Socrate proprio per la determinazione dell'ἐργασία dei χρήματα (401c3-d1); si è tentati di intravedere nella γνώμη dell'accademico uno sfondo speculativo sul χρήσιμον affine a quello sviluppato nell'*Erissia*. Formulazioni simili sono però già sottese in Platone, come ad esempio nel *Liside*, in cui si afferma il principio per cui νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου (220d4), per cui cfr. anche *comm.* a 401c3-d1 e a 406a10-11.

¹⁸⁵ La *Ringkomposition* è notata dalla critica: cfr. BRUNS 1896, 343; GARTMANN 1949, 43-4; BRISSON 2014, 445 n. 14.

¹⁸⁶ Cfr. e.g. SCHROHL 1901, 28; SOUILHÉ 1930, 86-7; ARONADIO 2008, 73-4; più prudente è LAURENTI 1969, 51-3, che evidenzia come quello dell'ambasciatore costituisca un «caso limite». Se ciò è pur vero, la norma generale per cui più un uomo è πλούσιος più è μοχθηρός resta in piedi, quindi al di là degli esempi non sembra corretto affermare che la posizione dell'*Erissia* nel confronto della ricchezza fondata sui χρήματα sia moderata. Una posizione intransigente simile a quella del nostro dialogo è attribuita a Socrate dalla dossografia di Diogene Laerzio (II 31, rr. 157-158 Dorandi): ἔλεγε δὲ καὶ ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἐν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν· πλοῦτον δὲ καὶ εὐγένειαν οὐδὲν σεμνὸν ἔχειν, πᾶν δὲ τοῦναντίον κακόν (LONG 1988, 165, cercando per il passo una fonte stoica, considera κακόν «absurd», ma non propone un intervento sul testo).

¹⁸⁷ L'ipotesi è di NICKEL 1972, 44-5, poi ripresa e sviluppata in BRANCACCI 1993, 37-9.

di Senofonte, pagine dei *Memorabili* (I 6) e, soprattutto, del *Simposio* (4, 34-44 = *SSR* V A 82)¹⁸⁸, due passi in cui Socrate e Antistene, rispettivamente, danno voce allo stesso principio, il paradigma secondo cui la condizione divina consiste nel μηδενὸς δεῖσθαι e quindi la vera ricchezza nel δεῖσθαι ὡς ἐλαχίστων (*Mem.* I 6, 10), e nel contentarsi delle cose necessarie a soddisfare quei pochi bisogni che la natura impone all'uomo. Nel *Simposio*, poi, la casistica illustrata da Antistene per rivendicare a sé la qualifica di πλούσιος è ricca e articolata secondo una scansione di piaceri semplici che non ha un vero parallelo nel nostro testo, ma il punto di partenza sembra una chiosa alla conclusione implicita che l'*Erissia* propone per la ricerca sul πλοῦτος: sono le parole che aprono il discorso, la considerazione che τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς (4, 34)¹⁸⁹. La prima definizione di πλοῦτος, che include i beni dell'anima, è corretta: quello fondato sui χρήματα non è un vero πλοῦτος.

Tuttavia, se è indubitabile la vicinanza con i passi indicati e con la concezione che si trova associata al discepolo "cinico" di Socrate, abbiamo già potuto osservare come simili idee siano tra i luoghi comuni del socratismo e della critica socratica alla φιλοχρηματία¹⁹⁰; del resto, andrà osservato che nell'*Erissia* non si dice che il πλοῦτος fondato sull'abbondanza indiscriminata di χρήματα corrisponda nei fatti a una condizione di povertà, un'affermazione che peraltro si trova ancora in Platone¹⁹¹, ma soltanto che esso si accompagna ad una condizione di malattia (del corpo ma anche dell'anima) e se ne fa manifesto: in ciò, le considerazioni di Socrate di fronte a Crizia si caricano di un valore intransigente che supera il paradosso dell'ἄπλουτος πλοῦτος e individua il ricco nel senso comune non come πένης, bensì come μοχθηρός e quindi lontano dall'ἀρετή¹⁹². Per questa concezione il nostro autore poteva trovare fertile terreno già nelle pagine più intransigenti di Platone, forse in questo stimolato da una tendenza al rigorismo etico affine a quella che abbiamo già sottolineato per la dottrina della sufficienza della σοφία e che abbiamo tentato di ricondurre agli sviluppi dell'Accademia nella prima età ellenistica. Certo, mettere in discussione l'ὀρθὴ χρῆσις per l'autore dell'*Erissia* significa mantenere la coerenza con la visione intransigente della *Repubblica* e delle *Leggi*, per cui il πλοῦτος fondato sui beni materiali è inconciliabile con la virtù. Anche in questo senso si spiega, quindi, il rifiuto da parte di Socrate dell'ὠφελεῖν e dell'ὠφέλιμον e la scelta di un termine più neutro, che trasmette solo la possibilità di un uso, non necessariamente di un uso retto: χρήσιμον.

¹⁸⁸ Sulla derivazione genuinamente antistenica dei contenuti del λόγος di Antistene nel *Simposio* la critica sembra trovare un accordo: per un bilancio si vedano HUB 1999, 268-70, e ora PRINCE 2015, 285-6, con l'ipotesi moderata e plausibile di un discorso inventato da Senofonte ma fondato sulla μίμησις degli scritti di Antistene. Un parallelo in Senofonte si può peraltro trovare nel primo discorso di Ciro ai Persiani nella *Ciropedia* (I 5, 10-12), a meno che la fonte non sia anche qui Antistene, che a Ciro dedicò almeno un proprio scritto (D.L. VI 16, rr. 184 e 187 Dorandi = *SSR* V A 41, rr. 26 e 29; cfr. PRINCE 2015, 144-6); sul problema si veda il bilancio di LEVINE GERA 1993, 8-10.

¹⁸⁹ Ancora una volta non ci allontaniamo dalla preghiera del *Fedro*, che resta uno dei testi di riferimento per l'autore dell'*Erissia* (per questa e altre occorrenze in Platone della distinzione tra πλοῦτος materiale e πλοῦτος dell'anima cfr. *supra* pp. 43-5).

¹⁹⁰ Restando nel *Simposio* di Senofonte, pochi righe prima dell'inizio del λόγος di Antistene è l'elogio della πενία formulato da Carmide, che ancora si colloca nel medesimo quadro generale e mostra non meno punti in comune con l'*Erissia* per il legame tra ricchezze, bisogni e obblighi (X. *Symp.* 4, 31-32): cfr. DORION 2016, 192-6. Si può citare poi la chiusa di GUTHRIE 1978, 397: «surely nothing could be more genuinely Socratic and Platonic than the need to reduce the desires of the body so far as is humanly possible for the sake of the divine and immortal soul».

¹⁹¹ Cfr. *e.g.* *Lg.* V 736e1-2, un passo vicino alle considerazioni dure su πλοῦτος e ἀρετή che abbiamo passato in rassegna nel paragrafo precedente (cfr. *supra* pp. 61-4).

¹⁹² In questo è evidente la differenza di sviluppo, pur sulla base dello stesso quadro teorico, nell'*Erissia* rispetto al Senofonte dell'*Economico*: qui, se la ricchezza di Critobulo è considerata insufficiente rispetto all'entità dei suoi bisogni (2, 2-8), tanto che Socrate può dirsi sufficientemente ricco, la soluzione proposta non comporta l'adeguarsi al modello da lui incarnato, ossia alla condotta di vita improntata all'ὡς ἐλαχίστων δεῖσθαι, bensì un impegno nello studio dell'οἰκονομία in vista di un aumento del patrimonio tale da far fronte ai bisogni: un modello come quello di Critobulo, per l'*Erissia*, corrisponde all'uomo μοχθηρότατος. Sulla legittimità dei due diversi paradigmi di βίος nell'*Economico* una contestualizzazione nel pensiero economico di Senofonte, al di là del gioco delle maschere e delle possibili influenze ciniche, si veda la messa a punto di DORION 2016, 167-73.

III.2.b.β *L'ὀρθὴ χρῆσις e gli ἀδιάφορα stoici*

L'argomento sulla qualità del πλουτεῖν e sull'ὀρθὴ χρῆσις ha infine condotto la critica a trovare nelle pagine dell'*Erissia* un'influenza – ancora una volta talora intesa quale adesione¹⁹³, talora quale ripresa polemica¹⁹⁴ – della dottrina stoica degli ἀδιάφορα¹⁹⁵. Su questo aspetto sarà il caso di dire ancora qualche parola: gli studi più recenti sul dialogo, negando un'influenza diretta della dottrina stoica sul pensiero che si trova nell'*Erissia*, non si sono tuttavia spesi in un'analisi vera e propria del problema. È sì vero, come è stato più volte sottolineato¹⁹⁶, che la divisione degli oggetti in ἀγαθά, κακά e οὐδέτερα trova i suoi fondamenti già nelle pagine di Platone: in particolare, si possono richiamare ancora le pagine dell'*Eutidemo* citate ormai allo sfinimento del lettore, ma anche numerosi altri passi dei dialoghi in cui una tale distinzione è esplicita o implicita¹⁹⁷; tuttavia, credo si debbano porre, di fronte alle formule che il testo dell'*Erissia* ci presenta, due domande. In primo luogo, se davvero sottesa all'ὀρθὴ χρῆσις che Socrate cerca come fondamento della posizione di Crizia e trova nell'esposizione di Prodicò si debba individuare una variante di questa tripartizione socratico-stoica e, quindi, il riconoscimento dell'esistenza di oggetti in sé né buoni né cattivi; quindi, se si dovesse accertare questa presenza, bisognerebbe chiedersi quale sia la posizione dell'autore di fronte a essa, vista la delicatezza della questione, intrecciata con il trattamento dell'ὀρθὴ χρῆσις che l'autore, nella ripresa critica e nella correzione di Platone, ci ha mostrato.

Si dovrà innanzitutto osservare che, tanto per il πλουτεῖν nelle parole di Crizia e Prodicò quanto per τὰ ἄλλα πράγματα nelle parole di Prodicò, non si contempla mai esplicitamente una qualifica di ἀδιάφορον. L'autore dell'*Erissia*, che pure conosce da Platone l'ipotesi di oggetti in sé né buoni né cattivi, non sembra voler richiamare esplicitamente questa categoria nel corso della ricerca. Sarà utile ripercorrere brevemente quanto detto nel dialogo sulla determinazione di ἀγαθόν e κακόν per la ricchezza. A *Erissia* che sostiene il πλουτεῖν sia un bene (395e5), Crizia risponde che esso non può essere un bene se per alcuni uomini (ἐνίοις ἀνθρώποις) è un male (395e10-396a2); se questo può portare a inferire per la ricchezza una natura indifferente, e se corrisponde peraltro a uno degli argomenti stoici per l'identificazione degli ἀδιάφορα¹⁹⁸, va comunque notato che non viene mai detto da Crizia che la natura del πλουτεῖν sia di per sé indifferente, ma solo che non può trattarsi di un ἀγαθόν, dal momento che per attribuire una qualità ad un oggetto in sé bisogna che esso la conservi in ogni caso¹⁹⁹. Neppure nella formulazione di più ampio respiro che l'autore dispiega nell'ἐπίδειξις di Prodicò si può trovare traccia esplicita di un'indifferenza dei πράγματα: la loro classificazione tra gli οὐδέτερα è

¹⁹³ Cfr. SCHROHL 1901, 25-9.

¹⁹⁴ Cfr. EICHHOLZ 1935, 144 e GARTMANN 1949, 24-5.

¹⁹⁵ Non è necessario dilungarsi sulla dottrina degli indifferenti, una delle più caratteristiche all'interno dell'etica stoica, intorno alla quale la ricerca della scuola si sforza fin dai suoi primordi; basterà ricordare alcune formulazioni canoniche nella dossografia di Diogene Laerzio (VII 101-105, rr. 721-765 Dorandi) e di Ario Didimo (in Stob. II 79-85); il dibattito sugli ἀδιάφορα e sul loro valore è al centro della polemica interna alla scuola, quella che oppone già Zenone a Aristone, un problema su cui tornerà Crisippo: la ricostruzione del problema è lucida in IOPPOLO 1980, 142-87. Sui problemi relativi al ruolo di ἀδιάφορα e προηγμένα nell'etica stoica si veda il ricco studio di TSEKOURAKIS 1974.

¹⁹⁶ Cfr. già SOULHÉ 1930, 85, ma poi anche LAURENTI 1969, 41-4; DÖRING 2005, 70-1; TULLI 2005, 258 n. 13; ARONADIO 2008, 71 n. 211; BRISSON 2014, 447 n. 44.

¹⁹⁷ Per una rassegna completa si rinvia al quadro di ALESSE 2000, 320-31 e 2007, 29-32; il ruolo centrale del primo protrettico dell'*Eutidemo* alle spalle della formulazione stoica è sottolineato con forza e profondità di analisi da BÉNATOUIL 2007, 219-43, sulla falsariga di LONG 1988, 164-71.

¹⁹⁸ Cfr. e.g. D.L. VII 103, rr. 734-737 Dorandi = SVF III 117, rr. 14-16: ἔτι τέ φασι, ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ ὑγεία ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθόν πλοῦτος καὶ ὑγεία. Si noti che la formulazione trova in Diogene una precisazione nella designazione di ἀδιάφορα per ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει (VII 102, rr. 724-725 Dorandi = SVF III 117, rr. 5-6); cfr. BÉNATOUIL 2007, 222-3.

¹⁹⁹ Come abbiamo già accennato, è lo stesso principio che Socrate ritiene valido per la qualifica di χρήσιμον: cfr. anche n. a 396a1-2.

un'inferenza che il lettore è spinto a fare a partire dalla constatazione che essi si trovano a essere talora ἀγαθά e talora κακά, ma essa non è mai direttamente indicata dalle parole del testo. Non intendo dire soltanto che non compare il termine di ἀδιάφορον (o di οὐδέτερον), ma che mai delle cose in sé è detto che sono οὔτε κακά οὔτε ἀγαθά, una formula che già trova ricorrenze in Platone²⁰⁰. Anzi, la ricerca sulla qualità dei πράγματα è sempre collocata su uno sfondo dualista, sulla contrapposizione dei due poli, come mostra la forma della domanda: ὁποῖόν τί ἐστιν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν (395d7), formula poi ripresa da Socrate (395e2-3: ἐπεχείρησας εἰπεῖν πότερον σοὶ δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν ἢ κακόν). Ancora, nella formulazione più dinamica che offre il λόγος di Prodicò, non si tratta mai di negare ai πράγματα la possibilità di una classificazione in una delle due categorie, bensì di constatare che questa classificazione è instabile e dipende dal soggetto che ne fa uso: la qualità delle cose è modificabile, ma non si sostiene in nessun luogo che esse siano prive di una qualità intrinseca. Significativa in tal senso la forma della domanda che il μειράκιον pone sulla qualità *ab origine*: anche qui si ripresenta l'alternativa binaria, εἴτε κακά εἴτε ἀγαθά (398b5), e il problema riguarda solo la *permanenza* dello stato originario e la possibilità da parte dell'uomo di rendere gli oggetti ἀγαθά.

Alla luce di quest'indagine risulta forse un poco meno oscuro il pur singolare commento di Socrate nell'indicazione del λοιπόν, nello sprone a continuare la ricerca (399d2-6):

ἐπειδὴ τοῦτό γε ἔδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὴ σκέψασθαι τί ἐστιν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο πρῶτον εἴσεσθε, οὐδ' ἂν ὁπότερον κακόν ἐστιν ἢ ἀγαθὸν δύναισθε συνομολογήσαι.

Se il τί ἐστιν è movenza tipicamente socratica, l'argomentazione può sembrare comunque qui particolarmente sfilacciata: si è detto che un accordo è raggiunto, sia pure in apparenza (ἔδόκει), ma si tratta pur sempre di un punto preciso (τοῦτό γε), la natura relativa della bontà del πλουτεῖν: τοῖς μὲν... τοῖς δέ. Ma la necessità della definizione è chiamata in causa proprio per definire il problema che il lettore potrebbe immaginare risolto: ὁπότερον κακόν ἐστιν ἢ ἀγαθόν. Se la mia lettura non è scorretta, la formulazione risulta un poco meno caliginosa: Socrate sembra opporre qui al principio relativista fondato sulla χρῆσις la ricerca di una qualità intrinseca, che pure deve esserci e che è ancora una volta confinata alla scelta tra due opposti, ὁπότερον κακόν ἢ ἀγαθόν. Si noti che così facendo Socrate, pur implicitamente, mette già in discussione per il πλουτεῖν il principio dell'uso: sulla conclusione di tale svalutazione, sugli obiettivi di questa correzione, abbiamo già speso parole sufficienti in questo capitolo.

Se l'analisi finora condotta è plausibile, che può dirci sul rapporto con gli ἀδιάφορα stoici? È corretto sostenere che l'autore del dialogo poteva benissimo non conoscere questa posizione e questo sviluppo dell'etica socratica, e che trova il suo modello principale, se non esclusivo, nei dialoghi di Platone? Forse. Ma l'ostentata riduzione allo schema binario, con l'ostinato silenzio sulla categoria intermedia, gli οὔτε κακά οὔτε ἀγαθά già del *Liside* e del *Gorgia*, crea il sospetto di un gesto deliberato, di una presa di posizione contro una sfumatura ulteriore della costellazione di idee che intorno all'ὀρθὴ χρῆσις si dispiega, un punto sospetto in quanto potenzialmente foriero di deformazioni pericolose, tali da ridurre ai minimi termini la categoria dei beni e mali a sé stanti, non dipendenti dall'uso. Se tale esito porta problemi limitati per quanto riguarda gli ἀγαθά, per i κακά – tra cui l'autore dell'*Erissia* vuole annoverare il πλουτεῖν fondato sui soli χρήματα – la questione è ben diversa. Nella strategia che vediamo in atto nel dialogo si può quindi individuare una difesa dell'etica socratica nell'interpretazione che ne dà Platone, e che si differenzia da quella di altre correnti socratiche nel fatto che «per il Socrate di Platone tra i beni e i mali c'è un rapporto asimmetrico (esistono dei mali così gravi da rendere impossibile qualsiasi uso buono)», mentre per altri modelli, come in quello di Senofonte, «vale

²⁰⁰ In particolare cfr. *Ly.* 216d7: δοκεῖ μοι ὡσπερὶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ma ancora l'*Eutidemo* (281e3-4, 292b7), il *Protagora* (351d6-7), il *Gorgia* (467e1-3).

invece la simmetria, in quanto il saggio può fare buon uso anche dei mali»²⁰¹. Proprio a partire dal secondo modello deriva l'interpretazione rigorista della *χρήσις* che sottende direttamente alla dottrina stoica degli *ἀδιάφορα*. Ma bisogna quindi pensare che sia agli *ἀδιάφορα* stoici che l'autore dell'*Erissia* rivolge i propri strali? Non è inverosimile, ma non è forse necessario. La critica ha talora pensato che l'evoluzione dal principio socratico che troviamo in Platone e con più fertile estensione in Senofonte alla formulazione stoica degli *ἀδιάφορα* fosse già compiuta dai pensatori della tradizione cinica: verso questa conclusione ci spinge la testimonianza di Diogene Laerzio, che attribuisce esplicitamente ai cinici il principio dottrinale (D.L. VI 105, rr. 35-37 Dorandi)²⁰². Fino a quanto una simile ricostruzione sia plausibile è difficile dire, vista la probabile presenza di fenomeni di proiezione a ritroso, verso Socrate e per mezzo della *διαδοχή* cinica, di posizioni diverse nella polemica interna alla scuola: colpisce, nel passo di Diogene Laerzio, la menzione di Aristone al rango di rappresentante della Stoa. In ogni caso, si intravede già agli albori della scuola stoica, se non prima ancora della sua nascita, il tentativo di definire in modo più netto la tripartizione che in Platone si legge, nonché di indagare la qualità dei *πράγματα* e la legittimità della classificazione, nonché l'estensione e la delimitazione degli *οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά*.

Ma ciò accade non solo fuori dell'Accademia, ma anche – forse anzi principalmente – al suo interno. Da Sesto Empirico, infatti, sappiamo che la tripartizione già socratico-platonica tra beni, mali e “né beni, né mali” era stata studiata a fondo da Senocrate, che tra i filosofi antichi fu il solo a non accogliere tale dottrina *χωρὶς ἀποδείξεως* e a tentare di offrire una dimostrazione (S.E. M. XI 4-5 = F 149 IP²):

ἰδιαίτερον δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Ξενοκράτης καὶ ταῖς ἐνικαῖς πτώσεσι χρώμενος ἔφρασκε· “πᾶν τὸ ὄν ἢ ἀγαθὸν ἔστιν ἢ κακὸν ἔστιν ἢ οὔτε ἀγαθὸν ἔστιν οὔτε κακὸν ἔστιν.” καὶ τῶν λοιπῶν φιλοσόφων χωρὶς ἀποδείξεως τὴν τοιαύτην διαίρεσιν προσιεμένων αὐτὸς ἐδόκει καὶ ἀπόδειξιν συμπαραλαμβάνειν. εἰ γὰρ ἔστι τι κεχωρισμένον πρᾶγμα τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τῶν μῆτε ἀγαθῶν μῆτε κακῶν, ἐκεῖνο ἦτοι ἀγαθὸν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν. καὶ εἰ μὲν ἀγαθὸν ἔστιν, ἐν τῶν τριῶν γενήσεται· εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, ἦτοι κακὸν ἔστιν ἢ οὔτε κακὸν ἔστιν οὔτε ἀγαθόν ἔστιν· εἰ δὲ κακὸν ἔστιν, ἐν τῶν τριῶν ὑπάρξει, εἰ δὲ οὔτε ἀγαθόν ἔστιν οὔτε κακὸν ἔστι, πάλιν ἐν τῶν τριῶν καταστήσεται. πᾶν ἄρα τὸ ὄν ἦτοι ἀγαθὸν ἔστιν ἢ κακὸν ἔστιν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἔστιν οὔτε κακὸν ἔστιν.

Ma Senocrate, in forma più tipica di tutti gli altri e valendosi della forma al singolare, diceva: «tutto ciò che è, è buono, oppure è cattivo, oppure non è né buono né cattivo». E mentre tutti gli altri filosofi adottavano tale suddivisione senza addurre alcuna dimostrazione, sembra che egli si sia adoperato a darne anche una dimostrazione: «se vi è qualcosa di diverso sia da ciò che è buono, sia da ciò ch'è cattivo, questo è però sempre o buono o non buono; e se è buono ricade in uno dei tre casi considerati; se non è buono, o è cattivo o è fra quelle cose che non sono né l'uno né l'altro; se è cattivo poi ricade in uno dei tre casi, e lo stesso se non è né buono né cattivo. Dunque ogni cosa non può non essere o buona o cattiva o né buona né cattiva»²⁰³.

La critica ha giustamente distinto l'esito della formulazione senocratea dalla dottrina stoica²⁰⁴ ed è evidente che qui, come in altri casi, l'*ἀπόδειξις* di Senocrate è principalmente *ἀπόδειξις* di

²⁰¹ Prendo in prestito le parole di TRABATTONI 2013, 115, che a sua volta riprende l'analisi di BÉNATOUIL 2007, 237-8, la quale si fonda su passi dell'*Eutidemo* (ancora dal primo protrettico) e del *Protagora*, con la menzione della *ἀμήχανος συμφορά* del carme di Simonide (344c5-6).

²⁰² BRANCACCI 1992, 4058-66, sottolinea come la tripartizione di beni mali e *ἀδιάφορα* sia estranea al pensiero di Antistene, che invece si mantiene fedele ad uno schema fortemente bipartito, e trovi piuttosto un riscontro negli sviluppi della filosofia cinica in Diogene e in Cratete; si veda anche GOULET-CAZÉ 2003, 112-135, che sostiene la *ἀδιαφορία* cinica sia una costruzione posteriore. In ogni caso, l'operazione si caratterizza come ripresa e irrigidimento della classificazione che abbiamo già visto descritta in Platone.

²⁰³ Traduzione da ISNARDI PARENTE 2012².

²⁰⁴ Cfr. ISNARDI PARENTE 2012², 323.

principi lasciati indimostrati nelle parole di Socrate, nel testo di Platone²⁰⁵. Il valore di questa dimostrazione è però alquanto dubbio: essa appare in verità una descrizione dello schema di cui vuole dar ragione e di cui sembra una giustificazione a posteriori. I tre generi restano comunque sullo sfondo, e si ha l'impressione che lo stesso procedimento argomentativo potrebbe essere applicato a qualsivoglia numero di categorie, fiduciosi che in una di esse qualsiasi caso descritto καταστήσεται²⁰⁶. Se la testimonianza sul pensiero di Senocrate è precisa e non si sospetta una distorsione coglie quindi nel segno l'obiezione di Sesto (*M* XI 6):

δυνάμει δὲ καὶ οὗτος χωρὶς ἀποδείξεως προσήκατο τὴν διαίρεσιν, ἐπέπερ ὁ εἰς κατασκευὴν αὐτῆς παραληφθεὶς λόγος οὐχ ἕτερός ἐστιν αὐτῆς· ὅθεν εἰ ἐν ἑαυτῇ περιέσχηκε τὴν πίστιν ἢ ἀπόδειξις, ἔσται καὶ ἡ διαίρεσις ἐξ ἑαυτῆς πιστὴ μὴ διαφέρουσα τῆς ἀποδείξεως.

Virtualmente, però, anch'egli ammette la divisione senza dimostrazione, poiché il ragionamento assunto per la costituzione di questa non è diverso rispetto a quella; per cui se la dimostrazione racchiude in sé la conferma, anche la divisione sarà credibile in base a se stessa, non differendo dalla dimostrazione²⁰⁷.

Il problema della giustificazione degli οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά come categoria, ingombrante retaggio delle pagine di Platone, delle parole di Socrate, è quindi centrale nell'Accademia: non è forse illegittimo cercare nella posizione che l'*Erissia* mostra, volta all'esclusione della terza categoria e indirizzata verso un forte scetticismo nei confronti del principio stesso di dipendenza dall'uso per la qualifica di ἀγαθόν e κακόν, una reazione nella scuola all'orientamento osservato nel frammento di Senocrate, volta a riaffermare la distinzione binaria tra beni e mali, escludendo il μεταξύ problematico offerto dalla categoria di quelli che la dottrina stoica individuerà come ἀδιάφορα. Se lo scenario è plausibile, una reazione di questo genere non sarebbe fuori luogo al tempo di Polemone, che pur collocandosi in continuità con il suo predecessore allo scolarcato, cerca una via originale per la ricerca sull'etica: che sia possibile individuare in questo passo un concreto segno per l'applicazione del principio celebre che la dossografia antica riferisce al quarto scolarca dell'Accademia e secondo cui δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι (fr. 100 Gigante = D.L. IV 18, rr. 30-32 Dorandi)²⁰⁸? Certo, la categoria degli οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά, almeno nella lettura che ne dava la speculazione di Senocrate, era passibile di accuse di sofisticazione dialettica: la riduzione a uno schema bipartito poteva forse essere letta come un ritorno alla realtà della prassi, in cui la φρόνησις si fonda esattamente sulla distinzione tra ἀγαθὰ e κακά, e tra azioni degne e indegne.

Forse la speculazione si è già spinta troppo lontano, ma mi sia permesso di aggiungere una suggestione ulteriore: se il dibattito sugli οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά esisteva nella scuola, si può leggere nell'*Erissia* una presa di posizione contro una corrente che, sulla scia di Senocrate, cerca in Platone un ruolo fondamentale per la categoria dei μεταξύ etici, una posizione già interna

²⁰⁵ Si possono individuare le tracce di una forma di sforzo esegetico sui dialoghi già ai tempi di Senocrate: se l'idea di UNTERSTEINER 1967, che vuole individuare un'operazione ecdotica dell'Accademia di Senocrate sul *Fedone*, è rimasta isolata, posizioni più moderate sono espresse in merito da CARLINI 1972, 7-8; importante è la testimonianza del commento al *Fedone* conservato nel rotolo di III sec. a.C. di cui fanno parte il *PHeid G inv.* 28 e il *PGraecMon* 21 [*CPF* III 7 = MP³ 1389.1 = *LDAB* 3833]. La critica assegna lo scritto all'attività dell'Accademia ed è plausibile immaginare una data di composizione di almeno alcuni decenni più alta rispetto alla data di confezione del papiro: cfr. CARLINI 1995, 211-3. Che Senocrate sia stato il primo a formalizzare in maniera schematica la tripartizione che trovava nelle pagine di Platone (così SPINELLI 1995, 149-50) non è improbabile, visto il gusto dell'Accademia coeva per le tripartizioni: si confronti la distinzione, destinata a divenire canonica, dei tre domini della filosofia in logica, fisica, etica (F 1 IP² = S.E., *M.* VII 16) o quella tra le tre οὐσίαι (F 2 IP² = S.E., *M.* VII 147-149).

²⁰⁶ Cfr. SPINELLI 1995, 150.

²⁰⁷ Traduzione da SPINELLI 1995.

²⁰⁸ Fonte per questa testimonianza è Antigono di Caristo, come mostra il confronto con Filodemo, *Ind. Acad.* col. XXIV 3 Dorandi; per la *Vita di Polemone* di Antigono si veda ora DORANDI 2015.

all'Accademia e che poteva ben essere sostenuta da un gruppo definito. Che l'*Erissia* entri a far parte del *corpus*, che passi tra le opere di Platone, con un'attribuzione sancita dalla scuola stessa, è forse il segnale della sconfitta di questo partito²⁰⁹. Se tutto ciò è corretto, si può spingersi ad immaginare che Zenone, che frequentò probabilmente la scuola di Senocrate e di Polemone²¹⁰, facesse parte di questa fazione, messa per così dire in minoranza; certo, per la fondazione della Stoa, la categoria degli οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά è centrale, che vi sia o meno un contatto per la definizione degli ἀδιάφορα con il retaggio cinico di Diogene, di Cratete.

III.3 *Il περί πλούτου di Platone*

Quale conclusione del percorso che abbiamo intrapreso per illustrare le principali caratteristiche del contenuto filosofico dell'*Erissia*, sarà utile tentare di offrire una contestualizzazione storica della ricerca che l'autore, con la voce di Socrate, mette in atto nel dialogo.

Se il rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή è variamente tematizzato fin dalle origini del pensiero greco²¹¹, la problematicità del rapporto rimane ancora in età tardoarcaica e classica influenzata dall'ottimismo di matrice essenzialmente aristocratica che riconosce al πλοῦτος un valore non secondario per la definizione del proprio profilo nella società²¹², un valore legato in maniera forte alla considerazione strumentale di una possibilità maggiore di giovare alla comunità della πόλις: così, pur accanto a formulazioni topiche che mettono in luce il problema della χρήσις²¹³, resta attiva e attuale la percezione di una corrispondenza se non altro auspicabile tra abbondanza dei beni materiali e qualità d'animo, un ideale già eroico che si perpetua nella realtà della πόλις attraverso la lettura esiodica per cui una grande ricchezza è il frutto riservato a chi si impegna nella produttiva fatica, con il sudore che porta insieme alla via dell'ἀρετή (*Op.* 289-290). La persistenza del paradigma è evidente nella reazione anche violenta che la letteratura rivolge all'arricchimento dei πονηροί, una tematica di grande fertilità almeno a partire da Teognide²¹⁴. Nel panorama intellettuale di quinto secolo, in particolare nella ricchissima Atene, resiste una considerazione positiva del πλοῦτος che le ombre della riflessione sull'uso e sulla non ovvietà del legame con l'ἀρετή non riescono a oscurare del tutto²¹⁵. Non è quindi scorretto osservare

²⁰⁹ Per quanto si possa confidare sulla forza di un argomento *e silentio*, può confortare la ricostruzione il fatto che dopo Senocrate per la tradizione accademica la tripartizione non sia più attestata. Certo, in Sesto essa è attribuita a οἷ τε ἀπὸ τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας, una designazione che secondo la dossografia sestana dovrebbe includere anche lo scolarcato di Polemone: si veda la scansione proposta in *P.* I 220-221 (cfr. IOPPOLO 1992, 121-4). Ma non è da escludere che qui l'indicazione sia imprecisa o condizionata da uno sguardo dossografico "sintetico" affine a quello di Antigono.

²¹⁰ Cfr. ALESSE 2000, 99-104; la studiosa si spinge in seguito (p. 125) a ipotizzare di Zenone all'attività letteraria dell'Accademia, alla luce di un paradosso nel *Demodoco* (382e-384b)

²¹¹ Utile panoramica ora in TEDESCHI 2004, 21-39.

²¹² Sulla forza del legame già omerico tra manifestazione materiale (nell'aspetto e nella ricchezza) e ἀρετή si può rinviare alla trattazione classica di FINLEY 1964, 53-79; si veda ora anche lo studio lessicale di COIN-LONGERAY 2014, in particolare per i termini inequivocabilmente positivi ἄφενος (pp. 16-42) e ὄλβος (pp. 43-92); per il ruolo della ricchezza negli epinici di Pindaro cfr. HUBBARD 1985, 158-62.

²¹³ Agile rassegna di queste prime ombre in SCHAPS 2003, 134-40 e COIN-LONGERAY 2014, 122-31. Si ricordino almeno i passi di Solone (fr. 15 W²) e Teognide (I 149-150), con il paragone tra ἀρετή e πλοῦτος che evidenzia come la ricchezza possa anche accompagnarsi ai κακοί, un tema gnomico che torna in Bacchilide (*Ep.* I 160-161: πλοῦτος δὲ καὶ δειλοῖσιν ἀνθρώπων ὀμιλεῖ); cfr. STENGER 2004, 204-6. Così, se è vero che la cecità di πλοῦτος e l'eccezionalità della sua associazione all'ἀρετή costituiscono l'idea comica del *Pluto* di Aristofane (cfr. KONSTAN 1995, 76-90; SCHAPS 2003, 136), va altresì detto che nella distinzione tra πενία e πτωχεία si riversa ancora l'idea arcaica del legame tra indigenza e inattività, la stessa che muoveva le *Opere* di Esiodo (cfr. *e.g.* vv. 312-313: εἰ δὲ κεν ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργὸς πλουτεῦντα· πλοῦτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῆδος ὀπηδεῖ) per la persistenza del τόπος e il suo impiego nella retorica di quinto e quarto secolo ad Atene si veda CECCHET 2015, 185-208.

²¹⁴ Cfr. Thgn. I 39-52, 53-68, 667-682 e COIN-LONGERAY 2014, 131-40.

²¹⁵ La critica di Erodoto e di Tuciddide è piuttosto rivolta alla πλεονεξία come motore per il conflitto, in particolare civile (cfr. BALOT 2001, 99-178); ma è soprattutto nel secondo che si intravede una critica strutturata alla ricerca dei χρήματα, che traspare nella narrazione della spedizione in Sicilia. Questa critica, tuttavia, non è indiscriminata e non tratta il πλουτεῖν come fenomeno di per sé spregevole: l'unione di περιουσία χρημάτων e γνώμη è al centro

che proprio nel pensiero socratico il rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος è affrontato nel senso di una sospetta, o addirittura probabile incompatibilità. Se la posizione complessa di Platone in questo dibattito è già stata in gran parte discussa in filigrana nei paragrafi precedenti²¹⁶, va notato che la reazione più intransigente al motivo tradizionale dell'unione, almeno auspicabile, tra πλοῦτος e ἀρετή, ossia quella dei cinici, rivendica per sé un *pedigree* socratico attraverso la figura di Antistene, per cui già abbiamo citato la posizione sulla ricchezza emergente dalle pagine del *Simposio* di Senofonte²¹⁷.

Certo, le ragioni di questo slittamento non sono del tutto riconducibili al motore – per quanto potente – del pensiero di un uomo solo²¹⁸, neppure nella proliferazione dei λόγοι, e nella predicazione dei discepoli dell'inviato di Delfi. Dalla caduta di Atene nel rovinoso conflitto con Lacedemone fino alla crisi della πόλις e all'avvento dei regni ellenistici, la riflessione dei Greci sulla ricchezza doveva confrontarsi con un quadro storico-economico in preda a profondi cambiamenti: il problema della ricchezza e in particolare dell'acquisizione della ricchezza esplose nell'esperienza quotidiana dell'individuo che si erge a protagonista dell'epoca, non più soltanto nel quadro del consesso sociale e politico, ma nel suo isolamento e nelle sue infinite possibilità all'interno di imperi sterminati, che hanno fatto svanire il mito dell'αὐτάρκεια della comunità politica e allargato il flusso dei commerci fino ai confini del mondo conosciuto. In più, il rivolgersi della ricerca filosofica nelle scuole su questioni relative al benessere immediato dell'uomo e all'allontanamento di ogni fonte d'inquietudine, trova nella già fiorente tradizione letteraria di stampo didascalico-gnomico, anche attraverso il filtro dei moniti di Socrate, un fertile campo per promuovere una scelta di vita lontana dalle angosce cui espone la ricerca smodata del πλοῦτος²¹⁹.

Già in Aristotele, in cui persiste una valutazione positiva della ricchezza, che si identifica nel suo uso più corretto, l'ἐλευθεριότης che garantisce un equilibrio tra averi del singolo e averi del gruppo nonché il giusto mezzo tra ἀνελευθερία e ἀσωτία²²⁰, e in cui la ricchezza è ritenuta uno strumento utile in vista di fini più nobili²²¹, si trovano pagine in cui la critica del πλουτεῖν percorre binari non diversi da quelli che abbiamo visto nelle opere politiche di Platone. Sintomo di questa rinnovata attenzione al rapporto problematico tra πλοῦτος e ἀρετή è la distinzione, di sapore quasi esiodico, tra buona e cattiva crematistica, misurate nella loro utilità per la πόλις ma connotate fortemente in senso etico nel primo libro della *Politica* (1257b1-1258a18). Tinte ben più fosche ha, inoltre, l'enumerazione degli ἥθη che accompagnano il πλοῦτος nel secondo libro della *Retorica* (1390b33-1391a19), con la centralità dell'ὑβρις²²². Dall'altra parte, la necessità dei χρήματα per soddisfare i bisogni quotidiani è accolta come un luogo comune nei *Topici*, e la περιουσία è considerata condizione preferibile per l'εὖ ζῆν (118a6-15).

dell'orazione funebre di Pericle (II 13. 2-6), per un modello che l'autore propone come positivo: si veda in proposito KALLET 2001, 147-82. Un'attitudine altrettanto avalente si riscontra peraltro nei tragici, in cui è fertile una rappresentazione dell'eroe πτωχός che trova le sue radici in Omero (cfr. CECCHET 2015, 66-114).

²¹⁶ Si vedano in particolare le pp. 37-43 e 58-64; per una trattazione più sistematica, impossibile in questa sede, si rinvia ai recenti e già più volte citati studi di HELMER 2010, SCHRIEFL 2013 e FÖLLINGER 2016.

²¹⁷ Cfr. *supra* pp. 76-7.

²¹⁸ È questa tuttavia la tesi portante di SCHAPS 2003.

²¹⁹ Un riflesso di questa mutata concezione di πλοῦτος si identifica peraltro anche nella tradizione poetica dell'età ellenistica, come mostrano i passi raccolti da TEDESCHI 2004, 42-8.

²²⁰ Al tema è dedicata, com'è noto, una lunga trattazione al principio del libro IV dell'*Etica Nicomachea* (1119b19-1122a16); cfr. anche *EE* III 1231b27-1232a18. Il confronto tra le due trattazioni è ora condotto con minuzia da MURGIER 2016, 69-71. L'ἀρετή relativa ai χρήματα consente anche che nella πόλις prosperi la classe media, per la cui descrizione nella *Politica* (IV 1295b1-1296b12) Aristotele recupera dall'etica il concetto chiave della μεσότης nel rapporto con i χρήματα, fulcro della florida condizione tipica della costituzione media: sull'operazione svolta dallo Stagirita in questa sezione della *Politica* si veda ora BERTELLI, MOGGI 2014, 252-4.

²²¹ Si veda in particolare *EN* I 1097a25-28, dove il πλοῦτος è classificato tra gli ὄργανα: sul tema cfr. SCHAPS 2003, 147-50 e ora anche MURGIER 2016, 67-9.

²²² Cfr. anche *Rhet.* II 1378b28-29, in cui i ricchi sono classificati tra gli ἐβρίζοντες.

In una tendenza simile, sia pure cercando quale destinatario l'individuo in assoluto e non quale membro del gruppo della πόλις, si colloca la riflessione di Epicuro e della sua scuola²²³. Così, in Epicuro si trova una critica dura agli eccessi nella ricerca dei χρήματα; si pensi alla *Massima capitale* XV (=SVVIII): ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει («La ricchezza secondo natura ha dei limiti ben precisi ed è facilmente procacciabile, ma quella secondo le vane opinioni non ha limite»²²⁴). Una simile distinzione tra due tipi diversi di πλοῦτος si colloca nello stesso orizzonte di sdoppiamento che abbiamo osservato sotteso già alla critica della ricchezza nel quinto libro delle *Leggi* di Platone e che troviamo operata nel nostro dialogo²²⁵. Così, la ricchezza vulgata, quella legata all'amore per il denaro (φιλαργυρεῖν), è considerata cosa turpe anche qualora sia ricercata nei limiti della giustizia (SV XLIII). Tuttavia, per Epicuro, il σοφός non dovrà a tutti i costi disprezzare il χρηματίζεσθαι, se si trova nel bisogno, e potrà esercitarlo, pur sempre a partire dalla sua sapienza: è quanto si trova nel trattato περὶ βίων (fr. 567 Us. = 1.121b5-6 Arr²) secondo la testimonianza di Diogene di Tarso in Diogene Laerzio (x 121b, r. 1413 Dorandi: χρηματίζεσθαί τε, ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας, ἀπορήσαντα)²²⁶. L'attenzione all'οἰκονομία che si riflette ancora nell'opera di Filodemo dedicato al tema²²⁷, mostra considerazione positiva dell'acquisizione di beni materiali non eccessivi ma che permettano di mantenere la tranquillità d'animo, del tutto in linea con la descrizione dell'αὐτάρκεια ricercata nella *Lettera a Meneceo* (130, rr. 5-9 Arr² = D.L. x 130, rr. 1526-1531 Dorandi):

οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γησιῶς ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.

«Non perché sempre dobbiamo avere solo il poco, ma perché se non abbiamo il molto, sappiamo accontentarci del poco, profondamente convinti che con maggiore dolcezza gode dell'abbondanza chi meno di essa ha bisogno, e che tutto ciò che natura richiede è facilmente procacciabile, ciò che è vano è difficile a ottenersi»²²⁸.

Non siamo in grado di determinare se Epicuro abbia scritto un περὶ πλούτου, titolo che nella lista di Diogene Laerzio (x 27-28, rr. 332-373 Dorandi), limitata ai βέλτιστα συγγράμματα, non compare²²⁹; certo ne scrisse uno Metrodoro, come sappiamo dalla testimonianza dell'epigono Filodemo, autore di un trattato dal medesimo titolo il cui primo libro è salvato nel *PHerc.* 163:

²²³ Per una recente rassegna della posizione epicurea relativa al πλοῦτος si rinvia al saggio di MOREL 2016.

²²⁴ Traduzione da ARRIGHETTI 1973², lievemente modificata.

²²⁵ Cfr. *supra* pp. 63-4.

²²⁶ La lettura del nesso ἀπὸ μόνης σοφίας ha creato problemi tra gli interpreti: il rifiuto di un'interpretazione per così dire 'sostituitiva' del precetto di Epicuro, con un'incoraggiamento a servirsi della propria σοφία per ottenere i χρήματα necessari a porre fine alla propria situazione di indigenza, ha portato SCHMID 1938 a ritenere che dietro la σοφία si nasconda l'οἰκονομία; l'interpretazione è seguita da ARRIGHETTI 1973², 28, che traduce «ma solo secondo i principi della filosofia». Tuttavia, l'interpretazione secondo cui Epicuro incoraggerebbe a χρηματίζεσθαι soltanto a partire dalla propria conoscenza, ovvero ad arricchirsi soltanto sulla base del proprio sapere e non mettersi a fare mercanzia di altri beni, non pare del tutto disprezzabile; essa sarebbe peraltro del tutto in armonia con la posizione sostenuta da Socrate contro Erissia nell'*Erissia*, secondo cui il σοφός è in grado di disporre della propria sapienza per procurarsi i beni necessari per la vita quotidiana, qualora ne abbia bisogno (394c6-395a1; cfr. comm. *ad loc.*); in questo secondo modo sembra intendere il testo di Diogene Laerzio-Epicuro, nella sua analisi, MOREL 2016, 113-4. Più sfumata la resa di GIGANTE 1962, 522 («ma partendo dalla sola scienza»).

²²⁷ *PHerc.* 1424, ultima parte del nono libro del περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν. Vi è l'impressione che dietro Filodemo vi sia lo spessore di una tradizione letteraria epicurea sul tema, che nasce e si sviluppa in risposta non solo alla scienza economica precedente, ma anche alla celebrazione cinica della πτωχεία; cfr. ora TSOUNA 2012, xi-xl.

²²⁸ Traduzione da ARRIGHETTI 1973²; per un'analisi di questo passo, nel quadro generale dell'etica di Epicuro, si vedano HELMER 2013, 41-6 e HEBLER 2014, 268-70.

²²⁹ Sul catalogo di Diogene cfr. ERLER 1994, 44-8.

esso doveva trattare principalmente il motivo del μέτρον τοῦ πλούτου e del corretto uso delle ricchezze, temi che lo stesso Filodemo ripercorre rivendicando la propria fedeltà al modello (col. XXXVII, rr. 11-15)²³⁰. Anche per gli epicurei il problema della qualità del πλοῦτος e della πενία era di interesse, ma la risposta che si intravede in Filodemo è improntata a una concezione del tutto moderata, secondo cui il possesso di ricchezze è utile in quanto soddisfa i bisogni del corpo (col. LII, rr. 26-31) e quindi il πλοῦτος non può dirsi un male, né può la πενία, che con una trovata di ascendenza aristofanea è distinta dalla πτωχεία (col. LI, rr. 6-10); la concezione del rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος che troviamo nel Giardino è quindi molto meno intransigente di quanto il monito alla vita frugale sembri comportare, e costituisce uno dei molti tratti tramite i quali la filosofia epicurea tenta di rivolgersi anche ad un destinatario in possesso di χρήματα o impegnato in attività lucrative, secondo il principio della capacità di χρᾶσθαι τοῖς πράγμασιν assicurata all'uomo dall'aderenza alla filosofia di Epicuro²³¹.

Così, come abbiamo già più volte ricordato, l'uso è centrale nella concezione stoica del πλοῦτος quale ἀδιάφορον²³²: dire che solo il σοφός sarà ricco²³³ equivale insieme a ribadire la superiorità della σοφία quale oggetto di valore e ad affermare che soltanto il sapiente potrà far uso del πλουτεῖν inteso nel senso comune in modo corretto, cioè in vista dell'ἀρετή. Anche per la στοά, quindi, si intravede, pur in un rigore che mostra l'influenza della critica radicale delle sue origini ciniche²³⁴, lo sforzo di salvare la conciliabilità tra πλοῦτος e ἀρετή, senza tuttavia concedere – come per il Κῆπος invece accade – la necessità da parte dell'uomo pienamente virtuoso, ossia il σοφός, di risorse materiali: abbiamo già visto e affrontato, in relazione al nostro dialogo, il problema della sufficienza della virtù, che nella scuola stoica è centrale²³⁵.

Tuttavia, i χρήματα, perlomeno quelli necessari alla sopravvivenza, sono classificati nella dottrina classica tra i προηγμένα, e sono quindi materia plausibile per i καθήκοντα: per quanto non abbiano alcun ruolo nell'acquisizione dell'εὐδαιμονία e siano svincolati dall'ἀρετή, sono una condizione preferibile comunque e, nella misura moderata dei beni finalizzati a permettere la sopravvivenza, sono rivolti all'acquisizione di τὰ κατὰ φύσιν²³⁶. Questo permette allo stoico, tra le altre cose, di accettare un compenso per il proprio insegnamento: così facevano infatti Zenone, Cleante e Crisippo secondo la testimonianza di Quintiliano (XII 7, 9 = SVF I 467), fedeli al principio che Ario Didimo descrive per la crematistica basata sull'ἐπιστήμη, in un passo che testimonia anche per la στοά una fioritura dell'interesse per l'οἰκονομική (SVF III 623 = Stob. II, 7, p. 95, rr. 9-23 W.). Tutto ciò non viene percepito nel segno di un contrasto con l'etica in quanto – riguardando il campo degli ἀδιάφορα etici – non entra a farne parte²³⁷.

²³⁰ Cfr. TEPEDINO GUERRA 1978, 53-7; ERLER 1994, 220.

²³¹ Si veda anche il fr. 133 Arr², preservato da Didimo Cieco, *In Eccl.* I 13b-c (*PTura* III p. 24, rr. 6-11 Binder-Liesenborghs = *CPF* I.1** 51, 3T), con l'esortazione a κρατεῖν πλούτου, frammento di una lettera forse indirizzata a Mitre (così già ARRIGHETTI 1970, 24-8 e 1973³, 683-4) o più probabilmente a Idomeneo (così gli editori tedeschi, con l'integrazione al r. 8, [Ἰδομ]ενέα). Per il ruolo del destinatario, che mostra la fertile adattabilità del sapere di Epicuro, si veda ora ERBÌ 2015, 81-3.

²³² La ricchezza è componente ricorrente nelle principali liste di ἀδιάφορα che la dossografia ci trasmette: cfr. e.g. SVF III 117 (=D.L. VII 102-103, rr. 724-737 Dorandi), 119 (=D.L. VII 104, rr. 744-755), 123 (=Plut. *Stoic. Rep.* 1048 C 8-D 1).

²³³ Cfr. *supra* pp. 43-4.

²³⁴ Com'è noto, la posizione radicale della classificazione cinica fu rispettata da uno stoico 'eterodosso' come Aristone di Chio: per il dibattito si rinvia alla ricostruzione di IOPPOLO 1980 (in particolare pp. 142-70).

²³⁵ Cfr. *supra* pp. 53-5.

²³⁶ Nelle formulazioni più articolate il πλοῦτος è infatti classificato tra i προηγμένα δι' ἕτερα: cfr. e.g. SVF III 135 (=D.L. VII 107, rr. 776-782 Dorandi). Per la complessa sistemazione stoica delle due diverse sfere d'azione, con la selva di problemi relativi al loro possibile legame reciproco e al rapporto con la vera dottrina etica, che riguarda unicamente ἀρετή e κακία, si fa riferimento al quadro minuziosamente tracciato da TSEKOURAKIS 1974, 1-60. Sul problema specifico di πλοῦτος e πενία come προηγμένον e ἀποπροηγμένον si può vedere ora anche ALEXANDRE 2016, 85-97.

²³⁷ Ancora Crisippo potrà affermare senza problemi il principio nel suo περὶ βίων (SVF III 693 = Plut. *Stoic. Rep.* 1047 F 2-5), e spingersi a sostenere, nel trattato sul καθήκον, che per danaro il σοφός potrà anche compiere una

Quale posizione possiamo ricostruire per l'Accademia in questo dibattito? I dati in nostro possesso non sono molti e in parte sono già stati esaminati, ma resta da fare il punto sul tema specifico del *πλουτεῖν*. La notizia più interessante in merito è fornita da Plutarco, che testimonia una posizione critica di Crisippo contro Speusippo e Senocrate proprio sul tema degli *ἀδιάφορα* e in particolare per *ὑγεία* e *πλούτος* (Plut. *Comm. Not.* 1065 A 5-10 = Speus. F 79 Tarán = Xenocr. F 167 IP²):

ἄξιον δ' ἀναλαβεῖν τὸ δόγμα ταῖς ἐκείνου (*scil.* τοῦ Χρυσίππου) λέξεσιν, ἵνα καὶ μάθῃς πως, οἱ τοῦ Ξενοκράτους καὶ Σπευσίππου κατηγοροῦντες ἐπὶ τῷ μὴ τὴν ὑγείαν ἀδιάφορον ἡγεῖσθαι μηδὲ τὸν πλούτον ἀνωφελὲς ἐν τίνι τόπῳ τὴν κακίαν αὐτοῖ τίθενται καὶ τίνας λόγους περὶ αὐτῆς διεξίασιν.

Vale la pena di riportare l'opinione di costui (*scil.* Crisippo) parola per parola, perché si possa vedere, quanto a quelli che condannano Senocrate e Speusippo per il fatto che non ritengono la salute un indifferente né la ricchezza priva di utilità, in cosa poi a loro volta ripongano la cattiveria e quali discorsi facciano intorno ad essa²³⁸.

La critica di Crisippo, e in generale degli Stoici, al pensiero accademico muove contro il ruolo che i beni inferiori conservano per l'acquisizione dell'*εὐδαιμονία*; ma in particolare del *πλούτος* è messa in luce la possibilità di giovare: *μηδὲ τὸν πλούτον ἀνωφελὲς*. Gli studiosi richiamano per il pensiero di Speusippo e Senocrate la presenza di trattati *περὶ πλούτου* nei cataloghi di opere salvati in Diogene Laerzio²³⁹: in verità, la testimonianza di Plutarco non porta elementi di novità rispetto agli altri resoconti che affermano per il pensiero etico dei primi successori di Platone un'attribuzione di valore ai beni inferiori (esterni e del corpo)²⁴⁰. La categoria degli *ὠφέλιμα* è infatti riproposta da Plutarco poco dopo nello scritto e corrisponde a quei beni che Senocrate e, dopo di lui, Polemone, consideravano *αἰρετά* (1069 E 8-F 7 = Xenocr. F 151 IP² = Polemo F 124 Gigante) e che corrispondono a *τὰ κατὰ φύσιν*. L'opposizione a quest'idea da parte della dottrina stoica, che pur salvando tra gli *ἀδιάφορα* una categoria di *προηγμένα* non li considera rilevanti quali *ἀγαθὰ* né giovevoli, in quanto completamente sganciati dal *τέλος* dell'*ἀρετή*, non sorprende e non si è obbligati a immaginare una relazione puntuale tra le parole di Plutarco ed il contenuto dei due *περὶ πλούτου*, come è stato spesso suggerito dalla critica²⁴¹.

Invano si cercherebbero altri frammenti per ricostruire una dottrina più complessa relativa al *πλουτεῖν* nel pensiero dei primi scolarchi dell'Accademia post-platonica; tuttavia, qualche dato d'interesse è fornito dalla tradizione biografica, tanto per Senocrate quanto per Polemone. Per il primo, la critica ha da tempo individuato nel filone elogiativo nato certo in ambiente già accademico una caratterizzazione forte nel senso dell'austerità e del rifiuto dei beni materiali: in questa tradizione si collocano due aneddoti che vedono il futuro scolarca declinare l'offerta di doni preziosi. Il primo, di cui fonte ultima è lo storico Timeo (*FGrHist* IIIb 566 fr. 158a = Ath. X 437b4-11 = Xenocr. Test. 14 IP²), vede Senocrate collocare sul capo di una statua di Ermes la corona d'oro offertagli dal tiranno Dionisio²⁴² per la vittoria in un agone simposiale: esso è riportato da Filodemo (*Ind. Acad.* col. VIII, r. 39-IV, r. 7 Dorandi) e da Diogene Laerzio

triplo piroetta (*SVF* III 688 = Plut. *Stoic. Rep.* 1047 F 6-7); per un quadro delle testimonianze relative all'interesse stoico verso la crematistica e l'acquisizione di denaro si rinvia alla rassegna di BRUNT 2013, 48-52.

²³⁸ Traduzione da ISNARDI PARENTE 2012².

²³⁹ Speusippo: D.L. IV 4, r. 45 Dorandi (= T 1, r. 37 Tarán); Senocrate: D.L. IV 11, r. 70 Dorandi (= Test. 2 IP²). Ambo i trattati erano costituiti da un solo libro.

²⁴⁰ Cfr. *e.g.* Xenocr. F 150 IP² (= Clem. Alex. *Strom.* II 22, p. 186, 23-33 Stählin) e *supra* pp. 57-8.

²⁴¹ Cfr. *e.g.* TARÁN 1981, 437-8; ISNARDI PARENTE 2012², 328. Un legame fra i trattati *περὶ πλούτου* di Speusippo e Senocrate e l'*Erissia* è immaginato da LAURENTI 1969, 66-68, sulla base tuttavia di considerazioni alquanto impressionistiche («penso insomma che nelle opere morali ed economiche di Speusippo e di Senocrate dovesse esserci la stessa atmosfera che cogliamo nell'*Erissia*»).

²⁴² Si tratta sicuramente di Dionisio II: al momento del primo viaggio di Platone in Sicilia, Senocrate era ancora troppo giovane, cfr. WHITEHEAD 1981, 224-5; ISNARDI PARENTE 2012², 4-5.

(IV 8, rr. 26-29 Dorandi) con un'interpretazione esplicita del gesto nel senso dello spregio della ricchezza²⁴³. Non appare diverso il segno dell'aneddoto che coinvolge Alessandro, il ricco dono di cinquanta talenti che Senocrate avrebbe rifiutato, affermando di non averne bisogno: Plutarco lo riporta più volte al fine di esaltare la munificenza e la φιλοσοφία di Alessandro (cfr. *Alex. fort. virt.* I 331 E 2-9 = Xenocr. Test. 32 IP²; *Alex.* 8, 4 = Xenocr. Test. 37 IP²), ma fa anche cenno all'interpretazione più comune che propendeva piuttosto all'esaltazione dello scolarca. Si comprende quindi la correzione che Plutarco stesso propone alla comprensione dell'aneddoto (*Alex. fort. virt.* 333 B 1-6 = Xenocr. Test. 34 IP²):

Ξενοκράτην, πενήκοντα τάλαντα δωρεὰν Ἀλεξάνδρου πέμψαντος, ὅτι οὐκ ἔλαβε θαυμάζομεν τὸ δὲ δοῦναι, οὐ; ἢ οὐχ ὁμοίως καταφρονεῖν χρημάτων δοκοῦμεν τὸν μὴ προσιέμενον καὶ τὸν χαριζόμενον; οὐκ ἔδειτο πλούτου Ξενοκράτης διὰ φιλοσοφίαν, Ἀλέξανδρος δ' ἔδειτο διὰ φιλοσοφίαν, ἴνα τοιούτοις χαρίζηται.

Ci meravigliamo che Senocrate non accettasse i cinquanta talenti che Alessandro gli mandò in dono. E l'atto di donarli non ci meraviglia? O forse pensiamo che non ci sia un identico disprezzo del denaro in chi lo rifiuta e in chi lo regala? Fu grazie alla filosofia che Senocrate non ebbe bisogno di ricchezze, ma sempre grazie alla filosofia Alessandro ne ebbe necessità, per donarle a uomini siffatti²⁴⁴.

Il καταφρονεῖν attribuito normalmente a Senocrate per quanto riguarda i χρήματα, ci dice così Plutarco, è da riferire anche a Alessandro: un'interpretazione che rovescia il carattere originario dell'aneddoto, come è chiaro anche dalla menzione che ancora il filosofo di Cheronea ne fa in una sorta di piccolo catalogo dei rifiuti di donazioni da parte di Alessandro (*Stoic. rep.* 1043 D 8-10 = Xenocr. Test. 35 IP²): Senocrate è elencato in compagnia di Eforo e Menedemo come degno di lode per aver declinato l'offerta. In verità esiste una versione diversa dell'aneddoto²⁴⁵, secondo cui lo scolarca avrebbe sì rinviato la somma, ma conservandone una parte, per la precisione trenta mine: i testimoni principali sono Cicerone (*Tusc.* v 32, 91 = Xenocr. Test. 29 IP²), secondo cui l'accettazione di una somma più piccola sarebbe stata dovuta a una forma di cortesia da parte di Senocrate, *ne aspernari regis liberalitatem videtur*, e Diogene Laerzio (IV 8, rr. 22-25 Dorandi = Test. 2 IP²), che offre una formulazione di grande interesse:

Ἀλεξάνδρου γοῦν συχνὸν ἀργύριον ἀποστείλαντος αὐτῷ, τρισχιλίας Ἀττικὰς ἀφελὼν τὸ λοιπὸν ἀπέπεμψεν εἰπὼν ἐκείνῳ πλείονων δεῖν πλείονας τρέφοντι.

Una volta Alessandro gli aveva mandato una gran somma di denaro: egli trattenne tremila dracme attiche, e gli rimandò il resto, dicendo che, poiché doveva mantenere molta più gente di lui, gli occorreva anche più denaro²⁴⁶.

Se la differenza tra i bisogni si può ricollegare al τόπος che già abbiamo visto fertile nel pensiero socratico, il dato più interessante qui è il parallelo che Diogene – ma probabilmente già la sua

²⁴³ Si veda in particolare Philod. *Ind. Acad.* col. IV, rr. 3-7 Dorandi: διαδοθείσης δὲ [τ]ῆς πράξεως ἐθαυμάσθη[η] μᾶλλον ὁ τὸ χρυσίον ὑπεριδὼν τοῦ τρσαῦτα παρεσκ[ε]υασκ[ό]τος ἀθημερόν. Non è escluso che l'interpretazione fosse già presente in Timeo, dal momento che la comparativa con μᾶλλον si salda con l'ἐθαυμάσθη riportato anche da Ateneo; una valutazione positiva di Senocrate da parte dello storico di Taormina non è da escludere in ragione della sua posizione antimacedone (cfr. ISNARDI PARENTE 2012², 215); per GAISER 1988, 476-80, qui la fonte di Filodemo è Diocle, che a sua volta attinge da Timeo.

²⁴⁴ Traduzione da D'ANGELO 1998.

²⁴⁵ C'è da chiedersi però se davvero di un'altra versione si tratti, visto che mai Plutarco fa riferimento a un rifiuto integrale da parte di Senocrate, ma soltanto al gesto di ricusare il dono regale.

²⁴⁶ Traduzione da ISNARDI PARENTE 2012².

fonte²⁴⁷ – propone implicitamente tra i due personaggi: se Alessandro ha il compito di nutrire i suoi sudditi, Senocrate nel paragonare i propri bisogni a quelli del re in vista delle responsabilità di fronte ai propri sottoposti si fa portavoce delle necessità dell'Accademia, la cui sussistenza è comunque in qualche misura onerosa e giustifica l'accettazione di una somma proporzionata. Questo aneddoto, quindi, può essere collocato in una generale tendenza all'attenzione che nella scuola, a partire da Senocrate, si dedica all'aspetto comunitario: non va dimenticato che proprio lo scolarca, in parte forse spinto dalla sua condizione di meteco, tornò a fissare dimora stabile all'interno dell'Accademia²⁴⁸; un'attenzione alla συνουσία che poteva ben spingere ad accettare una parte del donativo di Alessandro, per le necessità comuni.

Che esistesse un fondo comune all'interno della scuola è plausibile; Senocrate da parte sua era povero²⁴⁹. Non è forse da trascurare per questo aspetto di gestione comunitaria della cassa un aneddoto riportato ancora da Diogene Laerzio all'inizio della vita di Polemone, all'interno della descrizione dei costumi libertini del giovane, prima della conversione alla filosofia²⁵⁰. Scrupolo del dissoluto era di avere sempre con sé del danaro da spendere per soddisfare i propri desideri (D.L. IV 16, rr. 2-7 Dorandi = Polemo F 14 Gigante):

νέος δ' ὢν ἀκόλαστός τε καὶ διακεχυμένος ἦν οὕτως ὥστε καὶ περιφέρειν ἀργύριον πρὸς τὰς ἐτοιμοὺς λύσεις τῶν ἐπιθυμιῶν· ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς στενωποῖς διέκρυπτεν· καὶ ἐν Ἀκαδημία πρὸς κίωνί τινι τριώβολον εὐρέθη προσπεπλασμένον αὐτοῦ διὰ τὴν ὁμοίαν τῆ προειρημένη πρόφασιν.

Nella sua giovinezza fu così intemperante e dissipato che portava sempre con sé del denaro per poter soddisfare prontamente i suoi desideri e per questo aveva dei nascondigli nelle viuzze e negli angiporti. E una volta anche nell'Accademia, accanto a una colonna, si trovò un pezzo di tre oboli che egli aveva destinato allo scopo anzidetto²⁵¹.

La notizia è riportata anche da Filodemo (*Ind. Acad.*, col. XIII, rr. 3-5 Dorandi), che specifica la natura delle ἐπιθυμίαι su cui Diogene tace: il giovane Polemone era φιλόπαις e φιλομειράκιος. La fonte comune dell'aneddoto, com'è noto, è la biografia di Antigono di Caristo²⁵²: tuttavia in

²⁴⁷ Müller (*FHG* IV, pp. 454-455) faceva risalire la notizia a Mironiano, menzionato da Diogene Laerzio poco dopo in merito a un altro aneddoto simile riguardante Antipatro; cfr. anche DORANDI 1992, 3768. Tuttavia, la citazione dello storico credo sia da riferire soltanto a quest'ultimo racconto, che non trova peraltro fortuna: l'attribuzione a Mironiano può intendersi come circoscritta alla frase ἀλλὰ καὶ <τὸ> ὑπ' Ἀντιπάτρου πεμφθὲν μὴ προσέσθαι (D.L. IV 8, rr. 25-26 Dorandi), secondo l'abituale metodo di giustapposizione operato da Diogene Laerzio (cfr. MEJER 1978, 16-29). Si noti che la seconda notizia tratta da Mironiano nel βίος laerziano riguarda l'aiuto ricevuto da Demetrio Falereo in seguito alla riduzione in schiavitù (D.L. IV 14, rr. 146-151 Dorandi); si intravede dietro queste due testimonianze il tentativo di screditare la figura di Senocrate, fieramente antimacedone e tuttavia costretto ad affidarsi al soccorso del Falereo in condizione di estrema difficoltà. La presenza di Demetrio Falereo nell'aneddoto è però vista come problematica dalla critica, forse frutto di una confusione tradizionale: cfr. ISNARDI PARENTE 2012², 210-1.

²⁴⁸ Tanto da non allontanarsene che in occasione delle Dionisie, secondo la notizia riportata da Plutarco (*Exil.* 603 B 9-C 4).

²⁴⁹ Si veda la notizia di Mironiano citata già in nota precedente, con Senocrate venduto come schiavo per il mancato pagamento del μετοίκιον, ma liberato per iniziativa di Demetrio Falereo. Se l'aneddoto appare inverosimile (cfr. WHITEHEAD 1981, 235-8) e presenta un τόπος biografico già presente nella vita di Platone (e.g. in D.L. III 19-20: cfr. SWIFT RIGINOS 1976, 86-92), la notizia della povertà di Senocrate non è da considerare priva di fondamento, e dell'episodio esistono versioni più verosimili che, tenendo ferma l'impossibilità di pagare la tassa, riferiscono di un processo in cui lo scolarca sarebbe stato difeso dall'oratore Licurgo (cfr. Plut. *Flam.* 12, 7 = Xenocr. Test. 18 IP²).

²⁵⁰ La conversione di Polemone divenne un τόπος esemplare per la tradizione biografica antica: Gigante isola ben diciotto testimonianze (F 16-33); per la collocazione dell'aneddoto nella tradizione biografica sulla conversione alla filosofia si veda DUMONT 1987.

²⁵¹ Traduzione da GIGANTE 1962, leggermente modificata.

²⁵² Cfr. DORANDI 1992, 3770-3; 1999, liii-lviii; 2015; nell'edizione di Antigono di Dorandi le due vite di Filodemo e Diogene costituiscono rispettivamente i frammenti 9A e 9B.

Diogene c'è un dettaglio che in Filodemo non trova corrispondenza e che mostra forse ancora una volta come nel Laerzio le notizie provenienti da Antigono siano integrate e forse filtrate da una fonte intermedia, a fronte di una maggiore fedeltà dell'epicureo²⁵³. Si tratta della notizia più sorprendente: persino in Accademia era stato trovato un τριώβολον nascosto da Polemone per lo stesso fine²⁵⁴; ora, siccome l'intera sezione si riferisce alla vita dissoluta del filosofo negli anni della giovinezza, prima della conversione e dell'ingresso nella scuola diretta da Senocrate, si dovrebbe pensare che già allora frequentasse con le sue scorribande il sito dell'Accademia, il che non è impossibile, visto che proprio ad un ingresso repentino nella scuola, ubriaco, questo novello Alcibiade dovette l'ascolto della lezione di Senocrate sulla σωφροσύνη (D.L. IV 16, rr. 7-10 Dorandi). Tuttavia, l'impressione è che l'aneddoto sul τριώβολον, di per sé evocativo di un tariffario²⁵⁵, provenga da una fonte diversa da quella che riporta il resto del passo, una fonte forse legata alla produzione comica; in questo caso, è possibile che Polemone fosse preso di mira quando era ormai già scolarca²⁵⁶. Ma perché allora rappresentarlo nel gesto di *nascondere* soldi in Accademia? Se non bisogna immaginare che proprio in Accademia avvenissero i suoi incontri con le etere²⁵⁷, l'espedito comico deve fondarsi su un qualche dato reale: sarebbe stato molto più logico Polemone avesse portato il τριώβολον con sé, in luogo di nascondere in un posto in cui, una volta trovato, avrebbe destato scandalo e riso. Si può forse immaginare che dietro questo aneddoto si celi un νόμος accademico che impediva, almeno al circolo interno²⁵⁸, di portare in Accademia danaro privato; un tale divieto certo si può ben collocare nella gestione 'platonica' di una piccola comunità chiusa come quella della scuola: l'associazione di questo aneddoto a Polemone può offrire uno spaccato delle regole di cui l'Accademia si dotava per la propria organizzazione al volgere del IV secolo²⁵⁹. Nel ritratto comico che sembra celarsi dietro l'aneddoto, Polemone, al fine di soddisfare i propri vizi (secondo il creatore dell'aneddoto mai veramente sopiti), si troverebbe costretto a nascondere quel denaro proprio che ancora riservava al soddisfacimento dei suoi turpi desideri.

Ma per questo tipo di organizzazione finanziaria dell'Accademia non vi sono testimonianze certe, escluso un aneddoto alquanto oscuro relativo alla colletta (ἔρανος) imposta da Speusippo per pagare i debiti al tiranno Ermia (Ath. VII 279e3-f5 = Speus. T 39a Tarán)²⁶⁰, dietro cui si

²⁵³ Sulla maggiore fedeltà di Filodemo a Antigono cfr. DORANDI 1991, 92-3; per Diogene, GAISER 1988, 129-33, propone un contatto con un (ipotetico) scritto di Lacide sulla storia dell'Accademia.

²⁵⁴ Curiosamente la notizia è assente anche dall'*excerptum* Φ; per la tradizione degli *excerpta* cfr. DORANDI 2009, 79-89.

²⁵⁵ Così DORANDI 1999, 13 n. 59: «c'était donc le prix d'une prostituée à Athènes». DUMONT 1987, 86-7, pensa il τριώβολον corrisponda invece alla somma richiesta da Polemone per l'insegnamento, fondandosi su un epigramma attribuito a Cratete di Tebe da Diogene Laerzio (VI 86, rr. 13-15 Dorandi): τίθει μαγεῖρω μνάς δέκ ἰατρῶ δραχμῆν, / κόλακι τάλαντα πέντε, συμβούλω καπνόν, / πόρνην τάλαντον, φιλοσόφω τριώβολον. Ma il contesto dell'aneddoto in Diogene è del tutto differente, e non sembra si possa rintracciare, come Dumont sostiene, anche in questo un accostamento di Polemone al cinismo, come nell'aneddoto del cane rabbioso (D.L. IV 17, rr. 21-23 Dorandi).

²⁵⁶ Non mancano tracce di una rappresentazione comica dei filosofi dell'Accademia, a partire dalla διάφρεσις della zucca condotta da Platone, Speusippo e Menedemo in una commedia ignota di Epicrate (fr. 10 K.-A. = Speus. T 33 Tarán): una testimonianza chiara della conoscenza da parte del pubblico di almeno parte delle attività svolte nella scuola, cfr. DILLON 2003, 7-8; BERTI 2010, 22-9. Di Platone e gli Accademici motteggiava anche Efippo nel Ναυαγός (fr. 14 K.-A.). Diversamente, attribuisce ad Antigono la notizia WATTS 2007, 119-20, che immagina l'aneddoto risalga ad una precisa accusa di 'finta conversione' scagliata a Polemone dalle scuole rivali.

²⁵⁷ Si potrebbe scorgere un parallelo in un'altra tradizione relativa a Senocrate e alla sua σωφροσύνη di fronte alle etere Frine e Laide (D.L. IV 7, rr. 11-19 Dorandi): in ambo i casi si tratta di prove sopportate nel letto di casa, ma si è già visto che Senocrate abitava proprio in Accademia.

²⁵⁸ Per l'esistenza di diverse categorie di discepoli e uditori di Platone nell'Accademia cfr. WATTS 2007, 108-9.

²⁵⁹ Sulla presenza di νόμοι nell'Accademia siamo informati per quanto riguarda i simposi: ne redassero Speusippo e Senocrate (Ath. I 3f12-14 = Speus. T 47 Tarán = Xenocr. Test. 57 IP²); per l'interpretazione del passo cfr. TARÁN 1981, 226-7. Forse sempre all'ambito simposiale si riferisce la notizia di Diogene Laerzio (V 4, rr. 44-45 Dorandi = Xenocr. Test. 27 IP²), che parla di νόμοι relativi ad un ἄρχων mensile della scuola: cfr. ISNARDI PARENTE 2012², 219; il ruolo educativo del simposio correttamente ordinato è centrale, com'è noto, nel primo libro delle *Leggi*: non è quindi ardito il collegamento che con l'organizzazione del simposio nella Scuola propone BECK 1964, 239.

²⁶⁰ La notizia è di per sé più che sospetta: cfr. TARÁN 1981, 223.

cela, forse, l'istituzione di un fondo comune volto ad affrontare le necessità della Scuola²⁶¹; va forse collocato in questo contesto il μισθός richiesto dall'Accademia per la lettura dell'ἔκδοσις di scuola, ricordato da Antigono²⁶². In ogni caso, l'idea di un fondo comune volto a fronteggiare le necessità di spesa della comunità accademica non pare astrusa: senza spingersi ad un ideale di κοινωμία dei beni che avrebbe portato interamente nella vita della comunità i precetti delle *Leggi* e della *Repubblica*, idea che trova però un antecedente in quella tradizione pitagorica che sulla scuola di Speusippo e Senocrate esercita un'influenza di grande rilievo²⁶³, si può pensare all'esistenza di una cassa, alimentata da doni e contributi di allievi e simpatizzanti, non diversa da quello che riusciamo a vedere con più chiarezza in altre scuole ellenistiche, in particolare nel Κῆπος di Epicuro²⁶⁴. Ma non è forse il caso di spingersi oltre con la speculazione.

Poco altro si riesce a ricostruire della riflessione accademica sul πλοῦτος e sul ruolo delle ricchezze materiali nel loro rapporto con l'ἀρετή²⁶⁵. Difficilmente si potrebbe trarre qualcosa dagli ὄροι. Se il nucleo accademico per la raccolta delle definizioni è infatti ormai riconosciuto dalla critica²⁶⁶, la presenza di contaminazioni successive è tale da viziare la lettura di alcuni dei lemmi, e πλοῦτος di questa tendenza costituisce un caso esemplare: di esso vengono fornite due definizioni e, se la prima, κτήσις σύμμετρος πρὸς εὐδαιμονίαν (415d1), ha un sapore più platonico-accademico, e può essere avvicinata all'orizzonte del nostro dialogo e alla prima definizione di πλουτεῖν data da Socrate, sia pure in modo piuttosto vago²⁶⁷, la seconda parte, ossia περιουσία χρημάτων εἰς εὐδαιμονίαν συντεινόντων (415d1-2), ha poco da spartire con la discussione dell'*Erissia* e in generale con il pensiero accademico sul problema e sembra invece improntata a un eudaimonismo piuttosto generico, in cui la felicità è condizionata proprio dalla disponibilità di una περιουσία di χρήματα²⁶⁸.

In ogni caso, l'Accademia di Speusippo, di Senocrate, di Polemone, trova nella riflessione sulla ricchezza e sul rapporto tra ricchezza e virtù un campo d'indagine non secondario: se i punti di contatto con la dottrina accademica che abbiamo individuato nel corso della nostra esposizione sono di un qualche valore, la collocazione dell'*Erissia* in questo quadro risulta più che plausibile. Certo, l'*Erissia* dovè nascere in un'Accademia che ancora raccoglieva gli scritti del maestro, e in un'Accademia in cui l'approccio verso la ricerca non è ancora orientato all'*in utramque partem disserere* di Arcesilao, con l'interpretazione scettica della figura di Socrate. Nonostante la critica abbia talora cercato elementi di scetticismo nell'*Erissia*, i risultati di simili indagini restano insoddisfacenti e non convincono a fondo²⁶⁹; in particolare, la lettura di Müller, che vede nell'*Erissia* una giustapposizione di possibili tesi sulla ricchezza che si oppongono

²⁶¹ A questo sembra già accennare, per esempio, ISNARDI PARENTE 1980, 220-1.

²⁶² Fr. 39 Dorandi; cfr. *supra* pp. 6-7.

²⁶³ Per l'influenza del pensiero pitagorico nell'Accademia postplatonica cfr. ora DILLON 2014. La prima fonte a menzionare la κοινωμία finanziaria della scuola pitagorica è Timeo, che collega alla prassi il motto κοινὰ τὰ τῶν φύλων (*FGrHist* 566 F 13a = *Schol. in Pl. Phdr.* 151 Cufalo); per una ricostruzione d'insieme si veda CORNELLI 2013, 64-7. Non manca chi ha pensato ad un'invenzione da parte dello storico di Taormina, a partire dall'esegesi del ῥῆμα: cfr. ZHMUD 2012, 149-50, che sottolinea come «any facts which might support his reconstruction are also absent» e offre una rassegna delle posizioni scettiche in merito (p. 150 n. 55).

²⁶⁴ Per le donazioni nella scuola epicurea, nel segno della φιλία reciproca e della venerazione verso il maestro, si veda ora ERBI 2016. Intorno allo statuto giuridico dell'Accademia è annoso il dibattito: per un quadro recente, che ridiscute il contributo dell'Altertumswissenschaft tedesca, cfr. CARUSO 2013, 31-42.

²⁶⁵ Si è già vista la posizione di Crantore (F7 Mette), che ricalca la tripartizione dei beni tipica per l'Accademia fin da Platone; cfr. *supra* pp. 42-3. I tre trimetri di ψόγος della povertà attribuiti al filosofo dallo Stobeo (IV 32b, 33 = Crant. F13 Mette), sempre che siano da considerare autentici, si fanno portatori un τόπος tradizionale.

²⁶⁶ Cfr. in particolare INGENKAMP 1967, 106-14.

²⁶⁷ In particolare nell'*Erissia* risulta assente la nozione di συμμετρία e di μέτρον, che resta sullo sfondo, al limite, nella giustapposizione delle due definizioni; come nota già INGENKAMP 1967, 93 (e poi LAURENTI 1969, 67), la definizione ha un sapore più aristotelico che platonico, con l'indicazione del πλοῦτος quale strumento per ottenere l'εὐδαιμονία. Rinvia all'*Erissia*, senza ulteriori indicazioni, la concisa nota di BRISSON 2014, 423 n. 261.

²⁶⁸ Nota già la lontananza della seconda definizione dall'orizzonte accademico-platonico LAURENTI 1969, 67-8.

²⁶⁹ Cfr. già EICHHOLZ 1935, 148: «in the Eryxias, however, there is no trace of Academic scepticism».

l'una all'altra²⁷⁰, è forzosa: il rifiuto di riconoscere la bipartizione del dialogo e l'indipendenza delle due definizioni di πλοῦτος ha il risultato di far stridere come opposte le due tesi sulla ricchezza del σοφός e sulla malvagità del πλούσιος, ma non pare corretto sostenere, come fa lo studioso tedesco, che su tale articolazione «mit keinem Wort aufmerksam gemacht wird»²⁷¹, siccome le due definizioni – in particolare la seconda, ma anche la prima – sono esplicitamente presentate come tali, e la scissione del concetto di πλοῦτος non è tanto uno strumento dialettico per presentare idee contrapposte, quanto una soluzione esegetica utile per *conciliare* idee *solo apparentemente* contrapposte reperite nelle pagine dei dialoghi. Infine, l'ultimo argomento che Müller impiega, la notevole ricorrenza nel dialogo di espressioni rinviati a δόξα e φαντασία, con combinazioni anche ardite dei verbi δοκεῖν e φαίνεσθαι, non appare a sua volta sufficiente: se un valore attenuativo non è certo da escludere, almeno per alcune di queste costruzioni²⁷², in generale siamo di fronte a una sorta di *tic* linguistico da parte dell'autore, non diverso dal ricorso esasperato alle perifrastiche con τυγχάνω²⁷³. Il ricorso di indicazioni di questo genere nei dialoghi autentici, peraltro, è tale da costituire uno dei puntelli lessicali dell'interpretazione scettica di Platone (cfr. *Anon. Prol.* 10, 1-15; Elias, *In Cat.* 110, 11-14 Busse). In conclusione, nessuna delle supposte prove di una collocazione dell'*Erissia* nell'Accademia scettica tra quelle avanzate da Müller si sorregge: del resto, l'obiettivo dello studioso in queste pagine è piuttosto di sistemare sotto Arcesilao il περὶ ἀρετῆς, ipotesi ben più plausibile²⁷⁴, e l'*Erissia* entra in gioco solo per la comparsa del problema dell'insegnabilità della virtù nell'episodio di Prodicò²⁷⁵.

Come abbiamo visto, però, l'*Erissia* si colloca piuttosto con buona coerenza nel quadro dell'Accademia Antica; l'insistenza su motivi etici socratici che avranno uno sviluppo diverso nella Stoà fa pensare peraltro ad un contesto comune, una situazione che peraltro gli antichi ben riconoscevano, menzionando l'apprendistato di Zenone presso Senocrate e Polemone, nonché cucendo l'aneddoto dell'accusa di plagio mossa proprio da quest'ultimo al fondatore della Stoa: aver rubato le dottrine dell'Accademia e di averle adornate con vesti fenicie²⁷⁶. Ma il progetto dell'*Erissia* si colloca, come abbiamo già visto, in maniera del tutto indipendente rispetto allo sviluppo del tema da parte della scuola stoica: esso costituisce, in ultima analisi, un tentativo di ricostruire una posizione coerente di Platone sulla problematica del πλουτεῖν, conciliando l'idea di un πλοῦτος superiore – la ricchezza del σοφός nella preghiera del *Fedro* – con il violento attacco al πλοῦτος fondato sui χρήματα che si poteva trovare nei dialoghi politici. Dietro questo progetto si intravede uno sforzo esegetico e di raccolta che è da collocare probabilmente in un momento in cui l'Accademia sentiva il bisogno di riappropriarsi dell'eredità socratica tramite un nuovo confronto con i dialoghi di Platone: tale esigenza si spiega particolarmente bene in un periodo, come la prima età ellenistica, in cui si assiste a una rinascita del modello di Socrate quale filosofo per eccellenza²⁷⁷, ed è probabilmente il motore, oltre che della produzione degli spuri 'socratici', dello sforzo editoriale che all'Accademia abbiamo visto attribuito. Un quadro simile, in assenza di tracce di scetticismo, si può forse collocare in una fase di 'transizione' dell'Accademia come quella dello scolarcato di Polemone, già fortemente intenta all'indagine sull'etica socratica e permeabile alle nuove istanze del pensiero ellenistico.

La scuola aveva già un περὶ πλούτου di Speusippo, un περὶ πλούτου di Senocrate. Mancava un περὶ πλούτου di Platone, e bisognava scriverlo, nell'unico modo in cui poteva essere scritto, ossia con la voce di Socrate, riaffermando e rivendicando un'esclusività nella custodia della

²⁷⁰ MÜLLER 1975, 255 n. 1.

²⁷¹ MÜLLER 1975, 255-6 n.1.

²⁷² Cfr. *infra* pp. 127-8.

²⁷³ Cfr. *infra* pp. 198-9.

²⁷⁴ Sull'origine del *De virtute* nell'Accademia scettica torna poi MÜLLER 2005.

²⁷⁵ Ancor meno convince la presenza di un'influenza dello scetticismo pirroniano, sostenuta da SOUILHÉ 1930, 78, sulla base della ricorrenza dell'espressione οὐδὲν μᾶλλον / οὐδὲν τι μᾶλλον: cfr. comm. a 395b5-6.

²⁷⁶ D.L. VII 25, rr. 318-322; per la plausibilità storica (anzitutto cronologica) del periodo di discepolato di Zenone in Accademia, si rinvia al quadro di ALESSE 2000, 87-103.

²⁷⁷ Cfr. LONG 1988 e in particolare per lo stoicismo il già citato studio di ALESSE 2000

genuina eredità socratica. Così, dotarsi di un dialogo ‘di Platone’, con le parole di Socrate sulla ricchezza, costituiva un’arma importante tanto per la definizione di una propria identità nel dibattito contemporaneo, quanto per la polemica con orientamenti rivali che pretendevano di ricondursi al socratismo tramite διαδοχαί alternative e si collocava, all’interno della scuola, in una generale rinascita del λόγος Σωκρατικός²⁷⁸.

²⁷⁸ Per questa rinascita si vedano CARLINI 1962, 59-63 e ARONADIO 2008, 97-102.

IV. *Un dialogo socratico*

Dopo aver affrontato i principali problemi legati al contenuto filosofico dell'*Erissia*, vorrei ora soffermarmi sull'aspetto letterario, analizzando più da vicino l'impiego che il nostro autore fa dello strumento scelto per esprimere tali contenuti, uno strumento del tutto particolare quale è il λόγος Σωκρατικός. Nell'*Erissia* si trovano tracce di una riflessione profonda sull'arma della dialettica e sulle regole del διαλέγεσθαι socratico; insieme si riscontra uno sforzo costante nella costruzione delle sezioni dialetticamente più fitte, nonché l'uso di strategie argomentative di ricercata sottigliezza, spesso ai limiti della capziosità eristica.

Al tempo stesso, l'autore dell'*Erissia* è attento a non sacrificare la cura dell'elemento più propriamente letterario all'impalcatura delle argomentazioni: l'*Erissia*, per la qualità di questo aspetto, spicca nell'*appendix*¹, accanto all'*Assioco*. Il dialogo su ἀρετή e πλοῦτος è collocato dall'autore in una precisa cornice temporale e spaziale, i personaggi, nelle dinamiche della loro interazione e nei tratti di caratterizzazione individuale, mostrano un'attenzione forte alle regole del genere, presentano un felice risultato.

IV.1 *Come scrivere un dialogo? Teoria e prassi del διαλέγεσθαι nell'Erissia*

Scrivere un dialogo filosofico non è un'impresa facile: la scelta del dialogo come genere per la comunicazione del pensiero è recepita come problematica già dall'esegesi antica². La piana esposizione che garantisce la forma del σύγγραμμα non è sempre immediatamente convertibile nello schema dialogico di domanda e risposta. D'altro canto, la forma del dialogo è quella che la tradizione accademica trova alle sue origini, la sola forma in cui abbia tramandato opere scritte il fondatore della scuola: legato o meno alla figura di Socrate, il dialogo resta un genere di primaria importanza per l'Accademia, la forma letteraria più adatta per portare sulla carta le dinamiche della scuola, sia pure con le difficoltà che la natura polifonica offre per l'esposizione di un contenuto dottrinale positivo. Non sorprende, quindi, che la scelta del dialogo, con le sue regole e i suoi problemi, sia tematizzata nell'*Erissia*, come del resto in altri spuri, e peraltro con grande sottigliezza, in una maniera che non fa rimpiangere le riflessioni poetiche di Platone sul genere. Certo, per l'autore dell'*Erissia*, il διαλέγεσθαι rientra tra i χρήσιμα, come dice Erissia stesso, interrogandosi sul ruolo dei χρήματα nella categoria delle cose utili (400e12-401a3): quest'allusione, incastonata nelle maglie della ricerca, conferma la valutazione intrinsecamente positiva che al genere è attribuita dalla mano che scrive. Il διαλέγεσθαι, nell'incontro di opinioni diverse, talora contrapposte, trasporta nella ricerca la dinamica vera della discussione scolastica e vi integra il confronto con la δόξα dei πολλοί, riportando Socrate di fronte all'uomo comune, con le sue opinioni consolidate e con alle spalle una tradizione suscettibile di correzioni e obiezioni. Ma al tempo stesso il dialogo propone all'autore una sfida non agevole: trasporre nella forma dell'interazione fra personaggi un messaggio dottrinale preciso. L'operazione è delicata e porta a confrontarsi con una serie di difficoltà, in particolare sul piano della linearità

¹ Numerosi i giudizi positivi della critica: si ricorderà la nota lusinghiera di WILAMOWITZ 1920², 326-7 n. 3, che lo riteneva il migliore – e il più antico – dei νοθευόμενοι («der älteste und beste von allen»), opinione cui fa eco ROBIN 1942, 1587 n. 68 («le meilleur, sans doute, de tous les apocryphes»); cfr. anche GUTHRIE 1978, 396 («the attention paid to literary and dramatic elements make this a readable little work»), THESLEFF 1982, 92 («carefully composed and carefully written»), DÖRING 2005, 69 («von den in der *Appendix Platonica* versammelten Dialogen ist der Eryxias der einzige, dem die Interpreten im Allgemeinen eine gewisse, zum Teil sogar eine beachtliche literarische Qualität zuerkennen») e da ultimo ARONADIO 2008, 68. Persino un critico spietato come Souilhé ammette che «par une certaine grâce dans la mise en scène, par l'aisance et le naturel de la conversation, le dialogue fait songer un peu à la manière platonicienne» (SOUILHÉ 1930, 83).

² La questione del genere letterario, ossia la domanda sul perché Platone scrivesse dialoghi, è un τόπος isagogico diffuso già nell'esegesi antica (cfr. e.g. Olymp. *In Gorg.* 1, 5-19 Westerink; *Anon Prol.* 14) che si specchia nelle preoccupazioni dei moderni (cfr. e.g. HYLAND 1968; SEDLEY 2003, 1-3; ROWE 2007, 1-20; ALLEN 2010, 70-2). Su questo e altri problemi del rapporto tra autore e messa in scena dialogica riflette ora HÖSLE 2012, 136-52.

d'esposizione e della tenuta argomentativa. Proprio a queste problematiche l'autore dell'*Erissia* mostra di essere particolarmente sensibile: se da una parte, come è stato ampiamente riscontrato dalla critica, la dialettica di Socrate nell'opera si avvicina alla capziosità eristica³, proprio a questo problema il personaggio rivolge la propria attenzione a più riprese. Alla relazione tra osservazioni teoriche sul διαλέγεσθαι e applicazioni pratiche nelle pagine dell'*Erissia*, con l'analisi di alcune sezioni di particolare interesse per la questione, saranno dedicate le prossime pagine.

IV.1.a. La πεττεία dei λόγοι

La terza obiezione di Erissia alla conclusione di Socrate ed Erasistrato, l'identificazione del σοφώτατος con il πλουσιώτατος, sposta il dibattito dal piano contenutistico a quello formale: incapace di opporre un argomento alla serrata difesa di Socrate, che ha illustrato la spendibilità della σοφία su un piano anche monetario e crematistico, Erissia attacca il λόγος accusandolo di non essere portatore di verità (395a1-6):

ὑπολαβὼν δὲ καὶ ὑποβλέψας ὁ Ἐρυξίας, ὡς περ τι ἀδικούμενος, «σὺ γὰρ ἄν», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι σε τᾶληθῆ λέγειν, φαίης ἂν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου πλουσιώτερος; καίτοι οὐκ ἂν ἀμαθέστερός γε ὁμολογήσαις ἂν εἶναι περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων, ἀλλὰ σοφώτερος· καὶ οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο πλουσιώτερος εἶ».

Le parole di Erissia denunciano l'ἀδικία che egli pensa di aver subito dai λόγοι di Socrate: il suo atteggiamento è minaccioso⁴, l'accusa è perentoria e rivolta alla veridicità dell'assunto che Socrate e Erasistrato hanno accolto come conclusione del loro dialogo. In breve, l'osservazione di Erissia è una delegittimazione dell'*Erissia* stesso, per la sezione che precede il suo intervento, e dei risultati della ricerca che nell'opera è presentata. È proprio a questo lato dell'obiezione che Socrate risponde, concentrando la propria attenzione a εἰ δέοι σε τᾶληθῆ λέγειν, ignorando per il momento il problema posto dall'*exemplum* di Callia⁵; la risposta costituisce quindi una vera esposizione programmatica sul funzionamento del dialogo e sulla possibilità di sostenere dialetticamente un λόγος falso, condotta attraverso il ricorso a immagini ed esempi di grande interesse (395a6-c5):

«ἴσως γάρ», ἦν δ' ἐγώ, «σὺ οἶει, ὦ Ἐρυξία, τουτουσὶ μὲν τοὺς λόγους, οὐς νυνὶ διαλεγόμεθα, εἶναι παιδιάν, ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν, ἀλλ' ὡς περ ἐν τῇ πεττεία εἶναι πεττούς, οὐς εἴ τις φέροιτο, δύναιτ' ἂν τοὺς ἀντιπαίζοντας ποιεῖν ἠττάσθαι οὕτως ὥστε μὴ ἔχειν ὅτι πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν. ἴσως οὖν καὶ περὶ τῶν πλουσίων οἶει μὲν οὐδὲν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν, λόγους δὲ τινὰς εἶναι τοιούτους οὐδὲν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς, οὐς λέγων ἄνθρωπος περιγίγνοιτ' ἂν τῶν ἀντιλεγόντων, ὡς οἱ σοφώτατοι καὶ πλουσιώτατοι ἡμῖν εἰσιν, καὶ ταῦτα μέντοι αὐτὰ ψευδῆ λέγων ἀληθῆ λεγόντων. καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως θαυμαστόν, ὁμοίως ὡς περ εἰ δὴ ἄνθρωπῳ περὶ γραμμάτων λεγοίτην, ὁ μὲν

³ Si tratta di uno dei principali argomenti che spingono DÖRING 2005 a negare per l'autore dell'*Erissia* un legame forte con il pensiero di Platone; in verità, il fulcro dell'analisi di Döring è costituito dall'episodio di Prodicò, che presenta problemi del tutto particolari, cfr. *infra* pp. 182-4; sul ruolo dell'eristica nel λόγος Σοκρατικός e sulla distinzione tra eristica e dialettica si veda la lucida disamina di NARCY 2007, che sottolinea il ruolo centrale della discussione eristica anche per il Socrate di Platone.

⁴ Per la caratterizzazione di Erissia cfr. *infra* pp. 170-5.

⁵ Abbiamo già osservato che Socrate potrebbe benissimo rispondere all'obiezione di Erissia con l'argomento che Senofonte presenta nell'*Economico* per il confronto tra la ricchezza di Socrate e quella di Critobulo (2, 2-8): simile conclusione avrà l'*Erissia*, peraltro, con il contrasto tra vera ricchezza e ricchezza di χρήματα, legata ai bisogni. Il ritardo è strategico: l'autore sembra non voler chiamare in causa l'argomento prima di avervi dato un fondamento teorico nella lunga sezione definitoria e nella critica dell'ὀρθὴ χρῆσις. Questo permette definitivamente di proporre il modello di Callia come negativo, cosa che non accade nell'*Economico* per Critobulo; cfr. già *supra* p. 77 n. 192.

φάσκων τοῦ Σωκράτους ἀρχὴν σῖγμα, ὁ δ' ἕτερος ἄλφα, οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ λόγος ὁ τοῦ λέγοντος ἄλφα ἢ τοῦ φάσκοντος σῖγμα ἀρχὴν».

La risposta, come si può notare già al primo sguardo, è ricca e articolata: osservando meglio si nota che risulta precisamente tripartita, con una scansione segnata dalle ricorrenze dell'avverbio ἴσως (ἴσως γάρ: 395a6; ἴσως οὖν: 395b4; καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως: 395c2). Questo breve catalogo di obiezioni non è tuttavia costituito da tre κόλα paralleli: il primo e il terzo elemento costituiscono rispettivamente un'immagine e un esempio per illustrare la tesi generale, esposta nel cuore della battuta, ossia che esistano λόγους δέ τινας εἶναι τοιούτους οὐδὲν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς οὐς λέγων ἄνθρωπος περιγίγνοιτ' ἂν τῶν ἀντιλεγόντων (...) καὶ ταῦτα μέντοι αὐτὰ ψευδῆ λέγων ἀληθῆ λεγόντων (395b5-c1), tra i quali si annovera il λόγος sostenuto con Erasistrato, ossia che οἱ σοφώτατοι καὶ πλουσιώτατοι ἡμῖν εἰσιν. Se le cose stanno così, Socrate afferma, il διαλέγεσθαι è paragonabile ad una variante verbale del gioco della πεττεία⁶: l'immagine è particolarmente interessante, sia per la riflessione che nell'*Erissia* si dispiega, sia per l'indagine sui modelli che l'autore cerca alle sue spalle per impostare la ricerca sulle dinamiche del dialogo. L'immagine della πεττεία, infatti, ricorre numerose volte nell'opera di Platone con diversi scopi e in diversi contesti⁷. Al di là dell'impiego come immagine dell'organizzazione politica⁸, che trasferisce sul piano umano e sociale l'immagine già eraclitea del mondo come πεττεία del dio⁹, sono presenti nel *corpus* diversi passi in cui il gioco è utilizzato per raffigurare

⁶ Per il gioco antico possiamo ricostruire una serie di caratteristiche e di regole, ma non è facile giungere a un quadro dettagliato: appare ancora giustificato lo scetticismo di AUSTIN 1940; complica la ricostruzione l'assenza per il periodo greco di evidenza materiale (cfr. PURCELL 2007). Si ha in particolare l'impressione che il nome di πεσσεῖα/πεττεία abbia designato tanto una specifica variante quanto una più ampia categoria di giochi aventi la caratteristica comune di prevedere l'uso di πεσσοί/πεττοί: cfr. CARBONE 2005, 403-4 con ricca bibliografia (n. 977). Non è peraltro chiara l'evoluzione terminologica in senso diacronico, e questo è tanto più grave quanto le allusioni e i riferimenti in letteratura sono spesso molto più antichi delle trattazioni erudite su cui possiamo contare, *in primis* il trattato frammentario di Svetonio περὶ τῶν παρ' Ἑλλήσιν παιδιῶν, ricostruito da TAILLARDAT 1967. Colpisce certo l'importanza che la πεττεία ha come rappresentante dei giochi di calcolo e strategia, opposti a quelli che offrono un ruolo importante alla τύχη: KURKE 1999 individua in questa preminenza la consapevolezza di un legame anche storico tra l'evoluzione dei giochi da tavola e l'esperienza politica greca, legame di cui il nome stesso della πόλις, variante della πεττεία, sarebbe testimone. Le fonti greche prediligono, peraltro, una tradizione che rivendica al mondo ellenico la scoperta della πεττεία: così in Erodoto, i πεσσοί sono l'unico gioco non inventato dai Lidi (I 94), una ricostruzione che forse risente della lettura dell'*Odissea*, con i pretendenti che nell'ozio si compiacciono del gioco dei πεσσοί, alla soglia del palazzo di Odisseo (*Od.* I 106-108); cfr. ASHERI 2007^a, 146 (ma lo stesso si poteva dire degli altri giochi, come osservava già, esplicitamente prendendo posizione contro Erodoto, Ateneo, I 19a: cfr. KURKE 1999, 249). Non a caso, una tradizione ancora solida nelle pagine di Svetonio associa l'invenzione del gioco dei πεσσοί a Palamede: ne sono testimoni Gorgia (B 11a, 30 DK) e Sofocle (fr. 479 R., dal *Palamede*), anche se quest'ultimo aggiunge alle scoperte dell'eroe i κύβοι. πεττεία e κυβεία sono ancora insieme nel *Fedro* di Platone, tra le invenzioni del δαίμων egiziano Theuth (274c8-d2); un fondamento storico all'operazione del *Fedro* è cercato da MURRAY 1952, 24-5, che ipotizza un'origine egizia per alcune varianti del gioco; tuttavia, la relazione tra i giochi da tavola egiziani e le versioni greche e romane non è facile da determinare (cfr. CRIST, DUNN-VATURI, DE VOOGT 2016, 12-4 e più specificamente per il gioco dei *latrunculi*, versione romana della variante di πεττεία chiamata πόλις, 138-41) ed è ben più facile che l'orizzonte dell'Egitto sia scelto per la sua remota antichità, come accade nel caso del racconto su Atlantide: cfr. DE VRIES 1969, 248; non convince la pur ingegnosa ipotesi di GUÉNIOT 2000, 42-4 che alla luce del gusto di Platone per l'etimologia vorrebbe leggere in Θεῦθ il primo πετ-θευθ-ής (*sic*).

⁷ Un recente tentativo di classificazione delle ricorrenze dell'immagine in Platone è operato da GUÉNIOT 2000, il quale tuttavia giunge a un risultato non del tutto soddisfacente, in cui si riscontra peraltro l'assenza di un passo importante dell'*Ipparco*, per cui si vedano le pagine successive del paragrafo, ed il mancato riconoscimento della metafora nell'impiego del verbo ἀνατίθεσθαι in diversi passi dei dialoghi (cfr. CAPRA 2016, 43-4).

⁸ Un elenco ragionato di passi in GUÉNIOT 2000, 53-8.

⁹ In Eraclito si tratta in verità di αἰών (B 52 DK = Hippol. *Haer.* IX 9, 4): le diverse interpretazioni proposte dalla critica per il breve frammento sono passate in rassegna da GUÉNIOT 2000, 45-50; l'idea della vita come gioco alla πεττεία ricorre anche in un aforisma attribuito a Socrate dallo Stobeo (IV 56, 39 = *SSR* I C 324), in cui si sentenzia che οὐ γὰρ ἔστιν ἄνωθεν βαλεῖν οὐδὲ ἀναθέσθαι τὴν ψῆφον. Simile concezione, pur condensata, è attribuita al περὶ ὁμοιοῦς di Antifonte (87 B 52 = Harp. A 111 Keaney). Non è da escludere che l'attribuzione a Socrate passi per la suggestione offerta dal proclama dell'*Apologia*, secondo cui οὐδ' ἂν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἠγησάμενος βέλτιστον εἶναι

l'esercizio dialettico e in particolare la dialettica socratica¹⁰. Tra di essi spicca la protesta rivolta a Socrate da Adimanto nel sesto libro della *Repubblica*, proprio dopo l'introduzione della tesi centrale del dialogo, la necessità che i filosofi siano al potere nella καλλίπολις (487b1-c4):

καὶ ὁ Ἀδείμαντος, «ὦ Σώκρατες», ἔφη, «πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς ἂν οἶός τ' εἴη ἀντειπεῖν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἐκάστοτε ἃ νῦν λέγεις· ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὐτῆς τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις· ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδὲν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν».

E Adimanto disse: «Socrate, a questi tuoi argomenti nessuno sarebbe capace di opporsi. Tuttavia coloro che ascoltano ogni volta ciò che tu ora dici provano una sensazione di questo tipo: pensano che a causa della loro inesperienza nell'interrogare e nel rispondere l'andamento del ragionamento produca in loro una leggera deviazione in occasione di ciascuna domanda, e alla fine della sequenza argomentativa, quando le deviazioni si sommano, l'errore che si produce è grande e il risultato è contrario rispetto alle assunzioni iniziali; come accade nel gioco della *pettèia*, dove i giocatori inesperti alla fine vengono chiusi da quelli abili e non sanno che mossa fare, così anche loro alla fine vengono chiusi e non sanno che cosa bisogna dire in quest'altro genere di *pettèia* che non si gioca con le pedine ma con i discorsi. E tuttavia in questo modo il vero non se ne avvantaggia»¹¹.

La somiglianza tra la battuta di Adimanto e il passo dell'*Erissia* è evidentissima fin dal primo sguardo, ed è stata sottolineata dalla critica sia pure in maniera assai asciutta¹². Osservando i due testi sinotticamente è ancora più chiaro che il modello dell'autore dell'*Erissia* deve essere stato, per questa sezione, proprio questa pagina della *Repubblica*:

<i>R.</i>	<i>Erx.</i>
ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν (...)	πεττούς, οὐς εἴ τις φέροίτο (<i>scil.</i> εὖ φέροίτο)(...)
οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται	δύναίτ' ἂν τοὺς ἀντιπαίζοντας ποιεῖν ἡττᾶσθαι
καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν (...)	οὕτως ὥστε μὴ ἔχειν ὅτι πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν (...)

ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν (28d6-8). Sul passo delle *Leggi* (X 903d3-e1) con il dio πεττευτής si rinvia alle pagine di JOUËT-PASTRÉ 2006, 130-6 e SCHÖPSDAU 2011, 435-7; nell'opera del legislatore si riproduce il gioco delle pedine: il richiamo alla comunanza dei beni, nel ricordo della Καλλίπολις sognata da Socrate, è descritto dall'Ateniese come una mossa della pedina oltre la ἱερὰ γραμμὴ, che delimitava i due campi di gioco (v 739a1-3) proprio perché essa τάχ' ἂν θαυμάσαι τὸν ἀκούοντα τὸ πρῶτον ποιήσειεν. Anche qui, dunque, la πεττεία è ricondotta ai λόγοι e in particolare ai λόγοι del nomoteta.

¹⁰ Un legame con il λόγος è peraltro esplicitamente affermato nel *Gorgia*, in cui la πεττευτική è menzionata tra le τέχναι svolte tramite il λόγος (450d4-e2); l'interpretazione antica di Olimpiodoro, che si fonda sull'uso di ἐπιλέγειν durante lo spostamento delle pedine, ovvero di chiamare la mossa, non convince la critica (ma si veda CARBONE 2005, 315 n. 836, che chiama a efficace parallelo alcune mosse nel gioco moderno degli scacchi) ed è probabile che qui il λόγος sia piuttosto il ragionamento necessario per pianificare le mosse: così già DODDS 1959, 197-8. Tuttavia, la trazione semantica su λόγος permette a Platone di associare i πεττοί con i discorsi: probabilmente questo aspetto è da annoverare tra le ragioni dell'inclusione dei giochi nell'elenco delle invenzioni di Theuth accanto alla scrittura. Il legame tra il passo del *Gorgia* e l'elenco delle invenzioni di Theuth è individuato e discusso da VELARDI 2006, 296-7 n. 289.

¹¹ Traduzione da FERRARI 2014.

¹² Cfr. SCHROHL 1901, 23; SHOREY 1933, 665; GARTMANN 1949, 61.

οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις (...)

τοὺς λόγους (...) ὥσπερ ἐν τῇ πεττεία εἶναι πεττούς (...)

ἐπεὶ τό γε ἀληθές οὐδέν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν (...)

ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν (...)
λόγους δέ τινας εἶναι τοιούτους οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς

Certo, il confronto dei due dialoghi stupisce: nella *Repubblica* la *πεττεία* è usata da Adimanto per descrivere la dialettica di Socrate, che trasporta concessione dopo concessione a un risultato apparentemente paradossale¹³, ma la protesta non arriva a incrinare la validità della tesi che qui Socrate afferma, che abbiamo visto essere il principio centrale nella *Repubblica*, il governo dei filosofi. Lo stesso Socrate non ribatte a Adimanto e non smentisce l'identificazione della sua dialettica con un gioco di *πεττοί*, ma consolida la sua posizione con una nuova immagine, quella celebre della nave¹⁴. Nell'*Erissia*, invece, le stesse parole sono usate da Socrate per negare in maniera categorica e assoluta l'identificazione del *διαλέγεσθαι* con il gioco della *πεττεία* e la possibilità di sconfiggere gli avversari con la semplice destrezza nell'uso di *λόγοι* di per sé non veri né falsi¹⁵. L'uso che l'autore del dialogo fa dell'immagine trovata nella *Repubblica* mostra quindi una ricezione dell'obiezione di Adimanto che concentra l'attenzione sulle caratteristiche deprecatorie del paragone e in particolare sulla conclusione: *ἐπεὶ τό γε ἀληθές οὐδέν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν*, ripreso quasi uguale in *λόγους δέ τινας εἶναι τοιούτους οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς*. Colpisce nel dialogo la ricezione del paradigma petteutico come inequivocabilmente negativo, almeno a una lettura isolata del passo; in verità, l'argomento di Socrate è più articolato di quanto pare a prima vista, la sua valutazione della *παιδιά* dialettica più complessa di quanto la reazione all'accusa grave di Erissia – non dire il vero e, anzi, sentirsi legittimato a non farlo – possa immediatamente segnalare.

Ma prima di avanzare nella lettura dell'*Erissia* è utile osservare che lo stesso impiego della *πεττεία* come immagine della dialettica ricorre in un passo di un altro dialogo pseudoplatonico, l'*Ipparco*, per molti versi vicino all'*Erissia*, non ultimo il tema, con il tentativo di definizione del *κέρδος* e del *φιλοκερδές*¹⁶. anche qui è Socrate a evocare il paragone, ma ciò che accade è

¹³ CENTRONE 2011 sostiene in maniera convincente che la descrizione di Adimanto abbia funzione di evidenziare i tratti tipici dell'inganno positivo portato avanti dalla retorica buona del filosofo, la retorica auspicata nel *Fedro* ma mai illustrata se non in controtuce, nell'esposizione dei difetti della controparte cattiva. Sottolineano tuttavia la forza dell'accusa FERRARI 2014, 157 e soprattutto VEGETTI 2003, 44 n. 27, che definisce quella di Adimanto «una delle critiche più radicali mai rivolte alla dialettica 'socratica'» e individua nel prosieguo del dialogo una correzione del tiro da parte di Socrate.

¹⁴ Non sono sicuro si possa vedere in questa seconda immagine, come sostiene pur ingegnosamente CAPRA 2016, 43, la ritrattazione di Socrate in favore del proprio interlocutore, ossia una mossa ritirata a beneficio dell'avversario nel gioco: al contrario che nell'*Ipparco*, qui il gesto di *ἀνατίθεσθαι* non è esplicitato, e l'inferenza sembra difficile anche per un lettore scaltro.

¹⁵ CARBONE 2005, 323, trova difficoltoso il passaggio dell'argomento dall'interlocutore offeso («come a rigor di logica sarebbe giusto») a Socrate. In realtà, l'attribuzione a Socrate dell'argomento porta a leggere con altri occhi l'obiezione, messa comunque in bocca (σύ οἶε) a Erissia, di cui si offre subito, contestualmente alla presentazione, il rifiuto. In bocca a Socrate l'obiezione assume, negata, un valore programmatico che le parole di Adimanto non hanno: esse si limitano a descrivere l'andamento tipico della conversazione socratica dal punto di vista passivo di chi crede di non avere sul flusso dei *λόγοι-πεττοί* alcun controllo.

¹⁶ Per l'*Ipparco*, incluso nella quarta tetralogia, abbiamo menzionato il dubbio antico testimoniato da Eliano (*VH* VIII 2); la critica tende a considerare il dialogo spurio (cfr. da ultimi SCHORN 2005, 248-9; ARONADIO 2008, 50-3; BRISSON 2014, 223-5); non sono tuttavia mancati tentativi di attribuzione a Platone, da CALOGERO 1938 fino alle più recenti rivalutazioni di Domenico Massaro in MASSARO, TUSA MASSARO 1997, 15-24 o di REALE 2015, 57-75. Ma le argomentazioni per l'atetesi restano forti: spicca l'anonimità dell'interlocutore, designato dai codici come *ἐταῖρος*. Sulla resa del termine si affaticano inutilmente gli interpreti – da ultimo ALTMAN 2016, 171-208, che identifica questo *ἐταῖρος* con quello del *Minosse* e si spinge a riconoscere nel personaggio un carceriere di Socrate (!) – ma si tratta con ogni probabilità di una notazione successiva, reazione all'anonimato dell'interlocutore; la

apparentemente in netto contrasto con la situazione che abbiamo osservato nella schermaglia tra Socrate e Erissia. La battuta segue l'aneddoto riportato da Socrate sui ῥήματα di Ipparco, tra cui spicca μὴ φίλον ἐξαπάτα (229b1): l'anonimo interlocutore accusa Socrate di non essere suo amico o di non dar retta a Ipparco, qualora si ostini a sostenere la tesi paradossale secondo cui ogni κέρδος è un bene, tesi che peraltro non risulta comunque persuasiva e smaschera il dolo di un inganno, per quanto misteriosi ne siano i meccanismi (229d8-e2). A questo punto, Socrate, in un gesto di benevolenza nei confronti dell'ἑταῖρος, propone di cercare un nuovo inizio, una movenza che nei dialoghi di Platone ricorre a più riprese, ma di farlo ritirando un'affermazione. Qui il διαλέγεσθαι è esplicitamente accostato al gioco della πεττεία (229e3-230a4):

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ἀλλὰ μὴν καὶ ὥσπερ πεττεύων ἐθέλω σοι ἐν τοῖς λόγοις ἀναθέσθαι ὅτι βούλει τῶν εἰρημένων, ἵνα μὴ οἷη ἐξαπατᾶσθαι. πότερον γὰρ τοῦτό σοι ἀναθῶμαι, ὡς οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν πάντες ἐπιθυμοῦσιν ἄνθρωποι;

ΕΤΑΙΡΟΣ μή μοί γε.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς τὸ ζημιοῦσθαι καὶ ἡ ζημία οὐ κακόν;

ΕΤ. μή μοί γε.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς οὐ τῇ ζημία καὶ τῷ ζημιοῦσθαι τὸ κέρδος καὶ τὸ κερδαίνειν ἐναντίον;

ΕΤ. μηδὲ τοῦτο.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς ἐναντίον ὃν τῷ κακῷ οὐκ ἀγαθόν ἐστὶ τὸ κερδαίνειν;

ΕΤ. οὔτι πᾶν γε· τουτί μοι ἀνάθου.

SOCRATE Ebbene, come se giocassi alla *pettèia*, sono disposto, in questi ragionamenti, a ritirare ciò che vuoi di quanto detto, perché tu non pensi di essere ingannato. Dovrò forse ritirarti questo, che tutti gli uomini desiderano i beni?

AMICO Oh! no.

SO. Ma che il subire una perdita e la perdita sono un male?

AM. Neppure.

SO. Ma che il guadagno e il guadagnare sono il contrario della perdita e del subire una perdita?

AM. Neanche questo.

SO. Ma che il guadagnare in quanto è contrario al male è un bene?

AM. Non ogni guadagno; questo mi devi ritirare¹⁷.

Nell'*Ipparco*, quindi, Socrate non solo accoglie come valido e positivo il paragone tra dialogo e πεττεία, ma acconsente a giocare e a offrire un punto di vantaggio al proprio avversario con la ritrattazione di una mossa, il ritiro di una pedina¹⁸. Anche qui, però, come nella *Repubblica*, la tesi che ha suscitato lo sgomento dell'interlocutore di Socrate è di importanza fondamentale per il dialogo: il principio per cui ogni κέρδος è un bene, che arriva a sostenere la comune natura di φιλοκερδεῖς degli uomini, sarà riaffermato da Socrate, ancora nello sconcerto dell'ἑταῖρος, ma quale conquista inevitabile del λόγος. Il ritiro della pedina non condiziona la conclusione della ricerca, ma ne modifica soltanto lo sviluppo e la struttura: la direzione del λόγος muove verso una medesima conclusione, da qualsiasi punto si decida di partire. L'autore dell'*Ipparco*

denominazione degli allievi 'anonimi' di Socrate è significativamente tematizzata da Clitofonte nel *Clitofonte* (408c5-7).

¹⁷ Traduzione da CARLINI 1964.

¹⁸ La stessa possibilità è contemplata nei dialoghi di Platone, in passi in cui l'immagine resta celata dietro il verbo tecnico ἀνατίθημι: si pensi al *Gorgia*, in cui Socrate concede a Polo di ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλη (461d3) e quindi di correggere il λόγος ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ (462a3); cfr. DODDS 1959, 222. Nel *Carmide* (164c9-d3), è Crizia a dirsi pronto a ritirare una delle sue affermazioni, ammettendone l'errore, piuttosto di accogliere la conclusione secondo cui chi ignora se stesso è σῶφρων. Ma per Crizia, come vedremo anche nell'*Erissia*, la caratterizzazione insiste sul rapporto di discepolato presso Socrate: è uno scrupolo socratico quello che lo muove (salvare la necessità della conoscenza di sé, «the importance of which he must often have heard Socrates emphasise»: TUCKEY 1951, 23) ed è un'immagine socratica quella che impiega accostando i λόγοι ai πεττοί. Meno esplicita la ricorrenza nelle parole di Cebete nel *Fedone* (87a1-4).

tematizza la costrizione che il λόγος opera sui dialoganti, una costrizione che Socrate tuttavia interpreta in senso positivo, come rivolta verso l'ἀλήθεια garantita dall'ὁμολογία (232b1-8):

ΣΩ. οὐκοῦν νῦν πάντα τὰ κέρδη ὁ λόγος ἡμᾶς ἠνάγκακε καὶ μικρὰ καὶ μεγάλα ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι;

ΕΤ. ἠνάγκακε γάρ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἐμέ γε ἢ πέπεικεν

ΣΩ. ἀλλ' ἴσως μετὰ τοῦτο καὶ πείσειεν ἄν' νῦν δ' οὖν, εἴτε πέπεισαι εἴτε ὀπωσδὴ ἔχεις, σύμφης γοῦν ἡμῖν πάντα τὰ κέρδη ἀγαθὰ εἶναι, καὶ μικρὰ καὶ μεγάλα.

ΕΤ. ὁμολογῶ γὰρ οὖν.

SO. Ebbene, ora il ragionamento non ci ha costretti a riconoscere che tutti i guadagni, e piccoli e grandi sono buoni?

AM. Mi ha costretto sì, o Socrate, più che non mi abbia persuaso.

SO. Ma forse in seguito ti persuaderà anche; intanto, che tu sia persuaso o in qualsiasi altra disposizione d'animo, riconosci con me che tutti i guadagni sono buoni, grandi e piccoli.

AM. Lo riconosco, effettivamente¹⁹.

Il λόγος, quindi, porta sempre alla medesima conclusione, che andrà accettata come vera, nel segno di un'ὁμολογία: nell'*Ipparco* la forza costrittiva del λόγος è assoluta e non si accompagna necessariamente alla persuasione. Si affaccia la concezione di un'ὁμολογία senza persuasione, condizionata dal riscontro di una direzione univoca per il λόγος, una direzione che non può che corrispondere all'ἀλήθεια. Torniamo all'*Erissia*, alla battuta di Socrate: si osserverà che quello che è davvero rifiutato del parallelo con la πεττεία è solo la dimensione puramente agonistica, l'interpretazione del dialogo quale sfida tra due interlocutori a discapito del vero: la missione del διαλέγεσθαι è una missione di verità, e questo è garantito dal fatto che il falso non può essere mostrato quale vero dal λόγος.

L'esempio che Socrate sceglie per negare la possibilità di questi λόγοι οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς ma comunque in grado di vincere la resistenza dell'interlocutore, è quello delle lettere del nome Σωκράτης (395c1-5):

καὶ οὐδέν μὲν ἴσως θαυμαστόν, ὁμοίως ὥσπερ εἰ δὴ ἄνθρωπῳ περὶ γραμμάτων λεγοίτην, ὁ μὲν φάσκων τοῦ Σωκράτους ἀρχὴν σίγμα, ὁ δ' ἕτερος ἄλφα, οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ λόγος ὁ τοῦ λέγοντος ἄλφα ἢ τοῦ φάσκοντος σίγμα ἀρχήν.

La ripetizione di ἴσως, che introduce la terza sezione, segnala fin da subito l'inverosimiglianza della situazione descritta: certo sarebbe θαυμαστόν che il λόγος di chi sostiene il nome Socrate inizi con la A risultasse più forte²⁰ e vincitore. Per l'esempio delle lettere di Σωκράτης la critica ha trovato paralleli nei dialoghi, la cui rilevanza per la comprensione del passo dell'*Erissia* resta quantomeno dubbia: nei passi citati dall'*Alcibiade I* (113a4-6) e dal *Teeteto* (203a6-8) le lettere del nome sono chiamate in causa per motivi ben diversi dalla loro disposizione all'interno della parola, la quale non è mai messa in discussione proprio per le ragioni di evidenza che rendono θαυμαστόν il caso mostrato dall'*Erissia*²¹. Esempio banale di argomento su cui è impossibile

¹⁹ Traduzione da CARLINI 1964.

²⁰ Dietro la frase οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ λόγος forse si cela l'ombra dell'ἐπάγγελμα di Protagora: cfr. comm. *ad loc.*

²¹ Nell'*Alcibiade I* il problema è ancora dialettico, ma non legato alla distinzione tra λόγος vero e falso, bensì all'individuazione del parlante (ὁ λέγων) nella struttura dialogica di domanda e risposta: chi offre l'informazione richiesta, ossia quali lettere formino il nome Σωκράτης, è ὁ λέγων (113a4-6), ne deriva che tra i due personaggi coinvolti in un dialogo ὁ λέγων sarà ὁ ἀποκρινόμενος (113a7-10): questo trasporta la responsabilità della ricerca e dei suoi risultati sull'interlocutore, svestendo Socrate del ruolo di portatore di contenuti; l'esempio in sé non dà problemi, e la domanda è introdotta proprio perché banale (cfr. DENYER 2001, 230: «the questions that Socrates is imagining for Alcibiades are systematically kept utterly trivial»), e si accompagna all'esempio dei numeri, in particolare se due sia più grande di uno (112e10-17: cfr. anche per l'*Erissia* comm. a 393b2). Nel *Teeteto*, invece,

formulare due λόγοι diversi, la composizione del nome Socrate è usata in Senofonte, contro la pretesa di originalità professata dal sofista Ippia (*Mem.* IV 4, 6-7):

καὶ ὁ μὲν Ἰππίας ἀκούσας ταῦτα ὥσπερ ἐπισκώπτων αὐτόν, ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις ἢ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα;
καὶ ὁ Σωκράτης, ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἰππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν· σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθῆς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.
ἀμέλει, ἔφη, πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεὶ.
πότερον, ἔφη, καὶ περὶ ὧν ἐπίστασαι; οἷον περὶ γραμμάτων ἐάν τις ἔρηταί σε, πόσα καὶ ποῖα Σωκράτους ἐστίν, ἄλλα μὲν πρότερον, ἄλλα δὲ νῦν πειρᾷ λέγειν; ἢ περὶ ἀριθμῶν τοῖς ἐρωτῶσιν εἰ τὰ δις πέντε δέκα ἐστίν, οὐ τὰ αὐτὰ νῦν ἢ καὶ πρότερον ἀποκρίνεις;
περὶ μὲν τούτων, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ σύ, καὶ ἐγὼ ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω.

Ippia, udite queste parole, con l'aria di prenderlo in giro, disse: «Ma tu, Socrate, ripeti sempre le stesse cose che ti ho sentito dire tanto tempo fa?»

E Socrate: «E quello che è ancora più grave, Ippia, è che non solo dico sempre le stesse cose, ma anche riguardo agli stessi argomenti; tu invece, forse perché il tuo sapere abbraccia tanti campi, non dici mai le stesse cose riguardo agli stessi argomenti».

«A ogni modo», replicò Ippia, «io cerco sempre di dire qualcosa di nuovo».

«Anche riguardo a ciò che sai? Ad esempio, riguardo alle lettere dell'alfabeto, se uno ti domandasse quante e quali lettere formano la parola Socrate, cercheresti oggi di dare una risposta diversa da quella che hai detto in precedenza? Oppure, riguardo ai numeri, a chi ti chiedesse se due volte cinque fa dieci, ora non risponderesti nello stesso modo che in passato?»

«Riguardo a questi argomenti, anch'io come te, Socrate, dico sempre le stesse cose»²².

Nel passo dei *Memorabili*, quindi, Ippia ammette l'impossibilità di una situazione simile a quella immaginata da Socrate nell'*Erissia*, ossia l'esistenza di λόγοι diversi su una questione di banale evidenza quale la quantità e la qualità delle lettere di un nome²³. Se l'autore dell'*Erissia* sceglie questo esempio, è evidente che il punto di arrivo della sua argomentazione, pur sotteso, è lo stesso verso cui muove l'autore dell'*Ipparco*, ossia l'impossibilità di giustificare tramite un procedimento dialettico un λόγος evidentemente falso: controparte risulta che, qualora un λόγος resista alla prova dialettica e sia certificato da un ὁμολογία, esso è da considerare vero. Che tale dimostrazione sia da considerare definitiva è evidenziato dal fatto che Erissia non tornerà più a mettere in discussione la verità del discorso di Socrate, ma si concentrerà – esattamente come l'ἑταῖρος dell'*Ipparco* – sull'incapacità di persuaderne gli uomini (394c7-d3).

Ma torniamo all'immagine della πεττεία, l'immagine già di Adimanto nella *Repubblica*: in questo contesto, si comprende bene come i singoli λόγοι-πεττοί che vengono mossi nel gioco nobile della dialettica siano ritirabili senza problemi. La validità delle mosse particolari, tanto nel dialogo quanto nel gioco da tavolo, non è universale e autonoma: esse hanno un valore solo all'interno della singola partita e in funzione di un preciso risultato²⁴. Cosa significa questo nel

l'esempio è impiegato in un contesto del tutto differente, per mostrare la distinzione tra composti e elementi – nella fattispecie, sillabe e lettere – e la possibilità di formulare su di essi un λόγος.

²² Traduzione da BEVILACQUA 2010.

²³ Un ulteriore parallelo, non valorizzato dalla critica, è nell'*Economico* (8, 14), in cui l'esempio torna impiegato in maniera simile: il buon marinaio dovrebbe conoscere la disposizione degli oggetti sulla nave esattamente come chiunque conosca l'alfabeto sa qual è l'ordine delle lettere del nome 'Socrate', cfr. PONTIER 2006, 239-41.

²⁴ Proprio in base a questa distinzione, enfatizzando l'elemento di validità nel tempo delle singole premesse, vuole distinguere λόγοι e πεττοί CARBONE 2005, 322-3; ma è precisamente sul rapporto subordinato delle premesse nei confronti del fine dimostrativo del λόγος nella sua interezza che si fonda la possibilità di ἀνατιθέναι. Sull'impiego di strategie 'petteutiche' ed eristiche da parte di Socrate nel *corpus* di Platone si sofferma lo studio di CAPRA 2001, 123-45, che individua nella capacità di primeggiare nell'agone dei discorsi una caratteristica fondamentale per la missione del filosofo tra gli uomini comuni.

quadro della scrittura di un λόγος Σωκρατικός? Non è forse errato leggerci una dichiarazione forte di poetica da parte dell'autore: se il punto di arrivo è comunque una tesi vera, la cui solidità è confermata dall'ὁμολογία raggiunta attraverso il διαλέγεσθαι, le diverse premesse impiegate per raggiungerlo non hanno un'importanza di per sé ma soltanto in quanto strumenti per portare il λόγος a sviluppare il proprio contenuto.

Se questa conclusione può sembrare paradossale²⁵, non è tuttavia inspiegabile, qualora si parta dal punto di vista di chi si sobbarca l'impegno di tradurre nel codice del dialogo socratico una serie di proposizioni positive. Il punto di partenza dell'autore corrisponde al punto d'arrivo del dialogo, e la concatenazione argomentativa di domande e risposte escogitata per giungervi non è impresa facile o esente da incertezze: con la concezione del διαλέγεσθαι quale gioco di pedine l'autore difende la possibilità – qualora sia necessario – di avanzare premesse suscettibili di essere ritirate o perlomeno modificate. Come vedremo, è proprio quello che accade nella seconda parte dell'*Erissia*, con un argomento che Socrate stesso segnala quale capzioso, e che sarà in una certa misura ritrattato: il cosiddetto λογίδιον.

iv.1.b. Il λογίδιον

Nella fitta sezione di dialogo dedicata alla ricerca sui χρήματα, Socrate e Erissia, come abbiamo già visto, individuano nel concetto di χρήσιμον una chiave di lettura che permette di includere e comprendere in una categoria unitaria i vari oggetti considerati ricchezze dai diversi popoli. In particolare, i χρήματα saranno quel γένος di χρήσιμα che è utile ai fini della cura del corpo (401e7-8). A questo punto Socrate porta oltre il proprio sguardo, e accompagna Erissia in una articolata discussione del significato stesso di χρήσιμον: il fine è mostrare che quelli che per i Greci sono normalmente ritenuti χρήματα, ossia oro e argento, in realtà non lo sono, perché non sono di per sé χρήσιμα per il corpo. La sezione è anticipata da un commento di Socrate, che già informa il lettore della sorpresa di Erissia di fronte all'argomento (401e12-13):

συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα, οὐ μὴν ἄλλ' ἐτάραττέ γε αὐτὸν σφόδρα τὸ λογίδιον.

La menzione della ταραχή di Erissia conseguente al λογίδιον, descritta nella sua forza (σφόδρα) è un'anticipazione della ribellione – l'ultima – di Erissia a Socrate, ribellione che di σφόδρα ha i toni (οὐκ ἄν ποτε δυναίμην τοῦτο πεισθῆναι, dirà il personaggio: 402c5). Non è ammissibile che oro e argento non siano χρήματα (402c5-d3):

ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄν ποτε δυναίμην τοῦτο πεισθῆναι, ὡς τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄρα χρήματα ἡμῖν ἐστίν. ἐκεῖνο μὲν γὰρ σφόδρα πέπεισμαι, ὡς τά γε ἀχρεῖα ἡμῖν ὄντα οὐδὲ χρήματά ἐστιν, καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστίν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα²⁶. οὐ μὴν τοῦτό γε, ὡς ταῦτα οὐ χρήσιμα ἡμῖν τυγχάνει ὄντα πρὸς τὸν βίον, εἴπερ γε τούτοις τὰ ἐπιτήδεια ἐκπορίζομεθα.

Si dovrà pensare quindi che il λογίδιον cui Socrate fa riferimento sia costituito dalla parte che segue immediatamente l'inserito narrativo, parte che incontra – per la prima volta nella sezione – il dissenso netto e duro da parte di Erissia, il quale è in grado di accogliere soltanto la prima parte del λόγος ossia pronunciata prima dell'osservazione di Socrate, con la definizione dei

²⁵ Si riscontri tuttavia la presenza di un pensiero simile in Aristotele: il motivo per cui la retorica è un χρήσιμον è precisamente il principio secondo cui la verità e la giustizia sono *per natura* più forti dei loro contrari (*Rhet.* I 1355a20-21: χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διὰ τε τὸ φύσει εἶναι κρείττω τἀληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων). Simili istanze muovevano la riflessione antistenenica, all'interno del dibattito già sofisticato sulla possibilità di dire il falso e di ἀντιλέγειν: l'οἰκεῖος λόγος di Antistene nasce da considerazioni vicine, sull'esistenza di un'unica forma di λόγος corretto su un singolo πρᾶγμα (cfr. BRANCACCI 1990, 240-61).

²⁶ Per il testo cfr. comm. a 402c8-d1.

χρήματα quali χρήσιμα per il σῶμα²⁷. L'inserto narrativo di Socrate condensa e riassume quindi la battuta che Erissia deve ancora pronunciare: il συνέφη μὲν...οὐ μὴν ἀλλά di Socrate si rispecchia nella descrizione che Erissia fa della propria posizione nei confronti del λόγος: ἐκεῖνο μὲν...οὐ μὴν τοῦτό γε. La reazione di Erissia è rivolta ad una sezione ben delimitata nel testo e che corrisponde alla porzione inclusa tra questi due elementi, ossia 401e13-403c4. τὸ λογίδιον può quindi essere considerato una sorta di titolo per questa piccola (appunto) parte, ipotesi che trova un singolare riscontro nella situazione sul codice *Parisinus graecus* 1807 (A), testimone primario per l'*Erissia*, che mostra la parola λογίδιον iterata in margine²⁸. L'interesse del copista di A – e probabilmente già del suo modello – per la parola si può spiegare sul piano lessicale, vista la relativa rarità della forma diminutiva nella letteratura greca²⁹, ma non è forse da escludere che si voglia apporre un vero e proprio titoletto per la sezione³⁰. Ma perché l'autore, con la voce di Socrate, denota questo specifico argomento, l'argomento che non convince Erissia, quale λογίδιον? Cos'è un λογίδιον?

La parola, come abbiamo accennato, non è frequente in greco. La sua prima ricorrenza è nel prologo delle *Vespe* di Aristofane, nella sezione in cui Santia spiega agli spettatori la trama della commedia cui si apprestano ad assistere. Qui la commedia stessa è prima di tutto introdotta quale λόγος (v. 54: φέρε νυν, κατείπω τοῖς θεαταῖς τὸν λόγον), e in seguito è descritta come un λογίδιον γνώμην ἔχον lontano dalla banale volgarità del φορτικόν (vv. 64-66); la funzione del diminutivo in questo passo è quella che ben individua lo scolio: λ ο γ ἰ δ ι ο ν δὲ εἶπε μετριάζων (*Sch. in Vesp.* 64, p. 19 Koster), una dichiarazione di modestia (cfr. già v. 56: μηδὲν παρ' ἡμῶν προσδοκᾶν λίαν μέγα), inserita in una *captatio benevolentiae* rivolta al pubblico che sminuisce garbatamente il valore della *pièce*, proprio nel momento in cui a essa si vuole rivendicare un contenuto di pensiero positivo e ben individuato (γνώμην ἔχον) e una superiorità nei confronti della κωμωδία fondata sull'umorismo triviale³¹. Il valore del diminutivo è perciò circoscritto a una funzione retorica ben precisa: le *Vespe*, si dice, non sono neppure un vero e proprio λόγος, ma un timido λογίδιον. Più interessante per noi è un altro diminutivo ricorrente in Aristofane, ossia γνωμίδιον: esso compare la prima volta nel prologo dei *Cavalieri*, quando il secondo servo annuncia al pubblico che, una volta riempito il ventre di buon vino, potrà cospargere il teatro βουλευματίων καὶ γνωμίδίων καὶ νοιδίων (v. 100), così da trovare una soluzione all'incretoscia

²⁷ Un ulteriore indizio può essere portato dalla forte tensione prolettica di tutta la sezione: cfr. e.g. φέρε δὴ, εἰ πάλιν ὦ δ ε μετίομεν... (401a7-b1); ἴσως γὰρ ἂν ἡμῖν ο ὕ τ ω ς μᾶλλον φανερόν γένοιτο. ἐπειδὴ... (401b3); εἰ δὲ μή, πάλιν ὦ δ ἰ σκοπώμεθα. φ ἔ ρ ε, εἰ οἴος τε εἴη... (401d3). Su οὗτος prolettico nell'*Erissia* cfr. anche *infra* p. 197. In generale le traduzioni non sembrano mostrare sensibilità all'individuazione di ciò che Socrate chiama λογίδιον, e sembrano implicitamente attribuire il termine a tutta la sezione.

²⁸ Per approfondimenti sul manoscritto e sui suoi *marginalia* si rinvia alla sezione dedicata nella nota al testo (pp. 201-11).

²⁹ Un caso simile l'iterazione a margine di κλεμμάδιον (*Lg.* XII 955b5, f. 285^r).

³⁰ L'uso non sorprenderebbe: in A si riscontra una tendenza alla titolazione marginale di singole sezioni. Alcuni esempi: al principio del libro VII delle *Leggi* (788a1), A^c annota a margine περὶ τῶν ἀγράφων ἐθῶν (f. 216^r), ancora espressione ripresa, pur liberamente, dal testo (793a1: ἄγραφα νόμιμα); nel libro X, accanto alla battuta con cui l'Ateniese definisce l'anima (895e10-896a2), A^c annota ὄρος ψυχῆς (f. 260^v); nello stesso libro, A^c si preoccupa di indicare e distinguere le ἀποδείξεις dell'Ateniese, rispettivamente ὅτι εἰσὶν θεοὶ (f. 259^v), ὅτι φροντίζουσι τῶν ἀνθρωπίνων οἱ θεοὶ (f. 262^r), ὅτι παρὰ τὸ δίκαιον ὡς παντάπασιν οἱ θεοὶ ἀπαραίτητοι (f. 265^r); per gli spuri, un caso nell'*Assioco*, ὄρος ἀνθρώπου (365e6-366a10; f. 342^r). Per casi meno espliciti e più vicini al nostro, in cui la curiosità lessicografica si concilia con l'individuazione di un titolo possibile per il passo, si può pensare a στασιωταῖαι ripetuto di *Lg.* VIII 832c3, iterato in margine da A^c (f. 233^v): il termine è raro, probabilmente conio di Platone in questo passo (insicura la presenza in [And.], *In Alc.* 8, 1, dove è congettura dell'Aldina), ma riassume in maniera icastica il contenuto della battuta dell'Ateniese, e insieme classifica le precedenti πολιτεῖαι considerate nell'opera (ma lo sguardo è forse anche alla *Repubblica*). Non molto diversa l'iterazione di τιμωρήσεων (*Lg.* IX 874e1), operata da A^c al f. 252^r, volta a portare l'attenzione del lettore sulla parola rara e a indicare che nella sezione proprio la distinzione tra queste τιμωρήσεις sarà trattata, come già le parole dell'Ateniese anticipano. La tendenza si estende poi e si stabilizza nei testimoni successivi, come chiaro già dai *marginalia* di O^t: due esempi a *Lg.* IX 874d6-7 (iterazione di αἱ βίαιοι πράξεις) e a *Lg.* XII 958e8 (iterazione di λιθίνα ἐπιστήματα).

³¹ Cfr. BILES, OLSON 2015, 105.

tirannide dello schiavo Paflagone³². L'associazione dei diminutivi allo stato di ebbrezza (ἦν γὰρ μεθυσθῶ: v. 99) fa risaltare il carattere di sottigliezza e di vacuità delle trovate del servo, il quale non ha più intenzione di risolvere il problema che di ubriacarsi: già lo scolio individua in questo verso l'evocazione di pensieri λεπτὰ καὶ μεμεριμνημένα (*Sch. in Eq.* 100a, p. 35 Jones). Il carattere aereo e sottile associato al diminutivo γνωμίδιον è ancora più evidente nelle *Nuvole*. Qui, il termine è impiegato da Strepsiade, che ascoltato il coro delle Nuvole si sente investito dal loro incantesimo e iniziato ai misteri del λεπτολογεῖν (vv. 319-322):

ταῦτ' ἄρ' ἀκούσασ' αὐτῶν τὸ φθέγμ' ἢ ψυχὴ μου πεπότῃται
καὶ λεπτολογεῖν ἤδη ζητεῖ καὶ περὶ καπνοῦ στενολεσχεῖν
καὶ γνωμιδίῳ γνώμην νύξασ' ἐτέρῳ λόγῳ ἀντιλογῆσαι

«Proprio così! Appena ho sentito la loro voce, la mia anima si è messa a volare; e già cerca di parlare sottile e di stringere discorsi di fumo, e di colpire un concetto con un concettino, di ribattere un discorso con un altro discorso»³³.

La funzione del diminutivo è nel contesto delle *Nuvole* inequivocabile e indica la sottigliezza e la capziosità delle γνώμαι prodotte dall'insegnamento delle Nuvole e del loro sacerdote Socrate: la scena è quella di una vera e propria iniziazione ai misteri nebbiosi dell'eristica e della chiacchiera vana, sul fumo, περὶ καπνοῦ στενολεσχεῖν³⁴. Poco possiamo dire della terza ricorrenza di γνωμίδιον in Aristofane, in un frammento preservato dal grammatico Frinico (fr. 727 K.-A. = Phryn. *Praep. Soph.* 47, 19 De Borries), in cui l'immagine doveva essere quella di un'estrazione del pensiero, come dal fondo di un pozzo (Phryn. *Praep. Soph.* 6, 18 De Borries: ἀνασπᾶν γνωμίδιον κωμωδικῶς εἴρηται, οἷον ἐκ βυθοῦ διανοίας <ἀν>άγειν)³⁵. Nella stessa sfera dello γνωμίδιον, perlomeno nell'accezione che del termine abbiamo trovato nelle *Nuvole*, si colloca il frequente uso che Aristofane fa di ῥημάτιον, termine associato alla poesia di Euripide negli *Acarnesi* (vv. 444-447) e nella *Pace* (vv. 533-534), in cui peraltro i ῥημάτια sono connotati quali appartenenti al contesto giudiziario (δικανικά): nell'impiego di questo termine la critica vede ancora un'allusione all'eccessiva sottigliezza e alla capziosità³⁶.

Che anche λογίδιον possa entrare in questa categoria di diminutivi, a sottolineare la vanità e la capziosità di un λόγος non del tutto formato nella sua solidità argomentativa, è evidente da un impiego chiaramente spregiativo che si trova nell'opuscolo *Contro i sofisti* di Isocrate. Qui, passando a criticare gli autori delle τέχναι retoriche³⁷, l'oratore si spinge ad affermare che essi si macchiano di un peccato più grave di quello degli eristi (Isoc. XIII 20):

τοσοῦτῳ δὲ χείρους ἐγένοντο τῶν περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένων, ὅσον οὔτοι μὲν τοιαῦτα λογίδια διεξιόντες οἷς, εἴ τις ἐπὶ τῶν πράξεων ἐμμείνειεν, εὐθὺς ἂν ἐν πάσιν εἴη κακοῖς, ὅμως ἀρετὴν ἐπηγγείλαντο καὶ σωφροσύνην περὶ αὐτῶν, ἐκεῖνοι δ' ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς

³² Per la caratterizzazione dei servi nel prologo dei *Cavalieri*, tradizionalmente identificati dalla critica con Nicia (servo I), Demostene (servo II) e Cleone (Paflagone), si veda ora il contributo di HENDERSON 2014.

³³ Traduzione di Dario Del Corno in DEL CORNO, GUIDORIZZI 1996.

³⁴ Sulla scena, con il felice gioco sinestetico tra le immagini evocate da Socrate e Strepsiade e la voce del coro, ancora assente, cfr. O'REGAN 1992, 49-55.

³⁵ Sul frammento e sull'impiego traslato del verbo ἀνασπᾶν si veda ora la nota di PELLEGRINO 2015, 413.

³⁶ L'uso dei diminutivi è già annoverato tra le strategie che Aristofane mette in gioco per segnalare l'eccessiva sottigliezza e capziosità dei ragionamenti da BETA 2004, 131-41, pagine cui si rinvia per un repertorio più completo di passi comici sul tema.

³⁷ Sull'avversione di Isocrate per il formato della τέχνη, un'avversione condivisa con Platone, all'insegna di una concezione dell'insegnamento quale ricerca dinamica sul πρᾶγμα, e sull'infondatezza della tradizione risalente a Ermippo (*FGrHist* IV.A 3, 1026, F 49a = Plut. *Demosth.* 5, 7) che a Isocrate attribuisce la redazione di τέχναι, si sofferma VALLOZZA 2015; per la consonanza di Isocrate e Platone nella riflessione su παιδεία e insufficienza del λόγος inerte, cfr. TULLI 1990, 214-22.

λόγους παρακαλοῦντες, ἀμελήσαντες τῶν ἄλλων τῶν προσόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι.

Essi furono molto peggiori di coloro che s'ingolfano nelle contese verbali, perché questi ultimi, pur esponendo discorsetti tali che, a metterli in pratica, subito ci si troverebbe fra mille guai, almeno fecero professione in essi di virtù e temperanza, mentre i primi, pur esortando all'oratoria politica, trascurarono gli altri vantaggi legati a questa e si prestarono a essere maestri di intrigo e di cupidigia³⁸.

Se gli eristi in parte si salvano, quindi, rispetto agli autori delle τέχναι, per il loro orientamento etico positivo, i loro restano pur sempre dei λογίδια, dei discorsetti completamente sganciati dal piano della πράξις. Non va dimenticato che quando parla degli eristi Isocrate ha in mente anche, forse soprattutto, i socratici, e in particolare Antistene e Platone, come è mostrato dalle pagine più polemiche dell'*Encomio di Elena*³⁹: dietro i λογίδια, quindi, anche i λόγοι Σωκρατικοί, ma certo nella scelta del termine un impiego del diminutivo che ci riporta agli γνωμίδια comici, ai ῥημάτια di Euripide, all'orizzonte del discorso sottile e inconsistente.

Se si osservano le ulteriori ricorrenze del termine λογίδιον in antichità, si può rapidamente notare che esso assume, nella critica letteraria ellenistica e poi imperiale, un significato preciso ristretto all'estensione dell'opera: così λογίδια sono semplicemente λόγοι brevi in Didimo (*in D.* col. XI 7-10) e nell'Anonimo *Del sublime* ([Longin.] *Subl.* 34, 3). Nell'*Erissia*, tuttavia, non è da escludere che l'autore, con la voce di Socrate, scelga il termine λογίδιον per un fine preciso, più vicino alla concezione che abbiamo visto nel *pamphlet* di Isocrate: il discorsetto che suscita la ταραχή di Erissia, proprio come i λόγοι dei sofisti suscitano la ταραχή nell'animo del giovane Teage nel *Teage* (121d1-3)⁴⁰, sarebbe quindi esplicitamente fatto risaltare di fronte al lettore per la sua sottigliezza capziosa, di coloritura eristica⁴¹. Con λογίδιον, Socrate gioca con il suo vero interlocutore, il lettore del dialogo, e lo mette a parte di una strategia che corrisponde con precisione al gioco della πεττεία descritto nell'apologia dei λόγοι sulla ricchezza del saggio. La πεττεία, suggerisce qui Socrate, si può giocare eccome: ciò che non va perso di vista è l'ἀλήθεια.

Ma come struttura Socrate il suo gioco, il suo λογίδιον? La capziosità dell'argomento è stata invero notata già dalla critica: la definizione di χρήσιμον che viene portata avanti in questa concisa sezione è tale da far corrispondere il significato di χρήσιμον a quello di χρεία, termine la cui polisemia⁴² è sfruttata per far slittare il discorso dal piano dell'utilità a quello della necessità, fino a giungere al concetto di un χρήσιμον equivalente alla *conditio sine qua non*⁴³, uno sviluppo sì estremo, ma facilitato dall'introduzione già operata da Socrate del concetto di ἔνδεια legato alla cura del corpo (401e3-6), concetto di cui abbiamo già osservato l'importanza

³⁸ Traduzione da MARZI 1991, leggermente modificata.

³⁹ Cfr. TULLI 2008, 93-7.

⁴⁰ Cfr. JOYAL 2000, 208; ma i discorsi che hanno scosso Teage sono anche quelli di Socrate, come mostra la sua conoscenza dell'argomento contro i politici maestri di virtù (126d1-7); sulla ταραχή portata dai λόγοι di Socrate si veda anche *HpMi.* 373b4-5 e RUTHERFORD 1995, 79-80. Per l'*Erissia* i noti la somiglianza con la confutazione del μειράκιον, altrettanto infarcita di argomenti eristici, che ottiene il risultato di «scuotere» (ἔσειεν) il sofista Prodicò (397d4).

⁴¹ Che λογίδιον sia «a word characteristic of the Eristics» è già accennato da HEIDEL 1896, 59-60 n.2; secondo LAURENTI 1969, 97, invece, il diminutivo serve invece a sminuire la portata del ragionamento e «vuole indicare che non si richiede una dimostrazione laboriosa per smontare la tesi del sofista (*scil.* Erissia)»; ma allora perché l'accento sulla ταραχή, con l'obiezione violenta di Erissia?

⁴² Sulla polisemia del termine χρεία rimane fondamentale la dissertazione di HOLLERBACH 1964, che distingue, a lato degli impieghi tecnici medici, retorici e storico-antropologici, tra un «*egestas-Komplex*» legato all'espressione χρήσθαί τινος e un «*usus-Komplex*» connesso a χρήσθαί τινι.

⁴³ La capziosità dell'argomento è notata da EICHHOLZ 1935, 134 n.1, che si spinge a considerare l'accostamento tra utilità e necessità come una fallacia logica dell'autore: «no attempt is made to justify this identification of the "useful" with the "indispensable". It remains an unproved hypothesis, presumably because the author has no proof to offer, and is a fatal flaw in the whole of the final argument of the dialogue».

nella chiusa del dialogo⁴⁴. Ma procediamo con ordine nell'analisi della sezione. Lo scambio tra Socrate e Erissia si articola in tre punti principali:

- I. un oggetto per potersi definire χρήσιμον rispetto ad un'ἐργασία non può essere ora utile ora inutile per la sua realizzazione (402a1-3);
- II. se c'è un qualche bisogno di un oggetto (εἴ τι δεοίμεθα τούτου) esso è χρήσιμον per una particolare ἐργασία, altrimenti no (εἰ δὲ μή, οὐ)(402a3-7);
- III. gli oggetti in assenza dei quali può avvenire qualcosa (ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίγνεσθαι τι) non sono per questo fine χρήσιμα (402b1-3).

Il procedimento impiegato da Socrate, che evoca un esempio paradossale di inutilità del fuoco per la realizzazione di una scultura in bronzo (402a5-7), si fonda su un'estensione impropria dei punti I.) e II.), che sanciscono semplicemente l'impossibilità di considerare χρήσιμον ciò che sia ἀχρεῖον in talune circostanze. Ciò che si afferma nei primi due punti del λογίδιον, non a caso affidati ad uno scambio bilanciato tra Socrate e Erissia, è da riferire alla situazione in cui un oggetto possa rivelarsi inutile per un fine in determinati casi: ma il passaggio di Socrate alla *conditio sine qua non* è improprio nella misura in cui identifica l'inutilità dell'oggetto con la possibilità di farne a meno. Si potrà ben ammettere, anche nel caso paradossale di una fusione del bronzo senza fuoco, che il fuoco rimanga comunque un χρήσιμον per la fabbricazione di una scultura in bronzo, per il fatto che tramite il fuoco si potrà in ogni caso raggiungere questo scopo e non vi saranno condizioni in cui esso risulterà di per sé ἀχρεῖον. Proponendo quale criterio dell'utile l'insostituibilità, Socrate è in grado di restringere quindi la definizione di χρήματα ai beni di necessità primaria, gli unici veri χρήσιμα per quanto riguarda il corpo. È ciò che accade nella battuta successiva, che applica le conclusioni del λογίδιον al caso specifico, al γένος dei χρήσιμα che corrisponde ai χρήματα (402b3-c2):

οὐκοῦν εἴ ποτε φαινοίμεθα οἰοί τε ὄντες ἄνευ ἀργυρίου καὶ χρυσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, οἷς μὴ αὐτοῖς χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα, ὥσπερ σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ ἱματίοις καὶ στρώμασιν καὶ οἰκίαις, παύειν τὰς τοῦ σώματος ἐνδείας, ὥστε μηκέτι δεῖσθαι, οὐκ ἂν ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο τὰργύριόν τε καὶ τὸ χρυσίον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, εἴπερ ποτὲ καὶ ἄνευ τούτων οἷόν τε γίγνεσθαι;

Lo scenario evocato da Socrate non è di per sé inverosimile, né paradossale come l'esempio del bronzo fuso senza il fuoco, ma torna a insistere sulla possibilità di procurarsi i beni necessari per la vita quotidiana senza passare per lo strumento della moneta e dei metalli preziosi; non deve quindi sorprendere che a questo argomento Erissia offra il proprio accordo, con un affermativo οὐ γάρ (402c2). Ciò che il personaggio non è in grado di sopportare è lo sviluppo ulteriore, ovvero l'applicazione a questo caso, la cui verosimiglianza non è revocata in dubbio, delle restrizioni nella definizione di χρήσιμον introdotte dal λογίδιον, e secondo cui l'inutilità in una particolare circostanza è da ricondurre a una non appartenenza alla categoria dell'utile (402c2-4): oro e argento, se non sono χρήσιμα, non saranno quindi χρήματα, ma saranno al limite ciò con cui l'uomo può procurarseli (οἷς τὰ χρήσιμα οἰοί τ' ἔσμεν ἐκπορίζεσθαι). Dopo la reazione di Erissia, come abbiamo visto, l'attenzione di Socrate si sposta su temi diversi, e la dimostrazione dell'impossibilità di annoverare tra i χρήματα oro e argento richiama la ricchezza del σοφός e l'ὀρθὴ χρῆσις, nuclei problematici già passati in rassegna nella prima sezione del dialogo⁴⁵: il λογίδιον, con il problema della *conditio sine qua non* e la distinzione tra utili propri e oggetti finalizzati a ottenere l'utile sembra restare in sospeso. Ma l'autore non ha dimenticato il problema: la questione sarà ripresa da Socrate con Crizia, nella sezione dialetticamente più serrata del dialogo, una sezione in cui le premesse del λογίδιον, come mosse della περτεία, sono in maniera inattesa ritirate e rimesse in discussione, alla luce di altri argomenti.

⁴⁴ Cfr. *supra* pp. 73-8.

⁴⁵ Cfr. *supra* pp. 71-3.

IV.1.c. La catena dei χρήσιμα

Il provocatorio ingresso di Crizia nel dialogo (403c8-d4) invita Socrate a riprendere i λόγοι già più volte pronunciati su oro e argento, λόγοι che Crizia mostra di accogliere con un piacere da ascoltatore (ἄγαμαι) che non si accompagna alla persuasione: a fronte della ταραχή di Erissia, segno di un carattere più sensibile al potere elenctico della dialettica socratica, una τέρψις che Socrate subito associa alla fruizione delle rappresentazioni rapsodiche (403d5-8)⁴⁶. Il guanto è però raccolto con movenza pronta: l'autore prepara, nella tenzone dialogica tra Socrate e Crizia sui χρήσιμα, il proprio capolavoro dialettico⁴⁷. La particolare coesione e la delimitazione netta della sezione consentono di riassumere l'argomento tramite uno sguardo complessivo.

L'assunto fondamentale di Socrate è quello affermato alla conclusione del λογίδιον, ossia il principio secondo il quale, sulla base della definizione di χρήσιμον offerta, non si dovrebbero definire χρήσιμα che i beni di prima necessità, che soddisfano direttamente i bisogni del corpo. Che sia proprio all'argomentazione svolta con Erissia che l'autore fa riferimento è chiaro dal fatto che Socrate richiama, a fondamento di questo principio, ciò che abbiamo classificato come punto I.) del λογίδιον (404b4-5): ὑπέκειτο γὰρ μὴ οἶόν τε εἶναι πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν τοτὲ μὲν χρήσιμα, τοτὲ δὲ ἀχρεῖα εἶναι. In ὑπέκειτο il segno di una premessa già accettata, sottostante il λόγος sviluppato in seguito: un verbo tecnico del διαλέγεσθαι⁴⁸, ma lo sviluppo sorprende. Crizia, mostrando la stessa maestria dialettica che lo aveva portato alla vittoria schiacciante su Erissia, capovolge la prima premessa del λογίδιον e sostiene un'interpretazione opposta a quella che ha portato a identificare il χρήσιμον con la *conditio sine qua non*. Per Crizia, infatti, se un oggetto è χρήσιμον in una data circostanza per ottenere un dato fine, non è possibile che sia mai ἀχρεῖον: l'impossibilità del τοτὲ μὲν...τοτὲ δὲ è mantenuta salda, e Crizia rivendica un'ὁμολογία con Socrate su questo punto (404b6: ὁ αὐτὸς λόγος σοὶ καὶ ἐμοὶ γίγνεται), pur sciogliendo la difficoltà nella direzione opposta. Se già l'introduzione di questa modifica è motivo di sorpresa nel lettore, ancor più meraviglia che Socrate non opponga alla battuta di Crizia un rifiuto e non si impegni a salvare il punto di partenza del λογίδιον con cui aveva portato Erissia all'accordo sull'impossibilità di considerare oro e argento χρήσιμα. Ciò che Socrate fa qui, implicitamente, è proprio quel gesto di ἀνατίθεσθαι un λόγος che abbiamo rintracciato nei dialoghi autentici e nell'*Ipparco*: il prosieguo dell'argomentazione accoglierà l'obiezione di Crizia, un'obiezione che – intendendo le singole premesse come insostituibili per il raggiungimento della verità nel διαλέγεσθαι – dovrebbe mettere in discussione l'intero risultato dello scambio con Erissia. Ma ciò non accade, e la conclusione del dialogo con Crizia riconferma quella già raggiunta, pur a partire da un punto diverso: le vie del λόγος sono molteplici, e le singole mosse subordinate ad una verità la cui forza non può che emergere. La confutazione di Crizia, infatti, non passa per un attacco diretto allo stravolgimento della prima premessa, ma tramite una costruzione che accetta la possibilità di un errore nelle conclusioni del λογίδιον, ossia nella limitazione della qualifica di χρήσιμα ai beni primari, conclusioni che, al di là del percorso per raggiungerle, rimangono una salda conquista della ricerca.

La domanda che Socrate pone a Crizia si fonda, con movenza tipica del personaggio, su un esempio concreto, sul paradigma di una τέχνη: l'οἰκοδομική. La questione è di sapere se la qualifica di χρήσιμα sia da attribuire ai soli materiali e strumenti che rendono possibile la costruzione di una casa, o anche, a ritroso, a quei materiali e strumenti con cui questi χρήσιμα si fabbricano (403d8-e7): la risposta di Crizia rivendica un'utilità anche alla seconda categoria di oggetti (403e7-8). A questo punto, Socrate estende progressivamente all'indietro, di πάλιν in

⁴⁶ Per la caratterizzazione del personaggio cfr. *infra* pp. 178-80.

⁴⁷ Cfr. EICHHOLZ 1935, 140: «there can be little doubt that he had a certain talent for dialectic of a somewhat arid kind, the most ambitious example of which is the argument whereby Socrates refutes Critias towards the end of the dialogue (par. 404C-405B)».

⁴⁸ Cfr. comm. *ad loc.*

πάλιν, la categoria trovando il benessere di Crizia e giungendo a formare quella che potremmo definire una ‘catena di χρήσιμα’ proiettata all’infinito, in cui tutti gli anelli sono χρήσιμα per tutte le ἐργασίαι che ne conseguono, direttamente o indirettamente. L’immagine impiegata dall’autore, che mantiene il proprio sguardo fisso su una singola ἐργασία, in osservanza della strategia argomentativa adottata nella sezione precedente, è piuttosto quella di una massa indefinita (ἄπειρόν τι πλῆθος: 404a2) di oggetti che appaiono indistintamente χρήσιμα in vista di un fine ultimo al quale concorrono in misura del tutto diversa. Crizia accetta quest’ipotesi, ma Socrate si avvia a confutarla in modo irrevocabile.

Prima di osservare più da vicino la strategia elenctica impiegata dall’autore, va notato che l’implausibilità di un’estensione a ritroso del concetto di utile proiettata verso l’infinito trova un accordo con diversi passi dei dialoghi di Platone. Essa si specchia, per esempio, nel principio di autosufficienza di ciascuna τέχνη di cui è portavoce Socrate nel primo libro della *Repubblica* (341d10-342b8), all’interno di una ricerca che proprio sull’utile (σύμφερον) è incentrata⁴⁹. L’esempio che Socrate sceglie, quello della ἰατρική, è declinato in modo da escludere proprio la concatenazione delle scienze ausiliarie, di cui si immagina il paradossale proliferare infinito (342a5-7):

ἄρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ ἔνι τις πονηρία, καὶ δεῖ ἐκάστη τέχνη ἄλλης τέχνης ἥτις αὐτῇ τὸ συμφέρον σκέπεται, καὶ τῇ σκοπούμενῃ ἑτέρας αὖ τοιαύτης, καὶ τοῦτ’ ἔστιν ἀπέραντον;

Sicché dunque nella tecnica stessa inerisce un qualche difetto, e ogni tecnica ha bisogno di un’altra tecnica che ricerchi ciò che le è utile, e questa nella sua ricerca ha bisogno a sua volta di un’altra simile tecnica, e così via all’infinito?⁵⁰

Certo, la ricerca di Socrate nella *Repubblica*, trovando l’indipendenza per ciascuna τέχνη, parte già da un principio di delimitazione ben chiaro: non pertiene alla ἰατρική ciò che eventualmente le porti un contributo utile o indispensabile. La distinzione è articolata in maniera più precisa nel *Politico*⁵¹: è nella separazione di αἰτία e συναίτιον, già operata da Platone in pagine celebri del *Fedone*, del *Filebo*, del *Timeo*⁵², che lo Straniero di Elea trova il criterio per distinguere il ruolo delle τέχναι ausiliarie – pur riconosciuto – da quello delle τέχναι produttive (281d8-e6):

ΞΕ. πρῶτον μὲν τοίνυν δύο τέχνας οὔσας περὶ πάντα τὰ δρώμενα θεασώμεθα.

ΝΕ. ΣΩ. τίνας;

ΞΕ. τὴν μὲν γενέσεως οὔσαν συναίτιον, τὴν δ’ αὐτὴν αἰτίαν.

ΝΕ. ΣΩ. πῶς;

ΞΕ. ὅσαι μὲν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μὴ δημιουργοῦσι, ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἂν ποτε ἐργασθῆι τὸ προστεταγμένον ἐκάστη τῶν τεχνῶν, ταύτας μὲν συναίτιους, τὰς δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἀπεργαζομένας αἰτίας.

ΝΕ. ΣΩ. ἔχει γοῦν λόγον.

STRANIERO: «Per prima cosa, allora, osserviamo che due sono le arti riguardanti tutto ciò che facciamo».

SOCRATE IL GIOVANE: «Quali?»

STR. «L’una è concausa della generazione, l’altra invece è la causa vera e propria».

⁴⁹ Sul legame tra χρήσιμα, ἐργασίαι e concezione platonica della τέχνη cfr. comm. a 401c5-7.

⁵⁰ Traduzione da VEGETTI 2006.

⁵¹ Nota il parallelo per l’*Erissia* già SOUILHÉ 1930, 109 n.1; cfr. anche BRISSON 2014, 451 n.104.

⁵² La formulazione forse più classica della distinzione è quella che esamina le cause della prigionia di Socrate nel *Fedone*, in chiave polemica contro la φυσιολογία tradizionale (98b7-99d3): qui l’insufficienza della concezione materialista di αἰτία, che esclude il νοῦς, è presentata come la molla che spinge Socrate al δεύτερος πλοῦς. Ancora nel segno del νοῦς la distinzione è tracciata nel *Timeo* (46c7-e6); sulla questione si veda l’utile messa a punto di CASERTANO 2002.

SO. GIO. «In che modo?»

STR. «Tutte le arti che non producono la cosa stessa, ma apprestano per quelle che invece sono produttrici strumenti senza il cui ausilio non si potrebbe mai eseguire il compito assegnato a ciascuna delle arti, queste diciamo che sono concause; quelle invece che fabbricano l'oggetto stesso sono cause».

SO. GIO. «Mi sembra una distinzione ragionevole»⁵³.

La regola generale, vera per πάντα τὰ δρώμενα, è presto applicata all'esempio più tipico di τέχνη nel *Politico*, la tessitura: così συναίτιαι in relazione al prodotto finale saranno tutte quelle arti che riguardano i fusi, le spole, in generale tutti gli ὄργανα necessari allo svolgimento delle arti produttive, che portano alla realizzazione del vestito e ne sono le vere αἰτίαι (281e7-282a4). Lo stesso schema è quindi applicato alla politica, quando dall'immagine si passa alla ricerca sulla βασιλική τέχνη (287d1-5). Il fine è distinguere la vera arte regale dalle sue apparenti rivali⁵⁴, uno scrupolo non molto diverso da quello che Socrate mostra nell'*Erissia* per quanto riguarda i χρήματα: se la cura del corpo è l'obiettivo, χρήματα saranno soltanto quegli oggetti che contribuiscono direttamente a ciò, gli utili primari. La sola differenza è che nell'*Erissia* la focalizzazione non è sul contributo delle τέχναι, ma sugli oggetti che le τέχναι (o in generale le azioni dell'uomo, dal momento che nutrirsi non è di per sé una τέχνη) impiegano. In ambo i casi, il fulcro della distinzione è sul grado di partecipazione nella θεραπεία: del corpo per l'*Erissia*, delle vesti (e della πόλις) nel *Politico* (281b3-5)⁵⁵.

Ma come abbiamo visto, nell'*Erissia* la catena dei χρήσιμα è accettata da Crizia, che non si intimidisce di fronte alla violazione del primo principio del λογίδιον, di cui offre una lettura "inclusiva" che salva lo scenario della catena, salva il πλήθος, ma soprattutto salva oro e argento dai λόγοι rapsodici di Socrate, di cui è offerto nella sezione un breve riassunto (404a4-b2):

«τί δ' εἰ ὑπάρχοι τῷ ἀνθρώπῳ σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ τᾶλλα οἷς αὐτοῖς πρὸς τὸ σῶμα μέλλοι χρῆσθαι; ἄρ' ἂν τι προσδέοιτο χρυσίου ἢ ἀργυρίου ἢ ἄλλου του, οἷς ταῦτα ποριεῖται ἅ γε δὴ ὑπάρχοι;» «οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν φαίνοιτο ἂν ἡμῖν ἔστιν ὅτε ἄνθρωπος οὐδενὸς τούτων δεόμενος πρὸς τὴν τοῦ σώματος χρείαν;» «οὐ γάρ».

Se non si concede a Socrate di troncare la catena dei χρήσιμα a qualsiasi anello sfruttando le cesoie del λογίδιον, un argomento ben più forte è in agguato per la confutazione di Crizia, ossia il risultato paradossale che accettando questa premessa un κακόν potrebbe essere utile per un ἀγαθόν, argomento che nessuno dei due personaggi può accettare⁵⁶. Data, infatti, l'esistenza di oggetti e di ἐργασίαι buoni e malvagi, Socrate costruisce un'esemplare catena in cui un μοχθηρὸν πρᾶγμα risulta utile per raggiungere l'ἀρετή, a sua volta necessaria per compiere buone azioni (404c4-5). L'esempio si articola nella proposizione degli anelli di tale catena a partire dall'ultimo (gli ἀγαθὰ πράγματα, che necessitano dell'ἀρετή), fino a risalire al secondo anello nella sezione di catena presa in esame da Socrate (peraltro rappresentato dall'ἀργύριον). Giunti al primo, il μοχθηρὸν πρᾶγμα, introdotto con forte ἀπροσδόκητον, la catena è ripercorsa interamente con rapidità, fino all'ultima ἐργασία, rendendo manifesto il paradosso. Gli ingressi sono segnati dalla ricorrenza di ἄρ' οὖν (404c2; 404c6; 404d7; 40e3) e οὐκοῦν (404c8; 404d3; 404e2; 404e8), ambo richiamati nell'οὐκ ἄρα della conclusione (404e9). L'argomentazione si

⁵³ Traduzione da GIORGINI 2005.

⁵⁴ Cfr. SAYRE 2006, 113-5.

⁵⁵ Sul ruolo di θεραπεία e ἐπιμέλεια all'interno della metafora della tessitura e della realtà della πόλις, si vedano le ricche pagine di LANE 1998, 48-61.

⁵⁶ L'ὁμολογία sulla premessa è fondamento di tutto l'ἔλεγχος e non viene messa in discussione successivamente: non c'è quindi motivo di intenderla come un argomento dialettico volto a servirsi di un'opinione (errata) di Crizia per confutarlo, come immagina EICHHOLZ 1935, 137-8; sul problema, connesso dalla critica al principio stoico per cui *bonum ex malo non fit*, ma largamente giustificabile sulla base di Platone, si veda *comm.* a 404c2-4.

può riassumere nel seguente schema (con la freccia → si indica il rapporto fra χρήσιμον – χρεία e rispettiva ἐργασία):

- a) gli ἀγαθὰ πράγματα si compiono grazie all'ἀρετή (ἀρετή → ἀγαθὰ πράγματα)(404c4-5);
- b) non è possibile apprendere nulla di ciò che s'insegna διὰ λόγου senza possedere la facoltà dell'udito (ἀκούειν → μάθησις)(404c6-8);
- c) l'ἀρετή si acquisisce tramite l'insegnamento: quindi l'udito è χρήσιμον per l'ἀρετή (μάθησις → ἀρετή, ἀκούειν → μάθησις = ἀκούειν → ἀρετή)(404c8-d3);
- d) la ἰατρική è in grado di curare chi abbia problemi all'udito: ergo anche la ἰατρική è fra i χρήσιμα per l'ottenimento dell'ἀρετή (ἰατρική → ἀκούειν, ἀκούειν → ἀρετή = ἰατρική → ἀρετή)(404d3-6);
- e) è possibile procurarsi i benefici della ἰατρική in cambio di danaro (χρήματα), ergo i beni sono utili per l'ἀρετή (χρήματα → ἰατρική, χρήματα → ἀρετή = χρήματα → ἀρετή)(404d7-e1);
- f) in modo simile (ὁμοίως) sono χρήσιμα per l'ἀρετή gli atti e gli oggetti grazie i quali veniamo in possesso di χρήματα (πράγματα δι' οὗ τὰ χρήματα πορισαίμεθα → χρήματα, χρήματα → ἀρετή = πράγματα δι' οὗ τὰ χρήματα πορισαίμεθα → ἀρετή).

Su questo scheletro di rapporti di utilità si innesta l'esempio paradossale di Socrate, che svolge nuovamente tutta la catena, non più a ritroso ma a partire dal primo anello (404e3-7):

ἄρ' οὖν ἂν σοι δοκοῖ ἄνθρωπος (f) ἀπὸ μοχθηρῶν τε καὶ αἰσχυρῶν πραγμάτων (e) ἀργύριον αὐτῷ πορίσασθαι, ἀνθ' ὅτου (d) τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην κτήσαιτο, ἢ δύναιτο (c) ἀκούειν ἐκ τοῦ μὴ οἶψ τε, τῷ δ' αὐτῷ ἐκείνῳ (b) καταχρῆσθαι (a) πρὸς ἀρετὴν ἢ ἕτερ' ἅττα τῶν τοιούτων; (μοχθηρὰ πράγματα → ἀργύριον → ἰατρική → ἀκούειν → μάθησις → ἀρετή → ἀγαθὰ πράγματα = μοχθηρὰ πράγματα → ἀγαθὰ πράγματα)

La risposta affermativa di Crizia porta alla luce l'insostenibilità della conclusione: atti μοχθηρὰ e αἰσχυρά non possono essere utili al fine di un ἀγαθόν quale l'ἀρετή. Unica soluzione all'ἀπορία è ammettere che il principio su cui la catena si fonda è errato (404e9-11): οὐκ ἄρα ἀναγκαῖόν ἐστιν δι' ὧν ἂν ἐκπορισαίμεθα τὰ πρὸς ἕκαστα χρήσιμα, καὶ ταῦτα πρὸς τὰ αὐτὰ χρήσιμα εἶναι; la catena va smantellata. Ma Socrate non si ferma qui: dopo aver ritirato il primo punto del λογίδιον e aver difeso la stessa verità tramite un nuovo argomento, mette in discussione il terzo punto, ossia l'identificazione – centrale nel dialogo con Eriasia – del χρήσιμον con la *conditio sine qua non*.

Anche per questo punto l'autore mostra una spiccata abilità nell'articolazione del gioco dialettico: Socrate ritorna sulla catena, mettendo in luce il ruolo delle condizioni prerequisite dei tre momenti fondamentali della narrazione esemplare. L'esempio è ricondotto a uno schema in cui si ottiene il passaggio da ignoranza a conoscenza, da malattia a salute, infine da vizio a virtù: a partire da questa prospettiva, Socrate indaga con Crizia il ruolo di queste condizioni nella prospettiva del loro mutamento. Si può loro attribuire una forma di utilità all'interno del processo? Crizia risolutamente lo nega (405a2-7):

«ἔτι δὲ μᾶλλον καὶ ἐπὶ τούτου ἂν φανερὰ γένοιτο. εἴπερ γὰρ ταῦτα χρήσιμά ἐστι πρὸς ἕκαστα, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχουσι, φέρε, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαις; ἄρ' οἶόν τε ἀμαθίαν πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμον εἶναι, ἢ νόσον πρὸς ὑγίειαν, ἢ κακίαν πρὸς ἀρετήν;» «οὐκ ἂν ἔγωγε φαίην».

La reazione di Crizia è comprensibile anche solo in ragione della struttura retorica della domanda di Socrate, che si conclude con l'esempio polare di ἀρετή e κακία: l'ὁμολογία ormai

salda sull'impossibilità di ottenere il bene dal male rende impossibile una risposta diversa⁵⁷. Ma se il punto di partenza dell'argomento è ben radicato nel dialogo con Crizia, l'obiettivo di Socrate qui è quello di chiarire una questione proposta diverse pagine prima: nonostante venga introdotto nella forma di un approfondimento, ἔτι δὲ μᾶλλον, il discorso che qui prende forma non ha piena cittadinanza nella sezione. Malgrado gli accorgimenti dell'autore, che cerca di saldare il più possibile le parole sulla *conditio sine qua non* all'argomento della catena, si ha l'impressione di un'aggiunta non del tutto armonica, al fine di affrontare un ultimo punto, lasciato in sospeso, per la definizione di χρήσιμον, problema presto abbandonato per passare al rapporto tra χρήματα e bisogni. Ma ciò che colpisce, al di là dell'ingresso della questione, è il modo in cui viene affrontata: se la precisazione di Socrate, che mira a evitare la sovrapposizione tra concetto di χρήσιμον e *conditio sine qua non*, è logicamente impeccabile e può trovare una coerenza anche con la terza proposizione del λογίδιον in virtù del principio di non reciprocità dell'individuazione (=ogni χρήσιμον è una *conditio sine qua non*, ma non ogni *conditio sine qua non* è un χρήσιμον), ciò che crea problema è l'argomentazione di cui il personaggio si serve per arrivare a tale conclusione: l'esempio che contraddice l'identificazione tra *conditio sine qua non* di *x* e χρήσιμον per *x* è l'assenza di *x*, o meglio la presenza del suo contrario. Se quindi la distinzione fra antecedente necessario ed antecedente utile è portata avanti con coerenza rispetto alle precedenti determinazioni, gli esempi proposti da Socrate procedono dalla considerazione mai provata dialetticamente che *conditio sine qua non* di una manifestazione sia il suo opposto. Eppure, l'ὁμολογία su questo punto è il perno stesso dell'argomento di Socrate (405a7-b1):

καὶ μὴν τόδε γ' ἂν ὁμολογήσαιμεν, ἀδύνατον εἶναι ἐπιστήμην ἐγγενέσθαι ὅτῳ μὴ ἀμαθία πρότερον ὑπάρξει, καὶ ὑγίειαν, ὅτῳ μὴ νόσος, οὐδὲ ἀρετήν, ὅτῳ μὴ κακία.

Affermare che *conditio sine qua non* per l'ἐπιστήμη è l'ἀμαθία, per l'ὑγίεια il νόσος, per l'ἀρετή la κακία, è quantomeno problematico, ma ciò non impedisce a Socrate di ribadirlo poco dopo, tirando le conclusioni (405b1-5):

οὐκ ἂν ἄρα φαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι, ὅσων ἄνευ μὴ οἷόν τε γίνεσθαι <τι>, ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι πρὸς τοῦτο. φαίνοιτο γὰρ ἂν ἡμῖν ἢ ἀμαθία πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμος οὖσα, καὶ ἢ νόσος πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἢ κακία πρὸς ἀρετήν.

La reazione di Crizia è scettica anche verso questi λόγοι (405b5-6), ma il problema del rapporto tra *conditio sine qua non* e condizione contraria non è approfondito: l'inserzione narrativa sulla testardaggine dell'interlocutore ha una funzione transitoria e serve all'autore per passare ad un nuovo, definitivo argomento sul rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή.

La critica ha percorso due vie per risolvere il problema del passo. Il rapporto di necessità tra i contrari si può interpretare in un senso puramente logico-formale, come un principio di individuazione: l'esistenza di un concetto di ὑγίεια è causata dall'esistenza di una condizione di νόσος cui esso si oppone; la ricerca di Socrate non sarebbe rivolta all'antecedente temporale, ma si limiterebbe quindi al piano della determinazione logica, all'individuazione dei contrari⁵⁸. Tuttavia, esistono diversi motivi per ritenere che un'analisi astrattamente logica dell'argomento sia inappropriata: al di là della scelta degli esempi, che abbiamo visto influenzata dal contesto del λόγος di Socrate, due dettagli della battuta che introduce la sezione puntano ad un orizzonte temporale, e precisamente alla definizione di un rapporto diacronico tra i contrari. Il primo di

⁵⁷ Non è quindi del tutto corretto quanto affermato da ARONADIO 2008, 358 n.30, che pur sottolinea la continuità della sezione con l'argomento precedente, ma sostiene la dimostrazione di Socrate «proceda su basi squisitamente logiche» e non riceva alcun valore aggiunto dalla scelta dell'esempio etico.

⁵⁸ È a questo che sembrano mirare i commentatori che sottolineano l'aspetto logico dell'argomento di Socrate: oltre Aronadio, citato nella nota precedente, si pensi a SOUILHÉ 1930, 111 n.1 («ici commence l'aspect logique de la preuve»).

questi segnali è la formulazione stessa di *conditio sine qua non* che Socrate presenta nel passo: ὄν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχοι (405a3-4). Nel confronto con le altre formule usate nel dialogo per esprimere il concetto (402b1-2, 403e10-11, 405b1-3), l'inciso εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχοι costituisce una novità e una precisazione su cui il lettore è portato a soffermarsi. Se infatti il verbo ὑπάρχειν assume un valore tecnico già nella logica aristotelica⁵⁹, per il suo composto προϋπάρχειν non si può dire la stessa cosa, e anche nelle opere logiche di Aristotele il verbo è impiegato più spesso per indicare l'anteriorità temporale. Nelle *Categorie* il verbo è impiegato a indicare la preesistenza dell'ἐπιστητόν rispetto all'ἐπιστήμη, che fa eccezione alla tendenza che vuole che τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι (7b15-35); così negli *Analitici primi* il verbo è usato a indicare una forma di sillogismo preesistente cui sia stato aggiunto un ὄρος (42b18-19), e negli *Analitici secondi* è usato per due volte nella considerazione che non può esservi διδασκαλία né μάθησις se non a partire da un sapere preesistente (71a1-2: l'apertura dell'opera; ma anche alla fine, 99b28-29)⁶⁰. Al di fuori dell'*Organon* la tendenza è la stessa; si può citare quale esempio significativo il passo del *De caelo* (305a16-22) in cui Aristotele mostra come gli στοιχεῖα si generino gli uni a partire dagli altri: qui, la contrapposizione tra τό γινόμενον e τὸ προϋπάρχον non è equivoca nel denotare l'anteriorità temporale. Esistono però eccezioni che portano su προϋπάρχειν un significato diverso e più astratto. Nel nono libro della *Metafisica*, l'atto è detto antecedente τῷ λόγῳ sulla base della considerazione che la potenza si definisce in base ad esso e non viceversa, ed è perciò necessario che il λόγος dell'atto e la sua conoscenza precedano (προϋπάρχειν) la concezione della δύναμις (1049b16-17): l'impiego di προϋπάρχειν qui non ha un senso cronologico, ma logico, come è evidente dalla distinzione dei tre tipi di priorità che introduce la sezione (τῷ λόγῳ, τῇ οὐσίᾳ, τῷ χρόνῳ: 1049b10-12) e dal fatto che la priorità temporale dell'atto è analizzata immediatamente dopo (1049b17-1050a3)⁶¹. Nell'ottavo libro della *Fisica*, dedicato al movimento, Aristotele trattando dell'αὔξεισις sostiene sia impossibile essa si generi ἀλλοιώσεως μὴ προϋπαρχούσης (260a29-32): il fine è mostrare la priorità della φορά, l'unico tipo di movimento che può avere le caratteristiche di eternità e continuità⁶²; se l'orizzonte non esclude quindi la priorità cronologica, nell'argomento il valore di προϋπάρχειν è più sfumato: la αὔξεισις è infatti in verità una forma di ἀλλοίωσις, tanto che la relazione qui espressa sembrerebbe quella tra genere e specie: la critica individua per l'idea di priorità nella sezione un significato complesso, che Aristotele stesso chiarisce nella formula καὶ τὸ τῷ χρόνῳ, καὶ τὸ κατ' οὐσίαν (260b19)⁶³. In ogni caso, le rare occorrenze di προϋπάρχειν con valore logico o ontologico e non cronologico non sono sufficienti per mettere in discussione il riscontro di una tendenza precisa: esse dovranno essere considerate non l'impiego rigoroso di un termine tecnico, ma un uso ancora in parte metaforico, la cui intelligibilità è convogliata dal contesto argomentativo specifico. Nell'*Erissia*, nessun segnale di quest'uso è presente: pur concedendo ai critici più severi il riscontro di una certa oscurità e di un procedimento argomentativo talora sconnesso, il passaggio dall'utilità materiale a quello della definizione logica non appare giustificato da alcun marcatore né nelle parole di Socrate, né nella reazione di Crizia. Bisogna quindi pensare che il rapporto di precedenza che προϋπάρχειν indica sia qui quello per il verbo più convenzionale: Socrate sta affermando che la condizione di assenza (di educazione, di salute, di virtù) è l'antecedente temporale rispetto alla presenza; l'interpretazione è confermata da un altro dettaglio, ossia la scelta del verbo ἐγγενέσθαι, che indica il sopraggiungere di una condizione, ossia il passaggio da una condizione all'altra, letteralmente «l'ingenerarsi» di ἐπιστήμη, ὑγίεια, ἀρετή. L'accostamento dell'orizzonte cronologico al

⁵⁹ L'uso tecnico ricorre fin dal primo esempio di sillogismo negli *Analitici primi* (25a14-26); cfr. MIGNUCCI 1969, 185-6.

⁶⁰ Per l'*incipit* degli *Analitici secondi*, e sul significato di ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως nel passo, si veda l'analisi di MIGNUCCI 1975, 1-7, che si fonda su uno studio dell'uso del verbo nelle opere etiche e politiche di Aristotele.

⁶¹ Per la sezione cfr. MAKIN 2006, 181-5; sul concetto di priorità logica in Aristotele, con particolare attenzione alla *Metafisica*, si veda PERAMATZIS 2011, 23-38.

⁶² Agile sintesi degli argomenti di Aristotele ora in FALCON 2015, 276-9.

⁶³ Cfr. BLYTH 2015, 199-207.

concetto di *conditio sine qua non* è fortemente problematico e non sorprende che la critica si sia rivolta alla ‘via logica’: non è facile rendere conto dell’argomento, né la distinzione tra «antecedente temporale» e «antecedente causale» proposta da Laurenti⁶⁴ è a ciò sufficiente: che la *conditio* non sia di per sé causa non risolve il problema.

Bisogna quindi percorrere un’altra strada. Essa è suggerita dall’accostamento con un passo famoso del *Protagora*, all’interno dell’esegesi dell’ode a Scopas di Simonide (338e6-347a5)⁶⁵: la proposta di interpretazione avanzata da Socrate per risolvere l’apparente contraddizione del poeta si fonda su una distinzione semantica tra ἔμμεναι e γενέσθαι – rispettivamente intesi nel senso di «essere» e «diventare» – la cui legittimità è confermata dal benessere di Prodicò (340b2-d6)⁶⁶. La soluzione, non priva di elementi paradossali, giunge a considerare che ἀγαθὸν εἶναι sia non χαλεπὸν, come sosteneva Pittaco di Mitilene, corretto da Simonide, bensì ἀδύνατον, in quanto la permanenza nel bene è preclusa all’uomo e costituisce prerogativa esclusiva degli dèi (344b6-c5); ma Socrate si spinge oltre, arrivando a sostenere che solo chi sia stato ἀγαθὸν può diventare κακόν. L’argomento impiegato rinvia al sapere delle τέχναι (344c6-345b2): se solo un buon timoniere può diventare un cattivo timoniere, mentre chi non sa nulla della τέχνη non potrà diventare un cattivo timoniere perché non è mai stato neppure timoniere, se lo stesso si può dire per la τέχνη della medicina, ne consegue in generale che (345b2-8):

οὕτω καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ’ ἂν ποτε καὶ κακὸς ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος – αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πράξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι – ὁ δὲ κακὸς ἀνὴρ οὐκ ἂν ποτε γένοιτο κακός – ἔστιν γὰρ αἰεὶ – ἀλλ’ εἰ μέλλει κακὸς γενέσθαι, δεῖ αὐτὸν πρότερον ἀγαθὸν γενέσθαι.

Allo stesso modo l’uomo buono può diventare talvolta cattivo, o a causa del tempo o a causa di fatiche o di malattie o di qualche altro accidente, giacché l’unica cattiva riuscita consiste nell’essere privati della scienza. L’uomo cattivo, invece, non può mai diventare cattivo, perché lo è sempre; per diventare cattivo bisogna prima essere stato buono⁶⁷.

Che il brano del *Protagora* sia un modello per l’argomento che l’autore dell’*Erissia* sviluppa è suggerito dalla riproduzione del gioco sul valore di γενέσθαι, nell’*Erissia* ancora più chiaro: è ἐγγενέσθαι (405a8), come abbiamo visto, il verbo che Socrate sceglie per indicare il passaggio di stato. La scelta riproduce precisamente il gioco che nel *Protagora* serve a Socrate per mostrare l’impossibilità di ἀγαθὸν ἔμμεναι per l’uomo. L’argomento del *Protagora* è ripreso e invertito: in esso l’autore del nostro dialogo trovava *in nuce* l’idea che una determinata condizione sia l’antecedente temporale necessario per la realizzazione nel divenire della condizione opposta: all’οὐκ ἂν ποτε γένοιτο del *Protagora* guarda l’ὅσων ἄνευ μὴ οἶόν τε γίνεσθαι dell’*Erissia*. Così, come non è possibile γενέσθαι ignoranti e malvagi se non a partire da una condizione di conoscenza e virtù, allo stesso modo – dice Socrate nell’*Erissia* – non è possibile il contrario: solo in un soggetto ignorante può ἐγγενέσθαι l’ἐπιστήμη (che altrimenti sarebbe già presente)⁶⁸ e solo in un soggetto vizioso può ἐγγενέσθαι l’ἀρετή; l’aggiunta della coppia salute/malattia si colloca in buona continuità con la catena che Socrate ha descritto e con la ricorrenza martellante dell’esempio nel resto del dialogo.

C’è da chiedersi se l’argomento, per l’autore dell’*Erissia*, abbia un valore oggettivo: nella sezione del *Protagora* spesso la critica ha individuato per l’esegesi simonidea di Socrate risultati

⁶⁴ LAURENTI 1969, 406 n. 84.

⁶⁵ Il parallelo è ben visto da GARTMANN 1949, 39 n. 1, che tuttavia non si sofferma sul problema.

⁶⁶ Sull’alleanza di Prodicò e Socrate in questa sezione del *Protagora* acute osservazioni in LAMPERT 2010, 85-98.

⁶⁷ Traduzione da CAMBIANO 1981.

⁶⁸ Non è forse azzardato ritenere che qui l’autore faccia anche allusione al primo paradosso dell’*Eutidemo* (277b3-c7) un dialogo verso il quale il debito dell’*Erissia* è già stato più volte sottolineato; su questo ἐριστικὸς λόγος si veda anche poco oltre, pp. 113-5.

paradossali, le tracce di un'appropriazione violenta delle forzature interpretative dei sofisti, un gioco che Platone segnalerebbe, pur implicitamente⁶⁹. L'impossibilità di persuadere Crizia non sembra tuttavia un segnale sufficiente, nell'*Erissia*, per considerare lo scarto della *conditio sine qua non* un puro espediente; in ogni caso, ciò che più colpisce è la funzione correttiva nei confronti dell'identificazione di χρήσιμον e *conditio* operato nel λογίδιον. Ancora una volta, quindi, Socrate torna sui propri passi e ritira una mossa: la πεττεία dei λόγοι prende vita nella fitta intelaiatura dialettica dello scambio con Erissia e con Crizia; le conclusioni, anche ritirando singole pedine e singole premesse, rimangono le stesse. Ma è un gioco letterario: le conclusioni, per l'autore del dialogo, sono le vere premesse, antecedenti la creazione del λόγος, del gioco di domanda e risposta, la creazione di Socrate. Nello riscoprire la forma dialogica, la libertà della πεττεία è quindi uno strumento fondamentale per affermare la verità di un contenuto positivo, la dottrina dell'Accademia, nata con la prassi quotidiana dell'insegnamento, della lettura e della riflessione sulle pagine di Platone.

IV.1.d. Tracce di riflessione sul διαλέγεσθαι nell'Accademia ellenistica

Abbiamo osservato come le problematiche relative al διαλέγεσθαι socratico e in generale alle regole della forma dialogica siano tematizzate nell'*Erissia* a più riprese, in armonia con un'attenzione prestata dall'autore nella costruzione degli argomenti, per sostenere una riflessione su ἀρετή e πλοῦτος che – più che alle dinamiche della conversazione tra Socrate, Erasistrato, Erissia e Crizia – è debitrice delle pagine di Platone e della ricerca dell'Accademia. Resta da chiedersi, a questo punto, se nell'ambito dell'Accademia si possano reperire tracce ulteriori di una simile attenzione, e di una simile problematizzazione dei metodi dialettici, al fine di saggiare le ipotesi che già abbiamo formulato sul contesto di produzione del dialogo.

Prima di indagare le fonti sparse che possediamo sul ruolo del διαλέγεσθαι come modello di ricerca nell'Accademia post-platonica, è il caso però di constatare una tendenza cui in parte abbiamo già accennato: la riflessione sulle regole del dialogo, unita a un certo sperimentalismo dialettico che spesso sconfinava nella capziosità eristica, attraversa un buon numero dei dialoghi spuri, tanto nell'*appendix* quanto nelle tetralogie. Si è già visto come l'immagine della πεττεία, distesa nell'obiezione di Socrate all'accusa di Erissia, sia impiegata nell'*Ipparco* in una forma esplicitamente attiva, a descrivere precisamente quello che Socrate sta facendo, in un gioco orientato, inevitabilmente, verso la verità. Ci sono però altri luoghi degli spuri in cui lo scrupolo per la buona gestione del dialogo esce allo scoperto nelle parole dei personaggi: il caso forse più interessante è in uno scritto vicino all'*Erissia* nell'*appendix* dei νοθεύομενοι. Nel *Sisifo*, il dialogo in cui Socrate e Sisifo si interrogano sul significato di βουλευέσθαι e sulla possibilità di εὖ βουλευέσθαι⁷⁰, è in atto un sottile gioco insieme epistemologico e poetico sulla gestione della forma dialogo e della ricerca tramite il διαλέγεσθαι: l'equiparazione del βουλευέσθαι allo ζητεῖν permette infatti all'autore di far slittare l'oggetto della ricerca dal fondamento di sapere richiesto dalla deliberazione in assemblea alle dinamiche della ricerca stessa. Può sorprendere che il dialogo si concluda in maniera aporetica, ma ripercorrendo l'argomentazione di Socrate ci si rende conto che tale conclusione è deliberatamente ricercata dall'autore tramite il ricorso

⁶⁹ Le 'falle' nell'argomentazione di Socrate in questa sezione sono ancora esposte, spietatamente, da DENYER 2008, 163-4; l'esegesi è definita «aberrante e volutamente paradossale» ancora da CAPRA 2001, 187. Ma le istanze della ricerca sono profondamente radicate nel pensiero di Platone, e offrono un modello positivo di studio dialettico su un testo poetico, come mostra l'accurata disamina di GIULIANO 1991.

⁷⁰ Socrate mostra di voler rimandare il discorso sull'εὖ βουλευέσθαι ad un secondo momento (387c7-d1), ma il motivo del buon deliberare e del buon consiglio rimane inevitabilmente sullo sfondo dell'intera discussione; si è già notato che l'importanza dell'εὖ βουλευέσθαι è un tratto che unisce il *Sisifo* all'*Erissia*, dove l'εὖ βουλευέσθαι è identificato con la σοφία: cfr. *supra* pp. 46-9.

ad argomentazioni problematiche e talora di sapore eristico⁷¹; la strategia, che mira a sradicare i fondamenti della ricerca intesa come spinta verso il μὴ ὄν⁷², è segnalata da Socrate stesso in maniera più che esplicita. Dopo aver identificato il βουλευέσθαι con lo ζητεῖν (388b1-7), infatti, Socrate pone a Sisifo una domanda precisa sull'oggetto della ricerca (388b8-c1):

ζητοῦσι δ' οἱ ἄνθρωποι πότερον ἅ ἂν ἐπιστῶνται τῶν πραγμάτων, ἢ καὶ ἅ ἂν μὴ ἐπιστῶνται;

Ma delle cose gli uomini cercano ciò che conoscono oppure anche quelle che non conoscono?⁷³

Se Sisifo, inizialmente, risponde che gli uomini cercano entrambe le cose, presto Socrate mostra che il conosciuto non è oggetto di ricerca, proprio in quanto conosciuto, e che quindi la ricerca dovrà rivolgersi al non conosciuto (388d5-6: οὐκ ἄρα ταῦτά γε δὴ ζητοῦσιν ἅττα ἂν ἐπιστῶνται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ἅ ἂν μὴ ἐπιστῶνται, ὡς ἔοικεν); questa concessione porterà all'impossibilità dello ζητεῖν, come già abbiamo anticipato, ma quel che è più interessante è che l'alternativa che Socrate propone trova un modello chiaro e riconosciuto nell'ἐριστικὸς λόγος evocato da Platone nel *Menone* (80d5-81a3):

MEN. καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο δὲ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

ΣΩ. μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾶς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἄνθρωπῳ οὔτε δὲ οἶδε οὔτε δὲ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως – οὔτε δὲ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

MEN. οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. οὐκ ἔμοιγε.

MEN. E in che modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cos'è? Su quale delle cose che non sai cadrà la tua scelta per intraprendere la ricerca? E se anche ti imbattessi in essa, come farai a sapere che è proprio quella che cercavi, se non la conoscevi?

SO. Capisco cosa intendi dire, Menone. Non vedi che così tiri su l'argomento eristico che non è possibile per un uomo cercare né quello che sa né quello che non sa? Non cercherebbe infatti ciò che sa – perché lo sa e non c'è bisogno di una simile ricerca – e neppure ciò che non sa – perché non saprebbe neppure cosa dovrà cercare.

MEN. E non ti sembra un bell'argomento, Socrate?

SO. No, davvero!⁷⁴

Nel *Sisifo* la seconda parte del λόγος è assunta come punto di partenza per l'ἔλεγχος socratico, che porterà alla conclusione paradossale secondo cui deliberare è impossibile: del paradosso si

⁷¹ Cfr. MÜLLER 1975, 70-1. L'aporia finale del dialogo non implica peraltro una vera difficoltà dell'autore, come mostra l'invito a riconsiderare il problema, ancora modellato sui dialoghi aporetici di Platone (391d4-5: ἀρά γε ἄξιόν ἐστιν καὶ αὐθίς ποτε περὶ αὐτοῦ ἐνθυμηθῆναι, ὦ Σίσυφε); cfr. ARONADIO 2008, 336 n. 18.

⁷² La critica ha individuato in questo tratto un'influenza del socratismo 'megarico': cfr. da ultimo ARONADIO 2008, 59 n. 163; l'unione tra argomentazioni eristiche ed eleatismo è uno dei tratti fondamentali riconosciuti alle diverse correnti di pensiero che in Megara trovano il loro punto di riferimento. Anche nell'*Erissia* la menzione di Megara potrebbe celare un'allusione a questi sviluppi del pensiero socratico, ma il rischio è di sovrainterpretare un motivo letterario ormai topico nella letteratura socratica (cfr. *infra* pp. 142-3): certo, del personaggio del μειράκιον, che si serve peraltro di un argomento simile a quello attribuito ad Alessino contro la definizione di cosmo di Zenone (cfr. comm. a 398a5-b1), è offerto un ritratto che alla tradizione megarica fa pensare: cfr. già DÖRING 2005, 76-8.

⁷³ Traduzione di ARONADIO 2008, leggermente modificata: «ciò che conoscono o ciò che non conoscono» non dà valore al καί, importante per spingere Sisifo a includere gli oggetti ignoti nella dinamica della ricerca.

⁷⁴ Traduzione da BONAZZI 2010^b.

sviluppa soltanto il primo corno, ovvero l'impossibilità di definire lo ζητεῖν un'attività in vista di ciò che si conosce già⁷⁵. Che il referente sia il *Menone*, è chiaro da quel che Socrate aggiunge poco dopo, nello scrupolo di mostrare a Sisifo che il λόγος impiegato non è vano (388d6-e2):

εἰ δέ σοι οὗτος ὁ λόγος ἐριστικός εἶναι δοκεῖ, ὦ Σίσυφε, καὶ μὴ τοῦ πράγματος ἕνεκα λέγεσθαι ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ διαλέγεσθαι μόνον, σκόπει δὲ καὶ ὧδε ἐὰν δοκῇ σοι οὕτως ἔχειν ὥσπερ καὶ νῦν λέγεται.

Se, però, Sisifo, ti sembra che questo discorso sia eristico, e che non sia formulato in vista del suo oggetto, bensì in vista del solo intrecciare discorsi, considera le cose anche in quest'altra maniera e vedi se ti sembra che stiano così come ora si è detto⁷⁶.

Gli esempi geometrici successivi (388e2-389a1) saranno sufficienti a convincere Sisifo della bontà del ragionamento di Socrate, ma l'avvertenza contenuta in questa battuta merita speciale attenzione: essa infatti può essere oggetto di due diversi gradi di interpretazione, quale battuta di Socrate al suo interlocutore e quale indicazione dell'autore per il lettore del dialogo. Socrate, affermando che il λόγος in questione non è ἐριστικός e formulato per il puro διαλέγεσθαι, con un uso del verbo che ha colpito la critica come non platonico⁷⁷, previene da parte di Sisifo un'obiezione simile a quella di Erissia nell'*Erissia*, in reazione preventiva ad uno scetticismo non atipico nella caratterizzazione degli interlocutori nei dialoghi socratici: su questo piano, ci troviamo di fronte anche qui alla rivendicazione dell'ἀληθῆ λέγειν, all'affermazione di un λόγος che non tradisce l'obiettivo della ricerca, il πρᾶγμα, termine che ha peraltro nell'ambito dell'Accademia un valore tecnico preciso⁷⁸; l'autore, tuttavia, gioca con il lettore in maniera più complessa: da una parte vuole segnalare la ripresa del *Menone*, di quell'ἐριστικός λόγος che Socrate rifiutava di fronte a Menone con un deciso οὐκ ἔμοιγε, dall'altra, fa affidamento sulla piena capacità del pubblico di notare in questa frase un'espressione di poetica del dialogo: il lettore è spinto a leggere διαλέγεσθαι qui con il senso di «scrivere un dialogo», e capirà che l'argomento usato ora dall'autore non è fine a sé, ma necessario per ottenere un particolare sviluppo, per giungere infine a una particolare conclusione (in questo caso l'aporia). Possiamo spingerci oltre e osservare come la *recusatio* programmatica dell'eristica, tanto qui quanto nell'*Erissia* con la sua πεπτεία, sia considerata a sua volta elemento imprescindibile per il genere del dialogo: quest'attenzione mostra ancora una volta una riflessione approfondita sulle pagine di Platone, pagine in cui Socrate più volte si perita di distinguere la vera dialettica dalla pura arte antologica⁷⁹.

Anche nel *Sisifo*, quindi, come già nell'*Erissia*, il motivo delle regole del διαλέγεσθαι è problematizzato in maniera complessa, in concomitanza con l'impiego da parte di Socrate di λόγοι più o meno esplicitamente ricondotti al bagaglio della disputa verbale eristica. Una ancora più manifesta presenza dell'eristica la critica riconosce nel gruppo di quattro brevi operette che costituiscono il *Demodoco*. Non si tratta neppure di veri e propri dialoghi: soltanto nel primo di questi stralci l'interlocutore di Socrate – sempre che di Socrate si tratti, vista l'assenza di

⁷⁵ Cfr. MÜLLER 1975, 58-60.

⁷⁶ Traduzione da ARONADIO 2008.

⁷⁷ MÜLLER 1975, 103-4, poi seguito da ARONADIO 2008, 58-9 n. 161.

⁷⁸ πρᾶγμα è l'oggetto della ricerca filosofica nella *Lettera VII* di Platone: cfr. TULLI 1989, 27-45; per Aristotele e il peripato si registra una preferenza verso il più astratto πραγματεία, che accoglie presto in sé anche il significato di “ricerca intorno a”, e quindi “trattato su”: per l'evoluzione del termine si veda FISCHER 2013, in particolare su Aristotele le pp. 99-102.

⁷⁹ Utile ancora la rassegna in ROBINSON 1953², 84-8; per un tentativo di sistematizzazione del principio distintivo tra dialettica ed eristica in Platone si veda ora SHIELDS 2016.

indicazioni in merito⁸⁰ – ha un nome, Δημόδοκος⁸¹, unico appiglio per la fabbricazione di un titolo, mentre gli altri tre non presentano alcuno sforzo di caratterizzazione e riportano la nuda narrazione di brevi scambi tra due personaggi anonimi. Il procedimento argomentativo, in tutte e quattro le parti, è marcato da capziosità eristiche⁸², e la sensazione è quella di trovarsi di fronte a veri e propri esercizi dialettici, specialmente per gli ultimi tre testi, veri ‘problemi’ lasciati risolvere al lettore⁸³. Anche per queste tre parti, la critica ha ipotizzato un’origine nel contesto dell’Accademia ellenistica, dopo la ‘svolta’ scettica di Arcesilao. In quest’epoca gli studiosi riescono con agilità a collocare un’attività di educazione dialettica all’interno della Scuola, finalizzata alla demolizione delle tesi avversarie e all’*in utramque partem disserere*⁸⁴.

Non sorprende infatti che nell’Accademia di Arcesilao la διαλεκτική, strappata alla logica diairetica dei primi scolarchi post-platonici e riavvicinata al metodo elenctico socratico, sia oggetto di un particolare interesse: numerose sono le testimonianze che segnalano un recupero della τέχνη confutatoria nella scuola scettica, di cui non poche sono legate proprio alla figura di Arcesilao. L’associazione a figure note in antichità come appartenenti alle frange più estreme della filiazione megarica, in particolare il διαλεκτικός Diodoro Crono e l’ἐριστικός Menedemo di Eretria, è testimoniata dalle fonti bio-dossografiche: il fr. 25 des Places di Numenio, pur irto di problemi testuali⁸⁵, indica che l’influenza di Diodoro rese Arcesilao σοφιστής, e cita il verso, parodia di Omero (*Il.* VI 181), in cui lo scolarca accademico era paragonato alla Chimera, verso che da Diogene Laerzio (IV 33, rr. 61-63 Dorandi) sappiamo pronunciato da Aristone di Chio (*SVF* 1343): πρόσθε Πλάτων, ὅπιθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος. L’associazione a Menedemo e a Diodoro, invece, proviene da Timone di Fliunte (fr. 32-33 Di Marco), in versi ancora riportati da Diogene Laerzio (IV 33, rr. 64-68 Dorandi) e da Numenio (fr. 25, rr. 24-25 des Places). Il λεπτολογεῖν di Diodoro è attribuito quindi esplicitamente ad Arcesilao, tanto da assicurargli la fama di δεινὸς σοφιστής, τῶν ἀγυμνάστων σφαγεύς (Num. fr. 25, r. 40 des Places)⁸⁶, ritratto che mostra l’importanza della γυμνασία dialettica all’interno della Scuola,

⁸⁰ Si noti tuttavia che la presentazione dei πρόσωπα sul *Parisinus graecus* 1807 (A) già riporta il nome di Socrate: la notizia è quindi probabilmente già antica (*contra* MÜLLER 1975, 107 n. 3, che attribuisce l’identificazione ad un intervento bizantino sul *Vaticanus graecus* 1), ma è probabile si tratti di semplice inferenza, visto il contesto in cui l’opera è trasmessa.

⁸¹ È convenzionale, almeno a partire da MÜLLER 1975, 107, identificare questo Demodoco con il padre di Teage, personaggio menzionato nell’*Apologia* (33e7) e tra le maschere del *Teage*. L’ipotesi è plausibile, e indica, come è stato ben visto da ARONADIO 2008, 64 n. 186, una seriorità del *Demodoco* rispetto al *Teage*: in quest’ultimo dialogo la battuta di Socrate rivolta a Demodoco a 122b2-3 (ἀλλὰ μὲν δὴ, ὦ Δημόδοκε, καὶ λέγεται γε συμβουλή ἱερὸν χρῆμα εἶναι) è probabilmente all’origine dell’accostamento del nome di Demodoco al tema del συμβουλεύεσθαι.

⁸² Chi separa la prima parte dalle altre tre, sulla falsariga di Müller, tende a sminuirne le tortuosità argomentative, che – al di là della correttezza in termini dottrinali della conclusione – restano comunque non meno evidenti che nel *Sisifo*, come mostra bene l’accostamento di ISNARDI PARENTE 1954: la studiosa evidenzia peraltro come in ambo le opere sia da riconoscersi una concezione statica della verità, non dissimile a quella che abbiamo tentato di rintracciare a fondamento dell’uso petteutico dei λόγοι nell’*Erissia* e nell’*Ipparco*. A un’unità d’ispirazione delle quattro parti del *Demodoco* crede anche BRISSON 2014, 122, che vede nell’opera una raccolta di aporie nata in ambito megarico. Già ISNARDI PARENTE 1954, 426, sottolinea la prossimità tematica tra la prima e la seconda parte, che ambo si confrontano con il problema della sufficienza di una voce individuale per la comprensione della verità, svalutando il momento del confronto, tanto in Assemblea (*Demodoco* I) quanto in tribunale (*Demodoco* II).

⁸³ La seconda e la quarta ‘parte’ si chiudono con una domanda esplicita al lettore: ἢ πῶς νομίζεις; (384b4-5), περὶ τούτων οὖν πῶς σὺ νομίζεις; (386c6-7); essa manca nella terza, che tuttavia stimola la reazione chiudendo con la constatazione che l’interlocutore anonimo di Socrate(?) ἀνευρεῖν ἔφη οὐκ ἂν δύνασθαι (385c1).

⁸⁴ Per l’origine delle tre ultime parti del *Demodoco* nell’Accademia scettica si veda MÜLLER 1975, 268-71 e ora ARONADIO 2008, 81-3.

⁸⁵ Si tratta di un frammento dell’opuscolo polemico περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, di cui sono conservati ampi stralci dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea. Per le principali difficoltà del testo si veda l’accurata analisi di BEGHINI 2016^b, con le buone congetture οὐδὲν <ορίζων> ὄ<θεν> (rr. 18-19 des Places) e ἐγένετο per ἐλέγετο (r. 19 des Places; ma ἐλέγετο è nel testo parallelo di Diogene: IV 33, r. 61 Dorandi).

⁸⁶ Il trimetro è restituito da WILAMOWITZ 1876, 302-3, alle *Supplici* di Euripide, al v. 903, dove la tradizione di *L* (*Laur. plut.* 32,2) riporta la sequenza sospetta δεινὸς σοφιστής πολλά τ’ ἐξευρεῖν σοφά: tutta questa sezione della tragedia, con il ritratto di Tideo, è sfigurata da corrotte e interpolazioni, cfr. COLLARD 1975, 333-5. Per prudenza,

una γυμνασία che ben si può immaginare alle spalle della produzione di dialoghetti eristici come il *Demodoco*. Al ritorno ad una dialettica elenctica, con la centralità del modello di Socrate, sembra alludere la formulazione in parte oscura di Diogene Laerzio (IV 28, rr. 5-7 Dorandi = Arcesil. T 1a, rr. 27-29 Mette), πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον: se non si deve immaginare si faccia qui riferimento proprio alla produzione scritta di dialoghi alla maniera di Platone, il senso di τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον può riguardare la metodologia dialettica, resa più eristica tramite la tecnica già socratica dello scambio domanda/risposta. La curiosità verso la dialettica di 'scuola' megarica è testimoniata anche dall'aneddoto sull'allievo di Alessino incapace di riferire il λόγος del suo maestro, cui Arcesilao avrebbe raccontato la storia di Filosseno e dei muratori (D.L. IV 36, rr. 98-103 Dorandi = Arcesil. T 1a, rr. 110-114 Mette). L'ammirazione per i διαλεκτικοί⁸⁷ è testimoniata da un interessante frammento⁸⁸ salvato dallo Stobeo (II 2, 11 = Arcesil. F 18a Mette = F 143 Vezzoli):

Kannicht e Snell inseriscono comunque il verso tra gli *adespota* (*Trag. adesp.* F 323 K.-Sn.: *Numenii versus fort. pot. Euripidis versum παρωδεῖν*): l'idea di una parodia è giustificata dal trattamento riservato ai versi, citati poco prima, di Aristone sulla Chimera.

⁸⁷ Secondo LONG 1988, 159, con διαλεκτικοί si indicano i membri dell'omonima scuola di ascendenza megarica, cfr. anche SNYDER 2014, 342-3 n. 5 (alla logica eleatica pensava METTE 1984, 93); tuttavia, l'indicazione sembra generica, e non si può essere certi che ai tempi di Arcesilao l'aggettivo διαλεκτικός fosse così connotato. Sulla difficoltà nell'individuare una vera e propria "scuola" dialettica si veda DÖRING 1989.

⁸⁸ Ineludibile, nella citazione dei frammenti di Arcesilao, un cenno al problema della trasmissione scritta del suo pensiero. Sulla produzione di Arcesilao le testimonianze antiche offrono dati contrastanti: la biografia di Diogene Laerzio si fa portatrice della tradizione, testimoniata già in Plutarco (*Alex. fort.* 328 A 7-8 = Arcesil. T1d Mette), secondo cui lo scolarca scettico non scrisse alcuna opera (IV 32, rr. 55-56 Dorandi = Arcesil. T1a, rr. 72-73 Mette): διὰ δὲ τὸ περὶ πάντων ἐπέχειν οὐδὲ βιβλίον τι, φασί, συνέγραψεν. Questa notizia, riferita da Diogene ad un'autorità non meglio precisata, φασί, è attribuita ad Antigono di Caristo (fr. 19B Dorandi), sulla base del confronto con un passo parallelo di Filodemo (*Ind. Acad.* col. XVIII, 34-41 Dorandi = Antig. Car. fr. 19A Dorandi = Arcesil. T1b, rr. 48-50 Mette); ma in realtà in Filodemo si trova soltanto la notizia che Diogene riporta subito dopo, attribuendola a οἱ δέ (D.L. IV 32, rr. 56-58 Dorandi): Arcesilao avrebbe curato una διόρθωσις degli ὑπομνήματα di Crantore, che avrebbe in seguito pubblicato, o bruciato (!). La nota conclusiva di Filodemo, per cui Arcesilao δόγμα δ' οὐδὲν οὐδ' αἴρεσιν συνετίθει non allude necessariamente all'assenza di scritti: si tratterà più verosimilmente della prima presentazione fatta da Filodemo (e quindi da Antigono) della posizione scettica del filosofo, di cui prima sono state descritte la provenienza, la famiglia (Antig. Car. fr. 17A-17B Dorandi) e l'ascesa allo scolarcato (fr. 18A-18B Dorandi). Se Antigono è per Diogene la figura celata dietro οἱ δέ, il φασί andrà più probabilmente riferito ad un'altra fonte, tanto più che la contrapposizione logica tra le due notizie non è immediata: il fatto che Arcesilao non abbia lasciato opere scritte non impedisce che abbia corretto opere o appunti lasciati da Crantore. Siamo probabilmente di fronte ad una formula di sutura tra due notizie indipendenti, fenomeno che la critica ha più volte individuato nel testo di Diogene, nato dalla giustapposizione paratattica di "schede" e rimasto incompiuto (cfr. e.g. CARLINI 1972, 18-9; MEJER 1978, 16-29; GIGANTE 1986, 21-5; DORANDI 2009, 195-6): quale sia la fonte nascosta dietro φασί non si può quindi divinare, ma probabilmente non si tratta di Antigono. Detto ciò, la notizia è da accogliere, come faceva già Diogene – nel φασί si può leggere già una presa di distanza – con il beneficio del dubbio: le polemiche attestate da Sesto Empirico, Plutarco e Cicerone, dovettero essere fissate per iscritto in qualche forma, e non è verosimile che tutti le informazioni a riguardo derivino da fonti stoiche che rispondevano alla posizione accademica (*contra* LONG 1986, 431-2). La sottigliezza delle formulazioni teoriche, il dibattito proseguito dalle generazioni successive, l'esistenza e la persistenza stessa della polemica, sono elementi che presuppongono la produzione, la circolazione e la lettura di testi; inoltre, la stessa biografia di Diogene si prodiga ad offrire un ritratto dello scolarca quale φιλογράμματος e autore di epigrammi e saggi di critica letteraria (per questa produzione si veda l'analisi di GIGANTE 1970); ancora in Diogene sappiamo che Arcesilao aveva dedicato suoi scritti al re Eumene I di Pergamo (D.L. IV 38, rr. 131-133 Dorandi = Arcesil. T1a, rr. 138-139 Mette); cfr. GÖRLER 1994, 786. Ciò nonostante, la notizia sull'assenza di scritti di Arcesilao ha incontrato nella storia degli studi una sorprendente e spesso acritica accoglienza, anche da parte di studiosi di indubbio valore (si vedano e.g. LONG 1986, 434-5, che sembra riferire il φασί di Diogene alla causale con διὰ e parla quindi solo di una «tradition that Arcesilaus' suspension of judgement about everything was his reason for refraining from writing»; IOPPOLO 2009, 19; BETT 2013, 389). È possibile però che la notizia che ricorda Plutarco, il φασί di Diogene, non sia da interpretare in senso strettamente letterale come relativa ad una totale astensione dalla scrittura da parte di Arcesilao, ma quale testimonianza di un'assenza di συγγράμματα attribuiti al filosofo, atteggiamento in linea con i precetti di Platone. Si ricordi che nell'Accademia post-platonica il motivo di un Platone lontano dalla scrittura e dal σύγγραμμα si trova esasperato nella *Lettera II* (314c1-3: διὰ ταῦτα οὐδὲν ἴσως ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα οὐδ'

Ἄρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικούς εἰκέναι τοῖς ψηφοπαίκτηις, οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται.

Il filosofo Arcesilao diceva che i dialettici sono simili ai prestigiatori, quelli che ingannano con grazia⁸⁹.

La menzione della grazia, χαριέντως, insita nell'attività dei dialettici, mostra la sensibilità del filosofo verso la sottile potenza del παραλογίζεσθαι, il cui svolgimento è rassomigliato all'arte truffaldina ma raffinata dello ψηφοπαίκτης, letteralmente 'colui che gioca con le pietruzze'. Le parole ψηφοπαίκτης, ψηφοπαικτεῖν e ψηφοπαιζία sono piuttosto rare in greco: le attestazioni più antiche riguardano le forme doriche ψηφοπαιστειν e ψηφοπαίστης e sono in due frammenti rispettivamente di Lisia (fr. 57 Carey, dalla κατ' Αὐτοκλέους) e del comico siceliota Eudosso (fr. 1 K.-A., dal Ναύκληρος), ambo riportati da Polluce (VII 200). La mancanza del contesto impedisce di chiarire il significato preciso, ma l'espressione ψηφοπαιστοῦσι τὸ δίκαιον di Lisia suggerisce già una connessione tra lo ψηφοπαικτεῖν e l'inganno deliberato. La critica individua in questo personaggio una forma di prestigiatore, forse intento nel gioco dei tre bussolotti, in cui lo spettatore è ingannato nella ricerca della ψῆφος nascosta sotto uno dei barattoli spostati con destrezza di fronte ai suoi occhi⁹⁰. La similitudine testimoniata per Arcesilao, che si fonda su di un accostamento tra λόγοι e ψῆφοι che ricorda l'immagine già analizzata della πεττεία, ha una fortuna in antichità: essa si ritrova in Seneca, in cui la *verborum cavillatio* e le *captiosae disputationes quae acumen inritum exercent* sono paragonate al gioco dei prestigiatori (*Ep.* 45, 8): *sic ista sine noxa decipiunt quomodo prestigiatorum acetabula et calculi, in quibus me fallacia ipsa delectat. Effice ut quomodo fiat intellegam: perdidit lusum*. La menzione del diletto che l'inganno suscita nello spettatore riprende il χαριέντως della formula attribuita a Arcesilao, e il fulcro del *lusus* è associato all'ignoranza dei trucchi che sottendono al numero. Che questa

ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται), un paradigma che estremizza le posizioni di Platone stesso nella *Lettera VII*, per cui cfr. TULLI 1989. Si staglia quindi sulla notizia relativa ad Arcesilao l'ombra di una tradizione accademica, che peraltro si associa per il personaggio alla volontà di rimarcare l'accostamento con Socrate, modello ideale del filosofo elenctico e scettico: quest'influenza è evidente anche in tradizioni biografiche relative ad altri personaggi. Nel primo libro di Diogene Laerzio troviamo una lista di filosofi che, almeno a dire di alcuni (κατὰ τινας), ὅλως οὐ συνέγραψαν, che annovera per primo Socrate e poi Stilpone, Filippo, Menedemo, Pirrone, Teodoro, Carneade e Brisone (D.L. I 16, rr. 171-174 Dorandi); ora, a parte l'assenza di Arcesilao in questa lista, di per sé non significativa – anche se la presenza di Carneade impedisce di sostenere che la fonte di questo passo di Diogene ignori la tradizione accademica – si dovrà notare che per il megarico Stilpone lo stesso Diogene conosce nove dialoghi, di cui dona i titoli (D.L. II 120, rr. 84-86 Dorandi = *SSR* II O 23 = Stilpo fr. 187 Döring) e la *Suda* gliene attribuisce addirittura non meno di venti (σ 1114 Adler = *SSR* II O 1, rr. 4-5 = Stilpo fr. 188 Döring). Anche per Brisone la critica sostiene l'esistenza di una produzione scritta, tale da giustificare l'affermazione di Teopompo secondo cui alcuni dei dialoghi attribuiti a Platone erano in realtà plagi di opere di Brisone (*FGrHist* 115 F 259 = Ath. XI 508c-d = Brys. fr. 207 Döring), e se il Teodoro menzionato da Diogene è Teodoro di Cirene, detto l'"Ateo", anche in questo caso l'assenza di scritti non va interpretata in un senso stretto, siccome sappiamo ancora dalla *Suda* che il cirenaico scrisse e fu prolifico (σ 150 Adler = *SSR* IV H 2, rr. 4-5). In tutti questi casi, e probabilmente anche in quello di Arcesilao, la notizia è da riferire forse all'assenza di un'esposizione sistematica, di una produzione legata alla forma del σύγγραμμα, una forma che per il pensiero scettico in particolare risultava inadatta (su questo cfr. il già citato contributo di BETT 2013); ciò non esclude che esistesse una produzione di *testi*, non classificabili nel genere del trattato, da cui le notizie e i frammenti in nostro possesso derivano. Ad un'ipotesi simile pare alludere, pur rapidamente, METTE 1984, 80-1, che sostiene Arcesilao non abbia mai radunato la sua dottrina «in einer größeren Publikation»; prudente anche DORANDI 1989, 330, che sostiene Arcesilao non abbia lasciato «aucun écrit relatif à son système doctrinal», dove *système* cela il segno del σύγγραμμα.

⁸⁹ Traduzione da VEZZOLI 2016, leggermente modificata.

⁹⁰ Per una rassegna delle fonti antiche si veda DICKIE 2001, che estende la ricerca semantica a termini vicini come ψηφός, ψηφιστής, ψηφοκλέπτης; non è sempre facile riconoscere un trucco specifico nelle sparse testimonianze che impiegano questa congerie di termini e non è da escludere un'evoluzione diacronica, come nel caso già visto della πεττεία. Ad ogni modo, il motivo dell'inganno vi si associa indissolubilmente, come nota lo stesso studioso inglese (cfr. p. 600: «deception and trickery are, accordingly, at the heart of what it was to be a ψηφοπαίκτης or a ψηφός»).

immagine entrasse ormai nel repertorio dei motivi legati alla riflessione sulla *διαλεκτική* è poi evidente dalle ricorrenze in Sesto Empirico: due volte lo *ψηφοπαίκτης* è assimilato al retore che inganna con i *λόγοι*⁹¹. Nel secondo libro dell' *Adversus mathematicos*, gli oratori che parlano in tribunale sono assimilati agli *ψηφοπαίκτηι* quando, sfruttando ambiguità dei νόμοι, li sfruttano per il loro utile tradendo lo spirito originario della norma⁹² (S. E., *M.* II 39):

καθὰ γὰρ οἱ ψηφοπαίκτηι τὰς τῶν θεωμένων ὄψεις δι' ὄξυχειρίαν κλέπτουσιν, οὕτως οἱ ῥήτορες διὰ πανουργίαν τὰς τῶν δικαστῶν διανοίας ἀμαυρώσαντες τῷ νόμῳ συγκλέπτουσι τὰς ψήφους.

E come gli illusionisti ingannano gli sguardi degli spettatori con la lestezza delle loro mani, così anche gli oratori, mediante raggiri, fanno perdere ai giudici l'esatta nozione della legge e carpiscono in tal modo il loro voto⁹³.

Qui l'immagine è ancor meglio integrata nel contesto: le *ψῆφοι* con cui i retori giocano sono infine sovrapposte alle *ψῆφοι* che servono per il voto dei *δικασταί*, con un gioco raffinato di traslazione dall'uso metaforico alla concretezza della prassi nel *δικαστήριον*. Gli *ψηφοπαίκτηι* sono caratterizzati da un' *ὄξυχειρία* che si specchia nella *πανουργία* dei retori: la rapidità nello spostamento dei bussolotti è confrontata con l'abilità di intrecciare discorsi persuasivi; ancora la stessa immagine torna negli *Schizzi pirroniani*, in un passo del secondo libro in cui è ancora una volta questione di chi inganna con i *λόγοι*. In particolare, Sesto illustra il caso in cui il *λόγος* giunga ad una conclusione manifestamente falsa: di conseguenza le premesse, per quanto non siano state sospettate nel corso dell'argomentazione, dovranno essere rimesse in discussione, e l'intero procedimento dialettico sarà di conseguenza sospetto, anche nell'eventuale incapacità di individuare con precisione le falle (S. E., *P.* II 250):

εἰ τοίνυν ἐρωτηθέντος λόγου, ἐν ᾧ ψεῦδος ἐστὶ τὸ συμπέρασμα, αὐτόθεν γινώσκωμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθῆς οὐδὲ συνακτικὸς ὁ λόγος, ἐκ τοῦ συμπέρασμα ἔχειν ψευδές, οὐ συγκαταθησόμεθα αὐτῷ, κἂν μὴ γινώσκωμεν παρὰ τί τὸ ἀπατηλὸν ἔχει. ὥσπερ γὰρ οὐδ' ὅτι ἀληθῆ ἐστὶ τὰ ὑπὸ τῶν ψηφοπαικτῶν γινόμενα συγκατατιθέμεθα, ἀλλ' ἴσμεν ὅτι ἀπατῶσιν, κἂν μὴ γινώσκωμεν ὅπως ἀπατῶσιν, οὕτως οὐδὲ τοῖς ψευδέσι μὲν, πιθανοῖς δὲ εἶναι δοκοῦσι λόγοις πειθόμεθα, κἂν μὴ γινώσκωμεν ὅπως παραλογίζονται.

Pertanto, se, posta un'argomentazione in cui la conclusione sia falsa, senz'altro noi riconosciamo che l'argomentazione non è vera né atta a concludere, per il fatto d'aver la conclusione falsa, non vi assentiremo, anche se non conosceremo rispetto a che essa sia fallace. E invero, come nemmeno assentiamo che siano vere le cose fatte dai prestidigitatori, ma sappiamo che c'ingannano, pur non conoscendo in quale maniera c'ingannino, così nemmeno ci lasciamo persuadere dalle argomentazioni false, pur sembrando verosimili, anche se non conosciamo in che consista la capziosità del discorso⁹⁴.

In ambo i passi l'esempio dello *ψηφοπαίκτης* è sottoposto ad un giudizio inequivocabilmente negativo: sono escluse in Sesto considerazioni sulla *χάρις* e sul *delectare* quali prerogative del prestigiatore e, nella similitudine, del dialettico/erista. Negli *Schizzi*, peraltro, l'enfasi di Sesto è sull'incapacità di riconoscere i trucchi della *τέχνη*, sia nel caso delle *ψῆφοι* sia nel caso dei

⁹¹ La fortuna dell'immagine in Sesto non è forse un caso, vista la sua conoscenza del pensiero di Arcesilao, sia pure forse filtrata da una fonte pirroniana intermedia. Su Sesto testimone dell'Accademia scettica, si veda il ricco studio di IOPPOLO 2009.

⁹² Per la polemica di Sesto contro i retori, si può ora rinviare a SPINELLI 2015, che accompagna ad un utile riesame della struttura del libro secondo dell' *Adversus mathematicos* considerazioni sulla considerazione della *ῥητορική* nello scetticismo neopirroniano.

⁹³ Traduzione da RUSSO 1972.

⁹⁴ Traduzione da RUSSO 1988.

λόγοι: anche qui, per quanto l'immagine sia diversa, siamo vicini al paradigma platonico della πεπτεία, che abbiamo visto fertile nella *Repubblica*, nell'*Ipparco* e nell'*Erissia*. L'imbarazzo dell'interlocutore di fronte ad un inganno avvenuto in maniera del tutto impercettibile è lo stesso descritto da Adimanto, da Erissia, dall'interlocutore anonimo che si interroga sul φιλοκερδής: ἀλλ' ἴσμεν ὅτι ἀπατῶσιν, κὰν μὴ γινώσκωμεν ὅπως ἀπατῶσιν di Sesto ricorda l'obiezione che proprio nell'*Ipparco* il compagno di Socrate rivolge, οὐ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τοῦναντίον σύ με ἐξαπατᾷς καὶ οὐκ οἶδα ὅπῃ ἐν τοῖς λόγοις ἄνω καὶ κάτω στρέφεις (228a8-5), obiezione ripresa dopo il racconto su Ipparco, con l'insistenza sull'inabilità a riconoscere precisamente in cosa si celi l'inganno, οὐκ οἶδ' ὄντινα μέντοι τρόπον (229e1). Per l'ἄνω καὶ κάτω στρέφειν di cui è accusato Socrate nell'*Ipparco*, un'immagine che ai λόγοι è associata già in Platone⁹⁵, abbiamo ancora un parallelo interessante in Arcesilao, in un frammento ancora una volta salvato dallo Stobeo (II 2, 17 = Arcesil. F 18b Mette = Arcesil. F 144 Vezzoli) e proveniente dagli Ἀπομνημονεύματα di Sereno⁹⁶:

ἐκ τῶν Σερήνου ἀπομνημονευμάτων, Ἀρκεσιλάου·
 διαλεκτικὴν δὲ φεῦγε, συγκυκᾶ τᾶνω κάτω.

Dai *Memorabili* di Sereno. Di Arcesilao: «evita la dialettica, mette sottosopra le cose»⁹⁷.

La critica ha osservato nella seconda parte della citazione un trimetro giambico mancante del primo piede, nella sequenza δὲ φεῦγε, συγκυκᾶ τᾶνω κάτω⁹⁸: essa può quindi essere considerata indipendente, e non è da escludere che si tratti di adattamento di un trimetro già esistente, per noi adespoto, in cui il soggetto di συγκυκᾶ era qualcosa di diverso dalla διαλεκτική. Una simile strategia è coerente con il ritratto che di Arcesilao φιλογράμματος presenta Diogene Laerzio e all'uso di citazioni poetiche che si trovano in diversi frammenti e testimonianze sui protagonisti dell'Accademia ellenistica⁹⁹, un uso che già trova il suo modello in Platone e in generale nella tradizione poetica greca. Certo, il legame che spesso queste citazioni e riprese mostrano con la forma dell'aneddoto e della χρεία fa pensare che almeno una parte di esse sia stata introdotta più per la creatività dei biografi che per l'effettiva presenza in opere degli autori in questione. In ogni caso, la prudenza che Arcesilao consiglia verso la διαλεκτική si colloca felicemente nel contesto che si è cercato di delineare: la riflessione sulle armi della dialettica e sulle strategie dell'argomentazione ci è apparsa una costante del pensiero accademico ellenistico, alla ricerca di strumenti adeguati per affrontare la polemica contro le altre scuole e pronto a riconfrontarsi con il modello di Socrate. Così, il ritratto di un Arcesilao visto nel μετακυλίνδεσθαι κάκειθεν κἀντεῦθεν (Num. fr. 25, r. 30 des Places) è in realtà coerente con lo scrupolo sul cattivo uso

⁹⁵ L'accusa è rivolta a Socrate da Callicle nel *Gorgia* (511a5-6). Nel *Fedone*, la sensazione che tutto ἄνω κάτω στρέφεται è quella provocata nell'animo dai discorsi antilogici (90b4-c6), una sensazione spesso all'origine della pericolosa μισολογία. Nel *Lachete* chi στρέφεται ἄνω καὶ κάτω è Nicia, che tenta invano di nascondere la propria aporia (196b1-3), una situazione non diversa da quella che evoca per sé Socrate nell'*Ippia minore* (376c2-3); ma Socrate impiega l'immagine anche per i propri λόγοι, in contesto ironico: così l'ἔλκειν τοὺς λόγους ἄνω κάτω è caratteristica dell'ἀδολέσχης Socrate nel *Teeteto* (195c2-5; sull'uso ironico dell'ἀδολεσχία in Platone cfr. *comm.* a 392e10, ὡς ἀδολεσχίσοντα) e di μεταστρέφειν ἄνω κάτω i discorsi si incarica Socrate nel *Fedro* (272b7-c2), al fine di trovare una via più breve per la definizione della buona retorica.

⁹⁶ Per questo autore, su cui non possediamo che scarse notizie, si veda ora FUENTES GONZÁLEZ 2016.

⁹⁷ Traduzione da VEZZOLI 2016, leggermente modificata.

⁹⁸ METTE 1984, 74; che si tratti di un verso comico è suggerito dal registro lessicale, per cui lo studioso chiama in causa due paralleli in Aristofane (*Eq.* 866, *Pl.* 1108).

⁹⁹ Un gioco simile è attribuito ad Arcesilao da Eusebio (*PE* XIV 4, 15 = T 3, rr. 1-9 Mette) per un verso di Esiodo (*Op.* 42), in cui il filosofo avrebbe sostituito βίον con νόον, per chiamare il poeta a testimone dell'impossibilità dell'uomo di attingere la conoscenza del vero, cfr. LÉVY 1993, 148. Le tradizioni biografiche su Polemone (D.L. IV 16-20) e Crantore (D.L. IV 24-27) sono ricche di citazioni poetiche. In questa fase della storia dell'Accademia si intravede un interesse per lo studio della poesia e della letteratura greca che non fa invidia agli sviluppi contemporanei del Peripato; per l'attività poetica ed esegetica di Crantore cfr. PAPARO 1986, per Arcesilao si veda il già citato studio di GIGANTE 1970.

della dialettica: solo chi conosca bene le sue armi può servirsene nella maniera più appropriata, e sfruttare così il grazioso *παραλογίζεσθαι* che assimila il dialettico al prestigiatore per condurre alla verità. La figura di Arcesilao, nell'alternanza di scrupoli programmatici sul buon uso del *λόγος* e palese sfruttamento delle armi eristiche, si sovrappone singolarmente con quella del Socrate che troviamo all'opera nell'*Erissia*, nell'*Ipparco*, nel *Sisifo*, nel *Demodoco*.

Ma se il *Demodoco* può ben essere collocato sotto Arcesilao, non è così per l'*Ipparco*, per il *Sisifo*, né, come abbiamo visto, per l'*Erissia*¹⁰⁰. Per l'Accademia di Polemone, contesto in cui abbiamo tentato di collocare l'origine del nostro dialogo, la critica non riconosce abitualmente uno sforzo importante per lo studio della dialettica: il principio famoso secondo cui *δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι* (Polemone fr. 100 Gigante = D.L. IV 18, rr. 30-32 Dorandi) è in effetti uno scoraggiamento per chi voglia cercare in questa fase della storia dell'Accademia un interesse per le strategie argomentative. Non a caso, si può pensare, l'apprendistato dialettico di Arcesilao è ricondotto dalla tradizione ad elementi estranei: Megara ed Eretria, con Diodoro e Menedemo. Tuttavia, si è anche visto come nella maggior parte dei casi gli argomenti di Socrate trovino un antecedente e un modello all'interno delle pagine di Platone, pagine dell'*Eutidemo*, che il nostro autore conosce a menadito, del *Menone*, della *Repubblica*, del *Protagora*: l'ascendenza socratico-platonica della dialettica di Socrate nell'*Erissia* è un dato di fatto inoppugnabile. Ci si può chiedere se davvero il modello socratico, già ricercato da Polemone per l'etica, non fosse un'istanza viva nell'Accademia in cui Arcesilao si forma, anche per la tecnica argomentativa e dialettica. L'assenza di forti testimonianze a riguardo non può far pensare ad un'assenza totale dello studio della dialettica nella Scuola di Polemone, posizione estrema che ha tuttavia trovato recenti sostenitori¹⁰¹. Come abbiamo visto per la dottrina etica¹⁰², anche per la dialettica è più plausibile immaginare una forma di continuità¹⁰³: certo, nell'interesse verso la forma del dialogo, interesse testimoniato dai primi commenti continui, dallo studio delle sezioni proemiali e del loro significato e, probabilmente, dallo sforzo nella composizione di dialoghi nuovi, si può desumere uno sguardo che certo non ignora gli 'attrezzi del mestiere', un'attenzione che mette il *διαλέγεσθαι* socratico in una posizione se non centrale certo neppure marginale¹⁰⁴. Se si deve immaginare una formazione "complementare" di Arcesilao e un suo avvicinamento all'eristica di Megara, peraltro testimoniato soltanto da fonti polemiche, satiriche e tendenziose, ciò non è sufficiente per escludere che nell'Accademia in cui il futuro scolarca si era formato vi fosse un interesse per la dialettica; nulla impedisce, in conclusione, che le riflessioni e le strategie argomentative in atto nell'*Erissia* siano da collocarsi all'interno di un quadro più generale di rinascita del *λόγος* *Σωκρατικός* già pienamente avviato nell'Accademia Antica.

Centrali, in questo quadro, le pagine dell'*Eutidemo*: se la riflessione sul primo protrettico di Socrate, ai fondamenti della dottrina etica della Stoa¹⁰⁵, offriva temi 'socratici' di ritrovata

¹⁰⁰ Sull'assenza di elementi scettici e probabilistici nell'*Erissia*, si veda *supra* pp. 90-1.

¹⁰¹ TARRANT 2005, 142, si spinge a parlare di un'Accademia in cui «dialectic was all but forgotten as a means of moral improvement». La ricostruzione di Tarrant, che sostiene nella Scuola di Polemone la preminenza dell'unione erotica e dell'influenza magica del carisma del maestro come strumenti paideutici, è stata confutata con argomenti forti da LAMPE 2013, 415-21, che sottolinea il debito di questa concezione ai *τόποι* della tradizione biografica, in particolare della biografia di Antigono, e rivendica un ruolo non marginale per la dialettica all'interno della *παιδεία* accademica anche sotto Polemone e Crantore; cfr. già GÖRLER 1994, 823: «auch unter Xenokrates und Polemon ist ein starkes Interesse an formaler Dialektik nachweisbar». Di un qualche interesse per la dialettica nella scuola di Polemone è poi forse testimone l'allusione, in verità alquanto vaga, di Plutarco (*Stoic. rep.* 1045 F 7-10 = Polemo fr. 122 Gigante), che tuttavia si rifa all'autorità di Crisippo e del suo *περὶ τῆς διαλεκτικῆς* (*SVF* II 126).

¹⁰² Cfr. *supra* pp. 51-2 (e n. 83).

¹⁰³ Una tesi non dissimile è sostenuta già da LONG 1986, 444-9, che sottolinea l'influenza della tradizione biografica successiva nell'enfasi sulla novità di Arcesilao, anche in campo dialettico; cfr. poi LONG 1988, 158-9.

¹⁰⁴ Sull'importanza della forma-dialogo per l'Accademia di Polemone si veda il ricco studio di SEDLEY 1999, che individua una polemica tra Polemone e Zenone che coinvolge il ruolo dei proemi e della forma letteraria, secondo cui «Zeno was prompted to pronounce firmly against the written dialogue as a philosophical vehicle» (p. 149).

¹⁰⁵ Cfr. BÉNATOUIL 2007, 219-43.

attualità nella distinzione tra beni, mali e οὐδέτερα e nella scala degli ἀγαθά, lo stesso dialogo portava spunti di riflessione sulla tecnica argomentativa, sul (buon) uso dei paradossi eristici e sulla loro confutazione, era il punto di partenza più adatto per apprendere le regole della περτεία dialettica, per apprendere a χαριέντως παραλογίζεσθαι. L'influenza dell'*Eutidemo* sull'autore dell'*Erissia* è stata ampiamente discussa e può collocarsi con felice armonia nel quadro che per l'Accademia di prima età ellenistica abbiamo qui tentato di ricostruire.

IV.2 *Forma e struttura*

Dopo aver esaminato il ruolo della dialettica nell'*Erissia*, nel binario della teoria e della prassi, e tentato una collocazione dei risultati in un più ampio contesto filosofico-letterario, passeremo ora allo studio più dettagliato della veste letteraria dell'opera, osservando la struttura e la forma del dialogo per poi passare alla definizione della scena nel ricco proemio e alla caratterizzazione dei cinque personaggi principali: Socrate, Erasistrato, Erissia, Crizia e Prodicò.

IV.2.a. La struttura drammatica

Nell'*Erissia*, come abbiamo avuto modo di anticipare, la ricerca su πλοῦτος e ἀρετή si sviluppa in sezioni separate, che corrispondono all'alternarsi dei diversi personaggi del dialogo¹⁰⁶. Ad uno sguardo più attento, si noterà che esse ripetono uno schema comune e si presentano come una serie di conversazioni tra due interlocutori sotto lo sguardo vigile di un terzo: la transizione è gestita proprio attraverso l'intervento di quest'ultimo personaggio, intervento che spesso ha i toni di un'interruzione brusca o di una reazione vigorosa alla direzione che i due personaggi danno al λόγος¹⁰⁷. Così, nella prima parte Socrate ed Erasistrato dialogano insieme di fronte a Erissia (393a7-394a5), che li interrompe (394a5-6) e prende a parlare con Socrate, osservato da Crizia (394a5-395e7), che a sua volta interrompe Erissia (395e5); in seguito quest'ultimo ed Erissia parlano sotto l'arbitrato (esplicitato) di Socrate (395e7-397b7), che interviene (397b7). Infine, dopo l'episodio di Prodicò, che l'autore ci suggerisce di immaginare rivolto a Crizia e sorvegliato da Erasistrato (399c6-8), un secondo dialogo fra Socrate ed Erissia è ancora una volta seguito da Crizia (403c6-d4), che interviene; nell'ultima parte, si rompe la catena: nessuno interrompe il dialogo tra Crizia e Socrate, che si avvia ad una conclusione condivisa da tutti e quattro i personaggi: così viene precluso un ulteriore sviluppo alla discussione. La ripetitività di questo modello è tale da permettere di tracciare uno schema piuttosto accurato, che divide il dialogo in sei sezioni:

- I. 392b1-394a5 Socrate – Erasistrato (*terzo* Erissia →ingresso a 394a6);
- II. 394a6-395e5 Socrate – Erissia (*terzo* Crizia →ingresso a 395e6-7);
- III. 395e6-397b7 Erissia – Crizia (*terzo* Socrate →ingresso a 397b8);
- IV. 397b8-399c6 Socrate – Crizia (*terzo* Erasistrato →ingresso a 399c6-8);
- V. 399c8-403c6 Socrate – Erissia (*terzo* Crizia →ingresso a 403c6);
- VI. 403c6-406a17 Socrate – Crizia (→conclusione del dialogo).

Si possono fare alcune osservazioni particolari sulle singole sezioni e sui singoli ingressi. I più bruschi sono i primi due: quello di Erissia a 394a6 e quello di Crizia a 395e6-7: entrambi sono detti interrompere il discorso, e i toni della loro battuta d'ingresso sono in ambo i casi piuttosto accesi, se non violenti. L'ingresso di Erissia (394a6-b5), pur preparato dall'apostrofe rivolta

¹⁰⁶ In questo la struttura è simile a quella del *Gorgia*, con l'alternarsi di Gorgia, Polo e Callicle, e, ancora una volta, del *Carmide*, con Carmide e Crizia.

¹⁰⁷ Esistono diversi paralleli per movenze simili in Platone (cfr. BLONDELL 2002, 123), ma la diffusione del modulo su tutta l'opera rende l'*Erissia* un caso unico nel *corpus*.

dall'interlocutore fittizio (393d6-e1)¹⁰⁸, si presenta come un'interruzione (ὕπολαβών, 394a6)¹⁰⁹ e nei contenuti è un'articolata obiezione resa stringente dalla doppia domanda sull'ὄφελος: τί ἂν ὄφελος εἴη ... τί ἂν ἢ σοφία ὠφελοῖη. Ma è soprattutto l'ingresso di Crizia ad essere descritto come fragoroso: Erissia, dopo aver sostenuto che il πλουτεῖν è un bene, vorrebbe aggiungere ancora qualcosa, ma Crizia interviene ὑποκρούσας (395e6). Non appare casuale la scelta del verbo, dal momento che il discorso di Crizia costituirà un vero e proprio colpo per Erissia, e come tale verrà percepito dall'interlocutore, il quale, trovandosi disarmato di λόγοι, si troverà addirittura a trattenere l'impulso di colpire materialmente Crizia con le proprie mani (397c1-2)¹¹⁰. In questo, l'ingresso di Socrate, che ha annunciato il proprio ruolo di ascoltatore e arbitro dei λόγοι, segna una svolta nelle dinamiche del dialogo, precisamente nel suo connotarsi come intervento volto a ristabilire la pace, per quanto in rottura rispetto alle conclusioni raggiunte da Crizia¹¹¹. Proprio a Crizia è da immaginare rivolto, principalmente, il racconto di Socrate, che ricorda la *débauche* di Prodicò al Liceo: Crizia si cela dietro il ricorrente pronome personale di seconda persona, σύ (397e4, 399a1, 399b1), σοι (399a6)¹¹². Ma si noti che anche l'episodio di Prodicò riproduce al suo interno, in piccolo, la stessa struttura che abbiamo evidenziato per il resto del dialogo: l'ἐπίδειξις Prodicò-pubblico è sorvegliata dal μειράκιον, che interrompe con la sua domanda (397e3), così il dialogo tra Prodicò e il μειράκιον è interrotto da Socrate (398d8-e1). Solo nel momento in cui Prodicò, ignorando l'osservazione di Socrate, si rivolge di nuovo verso il μειράκιον, interviene il γυμνασίαρχος, che entra in scena quale vero arbitro dei λόγοι nel Liceo, impartendo al sofista una sonora squalifica (399a2-5). Al racconto di Socrate, rivolto a Crizia, reagisce in maniera inattesa Erasistrato (399c6-8), che si fa a sua volta arbitro e spezza, apparentemente, una lancia a favore della tesi sconfitta nel Liceo¹¹³. Solo in questo punto, nello snodo tra la prima e la seconda parte del dialogo, prima di introdurre la seconda definizione di πλουτεῖν, l'autore cerca una variazione nello schema che abbiamo sopra descritto: Erissia, che sarà l'interlocutore per l'interesse della lunga sezione definitoria (399e3-403c6), non interviene nel dialogo spontaneamente, ma è chiamato da Socrate, che allude alla sua tesi sulla bontà del πλουτεῖν (399e2-3). Anche l'ultimo ingresso, quello di Crizia, è introdotto da Socrate, che però ne sottolinea il ruolo di ascoltatore non persuaso (403c6-8), un'osservazione cui Crizia reagisce con prontezza, immediatamente: nella movenza si può riconoscere comunque l'espressione di un'obiezione, come nel caso dei primi ingressi, sia pure presentata in maniera diversa, sia per un certo gusto per la *variatio*, sia per porre l'accento sull'abilità di Socrate nel riconoscere lo stato d'animo dei suoi interlocutori¹¹⁴. In generale, comunque, si è potuta riscontrare una grande vivacità nei cambi di personaggio, una vivacità che la critica ha talora rimarcato, e che supplisce all'andamento talora ondivago e ripetitivo dell'argomentazione¹¹⁵.

Anche nell'*Erissia* si riscontra la tendenza, tipica dei dialoghi di Platone a più di due voci, per cui il cambio di interlocutore costituisce un approfondimento della ricerca, un'innalzamento del livello filosofico¹¹⁶: ciò è particolarmente evidente nella seconda sezione, con il passaggio da Erissia a Crizia, che ritorna alla definizione di χρήσιμον arricchendola di una complessità

¹⁰⁸ Cfr. comm. *ad loc.*

¹⁰⁹ Cfr. comm. *ad loc.*

¹¹⁰ Cfr. comm. a 395e6, ὑποκρούσας.

¹¹¹ Per l'arbitrato di Socrate, cfr. *infra* pp. 157-62.

¹¹² Cfr. comm. a 397e4-5 (ὥσπερ καὶ σὸν νυνδὴ).

¹¹³ Cfr. *infra* pp. 167-9 e comm. a 399c7-8.

¹¹⁴ Cfr. *infra* pp. 125-8.

¹¹⁵ La vivacità dell'*Erissia* era già osservata come esemplare da HIRZEL 1895¹, 309, n.1. Lo scrupolo dell'autore è probabilmente proprio di sopperire al tono tiepido dei singoli nuclei dialogici attraverso scene di passaggio particolarmente calcate, quasi a voler tenere desta l'attenzione del lettore sulle questioni rimaste irrisolte e sulle possibili difficoltà non affrontate fino in fondo; il mestiere del drammaturgo non è cosa semplice, specialmente quando non lo si scelga per eccezionale propensione ma lo si erediti da un modello, peraltro ingombrante, quale è Platone, quale dovè essere l'intero gruppo dei λόγοι Σωκρατικοί della grande stagione ormai tramontata da tempo. Lo sforzo "scenico" dell'autore dell'*Erissia* non va quindi sottovalutato.

¹¹⁶ Cfr. THESLEFF 1967, 39-40

fino ad allora inedita, ma si può riscontrare anche nella prima parte, con l'obiezione di Erissia sulla capacità del σοφός di sostentarsi. Non sempre il passaggio presuppone il raggiungimento di un'ὁμολογία tra i due interlocutori precedenti: in particolare ciò non accade nel primo dialogo tra Erissia e Socrate, che si chiude con l'accento sull'incapacità di Socrate di persuadere, dato evidente anche per la prima parte del dialogo finale tra Socrate e Crizia¹¹⁷.

Il modello principale per la struttura e per la scelta dei personaggi è stato individuato dalla critica nel *Carmide* di Platone¹¹⁸. In particolare ad avvicinare l'*Erissia* al *Carmide* è la presenza di Crizia con un suo parente più giovane, l'eponimo dell'opera¹¹⁹, e di un personaggio vicino a Socrate relegato ad una parte minore, rispettivamente Cherefonte e Erasistrato. Tuttavia, si nota già a prima vista che il ruolo svolto da Erasistrato nell'*Erissia* è anche solo quantitativamente più importante di quello di Cherefonte nel *Carmide*. Se quest'ultimo si limita ad una breve nota di caratterizzazione, una singola battuta e il gesto di accompagnare Socrate verso il vero interlocutore, Crizia, nel nostro dialogo Erasistrato è complice di Socrate nella formulazione della prima definizione di πλοῦτος, che rimarrà sullo sfondo per buona parte dell'opera. Inoltre, il proemio, sul quale avremo modo presto di soffermarci, presenta, pur su un'intelaiatura che al *Carmide* si può ricondurre, tracce di "contaminazione" da altri dialoghi di Platone (ma forse non solo) nella ripresa di motivi e movenze particolari.

IV.2.b. Socrate narratore

Ancora vicina al *Carmide* è la forma che l'autore sceglie per l'esposizione dell'*Erissia*, dialogo narrato e classificabile quindi tra quelli che Diogene Laerzio conosceva già come διηγηματικοί (III 50, rr. 547-548)¹²⁰, ma in particolare narrato da Socrate: Platone aveva già impiegato questa forma per il *Carmide*, appunto, ma anche per *Liside*, *Eutidemo*, *Protagora* e *Repubblica*¹²¹; tra gli spuri, è la forma dell'*Assioco*, vicino nella trasmissione, e degli *Anterastai*. Abbiamo già osservato come questa forma fosse la prediletta anche per Eschine, che forse la impiegò per la sua intera produzione¹²², ma non molto si può dire sulla diffusione tra gli altri socratici¹²³. Certo, la scelta della voce di Socrate per l'*Erissia* non è casuale: l'autore infatti mostra una perfetta padronanza delle diverse possibilità che questo modello può offrire, potenzialità che già trovava realizzate nei dialoghi di Platone, e si trova a suo agio a gestire la presenza del narratore attraverso inserzioni diegetiche diffuse nel testo, quelle μεταξύ τῶν λόγων διηγήσεις rifiutate da Platone-Euclide nel *Teeteto* (143b5-c5)¹²⁴: nell'*Erissia* troviamo trentotto occorrenze della terza persona ἔφη e una ventina di prime persone equamente divise fra ἔφην (9) e ἦν δ' ἐγώ (11), cui si aggiungono due occorrenze di ἠρόμην (393a1, b1); una tendenza che riproduce nella

¹¹⁷ Per l'incapacità di Socrate di persuadere, cfr. *infra* pp. 166-7.

¹¹⁸ L'intuizione è di BRUNS 1896, 342, ripresa e sviluppata poi in SCHROHL 1901, 10-2; cfr. anche THESLEFF 1982, 94 e BRISSON 2014, 445 n. 11.

¹¹⁹ Sull'età probabile di Erissia e sulla parentela con Crizia, (396d2) l'unica informazione, oltre al demotico, che possediamo sul personaggio cfr. *infra* pp. 170-1.

¹²⁰ La distinzione rimonta a pagine famose del terzo libro della *Repubblica*, con la distinzione tra διήγησις, μίμησις e forma mista (392c7-394c6): su queste pagine e sul loro ruolo nella storia della letteratura greca, fra tradizione e ricerca di un nuovo paradigma per la produzione poetica, importanti gli studi di HALLIWELL 2009 e TULLI 2013; all'applicazione della distinzione da parte di Platone stesso, con particolare attenzione alla gestione del proemio, dedica la propria attenzione CAPUCCINO 2014, 25-55. Per un'analisi narratologica complessiva dei dialoghi si veda MORGAN 2004.

¹²¹ Per uno studio sistematico di questa forma di dialogo e del ruolo di Socrate narratore si veda ora SCHULTZ 2013.

¹²² Cfr. *supra* p. 26 n. 70; DÖRING 2011, 27-8.

¹²³ La menzione del riso di Alcibiade nello *Zopiro* di Fedone (fr. 8 Rossetti = *Schol. ad Pers.* 4, 24) fa pensare ad una voce narrante, ma nessun indizio porta a concludere che fosse quella di Socrate; non è poi agevole individuare strutture narrative precise nelle opere di Antistene e Aristippo.

¹²⁴ Sul proemio del *Teeteto* nel rapporto con la riflessione del terzo libro della *Repubblica* cfr. TULLI 2011, 127-30; MORGAN 2004, 358-60, propone di interpretare i dialoghi drammatici, attraverso l'esempio del *Teeteto*, come μίμησις in διήγησις. Sugli *insérendes* narrativi nel dialogo e sulla loro gestione si veda la rassegna ancora utile di ANDRIEU 1954, 316-9.

piccola scala la preminenza delle terze persone sulle prime che troviamo negli altri dialoghi del *corpus* narrati da Socrate¹²⁵. Oltre alle forme semplici, accostate al discorso diretto, troviamo anche forme ‘compendiarie’ che fungono da sintesi per la risposta dell’interlocutore: il loro utilizzo non è molto frequente e si limita a cinque occorrenze: quattro di συνέφη (393b6, 398b2, 398d1, 401e12) ed una di συνεδόκει (394a2).

Una nota di virtuosismo si può peraltro rintracciare nella scelta della διήγησις duplice, il racconto nel racconto: Socrate che narra di aver narrato ai propri interlocutori l’episodio di Prodicò. Se in Platone, nei dialoghi diegematici, non mancano strutture narrative complesse – si pensi al gioco di scatole del *Simposio*, con Apollodoro che narra il racconto di Aristodemo, all’interno del quale si colloca la narrazione di Socrate e del suo incontro con Diotima¹²⁶ – esse non comportano quasi mai il medesimo narratore nei diversi piani. Le eccezioni, tratte dai dialoghi diegematici la cui voce narrante è Socrate, sono poche: paralleli di διήγησις duplice con narratore condiviso sono al principio del *Carmide*, nella breve descrizione della consegna del φάρμακον da parte del medico di Zalmossi (156d1-157c6: è rivolta a Carmide, ma si trova all’interno di un dialogo raccontato ad un anonimo φίλος, appunto il *Carmide*) e nel mito di Er nel decimo libro della *Repubblica* (614b2-621b7). Nel raffronto con il nostro passo si osserva l’utilizzo comune del verbo semplice anche nella narrazione incastonata (ἔφη: *Chrm.* 156d8, 157b2; *R.* X 614b8, 615a6, c5, d2, e4, 616a5, 619b7, e6, 620a3; *Erx.* 397e8, 398a1, b3, c3, 5, d2; nell’*Erissia* anche εἶπον: 398d8, ἠρώτα: 397e3, συνέφη: 398b2, d1); nel mito di Er, il φάναι è riservato al terzo livello (le parole di un personaggio riferite da Er nel racconto di Socrate all’interno del racconto della *Repubblica*: 615c4-616a4). Antecedente più esteso di tale struttura poteva essere il dialogo fra Aspasia, Senofonte e sua moglie raccontato da Socrate nell’*Aspasia* di Eschine (*SSR* VI A 70), se l’*Aspasia* era narrata da Socrate.

Un’osservazione da fare sulla tendenza generale è la rarefazione degli inserti durante lo sviluppo del dialogo, che si avvicina nella seconda parte al modello di μίμησις semplice: nella prima sezione con Erasistrato la scansione degli interventi appare quindi più marcata, mentre le discussioni con Erissia e Crizia sui χρήματα, fitte di cambi di interlocutore, presentano meno della metà delle occorrenze generali e, come vedremo, in un caso almeno creano un problema di attribuzione della battuta (404b5-c4)¹²⁷. La parte finale del dialogo, in particolare, appare parca di inserti: dopo ἦν δ’ ἐγώ (405d3) la voce del narratore sparisce completamente e non vi è un ritorno alla dimensione diegematica: il dialogo si chiude con una battuta di Socrate priva di inserti narrativi. Il *corpus* forniva un modello variegato, ma nei dialoghi narrati di Platone vi è una preferenza tendenziale per chiusure che recuperino la διήγησις: i casi più emblematici sono ovviamente il *Fedone* ed il *Simposio*, ma anche nei dialoghi in cui è Socrate il narratore, il richiamo all’elemento diegematico è presente nella maggior parte dei casi. Così lo troviamo nei due dialoghi narrati da Socrate ad un interlocutore definito, che si fa personaggio del dialogo a sua volta: nell’*Eutidemo*, vi è un ritorno al primo piano della μίμησις, con Critone interlocutore di Socrate, nel *Protagora* la frase finale di Socrate è rivolta all’anonimo ἑταῖρος (362a4): ταῦτ’ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῆμεν. Ma anche nel *Carmide* e nel *Liside*, dove il destinatario del racconto non è caratterizzato si può osservare una persistenza dell’elemento diegematico nelle chiusure: nel *Carmide* le ultime due battute sono segnate dagli inserti ἦ δ’ ὅς e ἦν δ’ ἐγώ (176d4-5), nel *Liside* la battuta finale di Socrate (223b4-8) è preceduta da una lunga sezione narrativa in cui si descrive l’ingresso dei pedagoghi nel ginnasio e l’abbandono forzato della discussione (223a1-b4). Abbiamo però parlato di tendenza, non di scelta esclusiva: vi sono

¹²⁵ *Carmide*: 80 prime persone contro 120 terze; *Liside*: 54 prime persone contro 95 terze; *Eutidemo*: 120 prime persone contro 256 terze; *Protagora*: 86 prime persone contro 141 terze; *Repubblica*: 681 prime persone contro 1274 terze.

¹²⁶ In particolare sulla struttura narrativa del *Simposio* si vedano VELARDI 2000, 112-24 e PALUMBO 2016; non meno complessa la cornice del *Parmenide*, per cui si rinvia a CAPUCCINO 2014, 192-211. Sul valore filosofico delle cornici in Platone ritorna ora FRITZ 2016, 145-163, con analisi particolareggiata di *Teeteto* e *Fedone*.

¹²⁷ Cfr. *comm.* a 404c1-4. Ma si veda anche l’ingresso di Socrate a 401a7 (φέρε δῆ), non segnalato dagli ultimi editori: cfr. *comm. ad loc.*

infatti tre casi in cui la διήγησις si dissolve completamente. Il finale del *Teeteto*, senza ritorno alla cornice ‘megarica’, è stato interpretato talora nel segno di una riscrittura, comunque è ben spiegato anche nei termini dell’indipendenza del βιβλίον dalla scena della sua lettura¹²⁸, ma anche l’ἐὶ πρόπρωμεν che chiude la *Repubblica* (621d2-3) appare sganciato dalla duplicità dei piani, così come la battuta di Socrate che lo contiene non è marcata da alcun tipo d’inserzione narrativa¹²⁹. Tuttavia l’esempio più notevole di slittamento dal piano del racconto al piano della μίμησις è nel *Parmenide*: non solo non avviene il ritorno alla complessa cornice, ma addirittura tutta la seconda sezione, da 137c4 in poi, abbandona completamente i tratti del dialogo riportato, con un effetto la cui singolarità è stata sottolineata più volte dalla critica¹³⁰. Allargando lo sguardo ai dialoghi diegematici spuri¹³¹, negli *Anterastai* la chiusura è ben inserita nella narrazione (139a6-8), sì come tutto il dialogo, mentre nell’*Assioco* siamo di fronte ad un fenomeno simile a quello notato nell’*Erissia*, ma più esteso: la cornice diegematica si estende, pur con discontinuità segnalate dagli editori¹³², per una breve sezione di testo (364a1-365b8), ma in seguito l’andamento è mimetico fino alla battuta conclusiva di Socrate (372a15-16)¹³³. Nell’*Erissia* il destinatario del racconto non è caratterizzato in alcun modo: non solo la sua voce non si ascolta nel dialogo, come invece accade in *Eutidemo* e *Protagora*, ma mancano anche le apostrofi in vocativo che troviamo nel *Carmide*¹³⁴: l’anonimato totale rispecchia invece la situazione del *Liside* e della *Repubblica*. Per quanto riguarda il rapporto cronologico tra narrazione e eventi narrati, siamo privi di qualsiasi informazione precisa: certo, il τότε che accompagna la notizia del ritorno di Erasistrato fa pensare ad una distanza già importante dalla discussione sul πλουτεῖν, una distanza che rispecchia la situazione dei dialoghi riportati da altri, la situazione del *Fedone*, del *Simposio*, del *Parmenide* e del *Teeteto*. Per l’*Eutidemo*, il *Protagora* e la *Repubblica* il momento del racconto è di poco successivo ai fatti narrati: la stessa giornata (*Protagora*) o il giorno successivo (*Eutidemo*, *Repubblica*); nel caso di *Carmide* e *Liside* non abbiamo alcun vero indizio, nonostante la critica si sia sforzata a sviluppare ipotesi, specialmente per il primo¹³⁵.

Passati in rassegna gli aspetti formali, volgiamoci al contenuto delle inserzioni narrative di Socrate e al ruolo di Socrate quale narratore: come nei dialoghi di Platone, la scelta della forma riportata permette una più agevole gestione dei momenti di passaggio, che spesso sono accompagnati da commenti del narratore. Il ruolo di questi commenti, come nei dialoghi di Platone, è nell’*Erissia* principalmente asservito alla caratterizzazione dei personaggi¹³⁶, tra i quali non ultimo Socrate stesso. L’autore, poi, con i dettagli di cui Socrate mette a parte il proprio ascoltatore, guida il lettore attraverso la non sempre agevole concatenazione degli argomenti, giustifica la disposizione del materiale e la scelta stessa del tema: è proprio con due

¹²⁸ Cfr. TULLI 2011, 122 n. 1. HALLIWELL 2009, 15, parla di dialogo «half-framed»: la stessa denominazione si potrebbe usare per gli altri esempi qui citati.

¹²⁹ L’ultima inserzione narrativa è il lontanissimo ἦν δ’ ἐγώ a 614b2, cfr. TARRANT [D.] 1955, 223-4; una natura ‘sospesa’, per forma e contenuto, della conclusione della *Repubblica* è sostenuta da HALLIWELL 2007.

¹³⁰ Cfr. e.g. RUTHERFORD 1995, 274; MORGAN 2004, 366-7. L’assenza di un ritorno alla cornice diegematica accentua l’isolamento enigmatico della lunga sezione dialettica: cfr. FERRARI 2004, 24-7.

¹³¹ Escludiamo qui il *Demodoco*, per la cui struttura si rinvia a quanto accennato alle pp. 115-6

¹³² Si veda la battuta di Clinia a 364c7-8, priva di qualsiasi indicazione di cambio interlocutore.

¹³³ Cfr. IRWIN [E.] 2015, 64: «just as soon as Cleinias reaches Socrates, the narrative frame is instantly abandoned and almost immediately the narrative turns into direct speech».

¹³⁴ ὦ ἑταῖρε: 154b8; ὦ φίλε: 155c5; ὦ γεννάδα: 155d3. Sull’identità dell’uditore anonimo del *Carmide* la critica si è affaticata, anche se con risultati non convincenti: per una rassegna delle ipotesi si veda ora SCHULTZ 2013, 40-1.

¹³⁵ Sul *Carmide* in particolare il problema ha un risvolto esegetico importante: se la narrazione si sviluppa dopo la caduta dei Trenta, quando il destino di Crizia e Carmide è ormai compiuto, lo stesso racconto di Socrate è pervaso dall’ironia tragica: cfr. LAMPERT 2010, 148-50 e SCHULTZ 2013, 40.

¹³⁶ Cfr. SCHULTZ 2013, 109, che nota come gli interventi di Socrate siano eminentemente «character driven»; sulle inserzioni narrative nel *Protagora* si veda anche l’analisi di CASERTANO 2004, 731-41, che classifica e differenzia le parti narrative dalle descrizioni degli stati d’animo, di Socrate stesso e di Protagora.

osservazioni di Socrate che prende il via la ricerca sul rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος. Il racconto di Erasistrato sulla ricchezza dell'ambasciatore siceliota è interrotto da Socrate, per motivi che sono esposti soltanto nella narrazione: ὁρῶν δ' ἐγὼ αὐτὸν ἀναγόμενον ὡς ἀδολεσχίσοντα περὶ τῆς οὐσίας τῆς τοῦ ἀνθρώπου (392d10-393a1); allo stesso modo, il connubio di ricchezza materiale e malvagità che il Siracusano incarna suscita l'attenzione di Socrate, οἷηθεὶς δ' αὐτὸν ἐγὼ οὐ περὶ σμικρῶν τὸν λόγον ποιεῖσθαι, ἀλλὰ περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι, ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου (393a7-b1); queste indicazioni, che chiariscono il motivo delle domande poste da Socrate, sono indirizzate unicamente all'ascoltatore/lettore del racconto, mentre i personaggi ne rimangono ignari. Lo stesso accade per il riconoscimento di un valore alla prima obiezione di Erissia, σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι (394b5), per cui tuttavia si può forse cercare una sfumatura leggermente diversa: Socrate potrebbe stare qui descrivendo la reazione provata dagli altri interlocutori di fronte all'argomento contro la ricchezza del σοφός, o l'apparente validità di tale argomento, pur senza dividerlo¹³⁷. In generale, il passaggio alla trattazione di un nuovo argomento è segnalato dal narratore che si preoccupa di offrirne le motivazioni: la sconfitta nel tentativo di persuadere Crizia sull'individuazione dei χρήματα è adottata come ragione della transizione all'ultimo punto affrontato, sul legame tra utili, desideri e bisogni (405b5-8). Ancora, la giustificazione dell'intervento di Socrate per dirimere la lite tra Crizia e Erissia, per evitare che la situazione degeneri verso la λοιδορία, è affidata alla voce narrante (397c4-6):

καταμαθὼν δ' ἐγὼ οὕτως ἔχοντα τὸν Ἐρυζίαν, καὶ εὐλαβούμενος μὴ πορρωτέρω τις λοιδορία καὶ ἐναντίωσις γένοιτο...

La movenza, come la critica ha sovente notato¹³⁸, trova un modello nell'osservazione di Socrate nell'*Eutidemo*, a giustificare il proprio intervento volto a distendere gli animi dopo la violenta reazione di Ctesippo ai giochi verbali dei fratelli eristi (288b3-4):

καὶ ἐγὼ φοβηθεὶς μὴ λοιδορία γένηται, πάλιν κατεπράυνον τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον...

Spesso questi inserti nell'*Erissia*, come già nei dialoghi di Platone, sono motivati da Socrate tramite considerazioni sullo stato d'animo dei personaggi che mostrano al lettore aspetti non evidenti dal semplice scambio delle battute¹³⁹. Non è poi certo un caso che, come abbiamo già sottolineato e come accade spesso nei dialoghi, le inserzioni sottraggano alla μίμησις il compito ingrato di rappresentare comportamenti non adatti alla vita filosofica: scatti d'ira, brusche interruzioni, una generale incapacità di stare al passo con la ricerca socratica, elementi che risaltano nel confronto con il contegno di Socrate stesso, che presta allo sviluppo dell'indagine l'impegno concreto di un intervento volto a evitare ulteriori degenerazioni nell'ἀλογία¹⁴⁰.

¹³⁷ Questo genere di osservazioni è comune nei dialoghi per le obiezioni o le precisazioni portate dagli interlocutori cui si riconosca un qualche valore filosofico (e.g. *Phd.* 63a4-5; *La.* 195c3-4; *R.* IV 438a6) oppure per le osservazioni di Socrate accettate da parte degli interlocutori (e.g. *Cratilo* a *Cra.* 438b4). Nell'*Erissia*, oltre alla reazione di Socrate all'obiezione di Erissia, una formulazione simile è impiegata per il λόγος di Crizia da Erasistrato (399c6-8): in questo caso, la forma della frase, con l'accumulo dei verbi che indicano apparenza (φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας λέγων τι) sembra riferirsi, appunto, al valore dell'apparenza: in qualche modo il discorso di Crizia 'funziona', e l'episodio narrato da Socrate non è sufficiente a metterlo in discussione. Erasistrato vuole da Socrate una dimostrazione più convincente, che otterrà attraverso la lunga sezione definitoria: cfr. comm. a 399c7-8.

¹³⁸ Cfr. SCHROHL 1901, 18; BRISSON 2014, 447 n. 45; cfr. anche *comm.* a 397c5-6.

¹³⁹ Su questa possibilità offerta dalla forma diegetica attira l'attenzione CAPRA 2003, 14-5, che mostra come anche per il comportamento di Socrate la narrazione si presti agevolmente per descrivere aspetti «che di fatto non sono rappresentabili con la tecnica drammatica pura»; per questo genere di analisi cfr. ora anche MORGAN 2018, 454-6.

¹⁴⁰ Anche per questo aspetto della scelta narrativa di Platone, legato alla rappresentazione delle passioni e delle sregolatezze che caratterizzano i non-filosofi, gli uomini ancora immersi nel buio della Caverna, ci si rifà a CAPRA 2003, 12-8.

Ma la voce di Socrate va ancora più a fondo e mette in luce istanze soggettive anche profonde degli interlocutori del dialogo, come la voglia di Erissia di colpire Crizia con un pugno (397c1-2). Per questo aspetto la caratteristica empatia che la critica ha trovato nel narratore socratico¹⁴¹ sorpassa i limiti del verosimile: la consapevolezza di Socrate supera quella della maschera e si avvicina allo stato del narratore onnisciente. Anche di questa prassi la critica ha trovato tracce nei dialoghi autentici, come ad esempio nella descrizione dell'intervento di Crizia per portare βοήθεια alla propria definizione nel *Carmide* (162c1-d3)¹⁴²; lo stesso si potrebbe dire di altri passi dei dialoghi come, ancora nel *Carmide*, la descrizione dell'aporia di Crizia (169c3-d1), ma nell'*Erissia* questa tendenza appare particolarmente spiccata: Socrate ci informa che Erissia, al momento dell'ingresso violento di Crizia, vorrebbe dire ancora qualcosa (395e5), oltre alla vergogna di Erissia sconfitto ci mostra la sua παραγή di fronte al λογίδιον (402e13). Significativo l'impiego, in ben due casi (397c4, 405b7-8), del verbo καταμανθάνειν, mai usato da Platone per gli inserti narrativi e carico di un significato ben più profondo di δοκεῖν e γινώσκειν, verbi usuali per queste osservazioni nei dialoghi¹⁴³.

Un narratore quindi, il Socrate dell'*Erissia*, che si avvicina più che nei dialoghi di Platone all'identificazione con l'autore; un autore quindi, quello dell'*Erissia*, che pur consapevole delle modalità e delle possibilità legate all'uso del narratore socratico, sceglie di sfumare il confine tra il proprio rapporto con il lettore e quello di Socrate con il suo ascoltatore. La percezione è quella di un rapporto piuttosto asettico tra narratore e ascoltatore, un ascoltatore in cui il lettore si identifica senza un vero scarto. Ancora in questo senso possono leggersi due caratteristiche: la rarità dei cosiddetti *self-disclosing remarks*, in cui Socrate svela le *proprie* emozioni e reazioni¹⁴⁴ e l'assenza dell'elemento ironico, che a questi passi comunemente si associa¹⁴⁵. Non a caso quest'ultimo fattore interviene, invece, nella narrazione interna al dialogo, quella offerta da Socrate personaggio a beneficio dei suoi interlocutori, l'episodio di Prodicò: il lungo commento conclusivo, che paragona i presenti nel Liceo ai giudici seduti in tribunale, è segnalato come ironico dalla risposta di Erasistrato, che mostra di conoscere a fondo le vie del dialogare socratico¹⁴⁶. Ma siamo in un piano diverso. L'uso dell'ironia pertiene appunto più al Socrate in scena nell'*Erissia* che al Socrate che racconta l'*Erissia*: l'esistenza stessa e l'importanza di una simile distinzione mostra come il modello di Platone non sia stato seguito fino in fondo e come il Socrate narratore sia qui dotato di un ruolo e di una posizione diversi e si collochi sopra la propria rappresentazione quale personaggio. Se Platone con l'intersezione dei due piani gioca spesso, l'autore dell'*Erissia* non sa o, più probabilmente, non vuole farlo.

IV.3 *Il proemio*

La scelta della forma diegetica ha un risvolto ulteriore nella possibilità che dà all'autore di sviluppare i dettagli dell'ambientazione del dialogo, la sua collocazione nel tempo e nello spazio: l'*Erissia* è degno di nota tra gli spuri per l'estensione e l'elaborazione del proemio, che dà alla conversazione sul πλουτεῖν uno scenario e un'occasione ben precisi, secondo la prassi che riscontriamo in Platone, in contrasto con buona parte degli altri dialoghi socratici posteriori, spesso caratterizzati da un'apertura *ex abrupto* e da una certa parsimonia di indicazioni su tempo

¹⁴¹ Si veda SCHULTZ 2013, 29-31.

¹⁴² MORGAN 2004, 363-4.

¹⁴³ Su καταμανθάνω si veda comm. a 397c4 (καταμαθών).

¹⁴⁴ Cfr. SCHULTZ 2013, 58-66; esempi classici sono la descrizione della reazione di Socrate di fronte alla vista della nudità di Carmide sotto la tunica (*Chrm.* 155d3-e2) o della *gaffe* fortunosamente trattenuta nel *Liside*, la mancata apostrofe a Ippotale (210e1-211a1).

¹⁴⁵ Per l'ironia di Socrate narratore, caratteristica evidenziata dalla critica (cfr. MORGAN 2004, 362: «irony is an important feature of the Socratic narrator»), si veda la trattazione di SCHULTZ 2013, 192-201; nell'*Erissia* Socrate narratore non è ironico, ma estremamente serio.

¹⁴⁶ Cfr. *infra* pp. 153-6.

e luogo¹⁴⁷. L' *Erissia*, infatti, sviluppa una lunga sezione introduttiva prima che il dialogo prenda veramente le sue mosse: il proemio si distende per più di una pagina Stephanus (392a1-393a6) e mostra ancora una volta l'interesse dell'autore verso l'aspetto letterario del dialogo quanto la sua abilità nel confrontarsi con il modello dei λόγοι Σωκρατικοί, in particolare di Platone.

Il ruolo e la funzione dei proemi nei dialoghi di Platone è oggetto di ricerca fin dall'esegesi antica: nell'anonimo commento medioplatonico al *Teeteto* rinvenuto nel *PBerol inv.* 9782 [*CPF* III 9 = MP³ 1392 = *LDAB* 3764] di II sec. d.C., è riportata un'interpretazione del proemio quale luogo preposto a fornire una ὑπογραφή τῶν προσηκόντων καὶ πρακτῶν, ossia ciò che gli Stoici chiamano καθήκοντα (col. IV, rr. 17-27 Bastianini-Sedley). Questo tipo di lettura è offerto quale piuttosto ovvio, così che οὐ δεῖται ἐξηγήσεως (rr. 26-27). Non è difficile rendersi conto di come la sua fortuna in antichità sia stata splendente: essa è menzionata ancora da Proclo, nel celebre passo del commento al *Parmenide* in cui illustra le diverse opinioni degli antichi sulla lettura dei proemi di Platone (*In Parm.* I 658, 31-659, 22 Cous²). Se alcuni non ritengono che i proemi siano degni di essere esaminati, e potrebbero essere letti indipendentemente, prima di iniziare l'analisi filosofica dei dialoghi (658, 34-659, 2 Cous²) – atteggiamento che si avvicina pericolosamente a quello di chi ritiene i proemi ἀλλότρια τῶν ἐπομένων, come accadeva nella prassi poetica di Eraclide Pontico e Teofrasto (659, 18-22 Cous²)¹⁴⁸ – altri non pensano che essi siano scritti ὡς ἔτυχεν, ma che abbiano un ruolo etico proprio per l'illustrazione dei καθήκοντα (659, 3-6 Cous²)¹⁴⁹; un'ulteriore via, quella che sarà percorsa da Proclo, è quella che vede nei proemi l'anticipazione e l'esposizione figurata del contenuto filosofico del dialogo, e quindi riconosce loro un valore speculativo profondo, pur allegoricamente coperto (659, 6-10 Cous²). La necessità di una lettura meticolosa del proemio è giustificata, secondo Proclo, dalla concezione organica del λόγος che Platone formula nel *Fedro* (264c1-5), immagine che ebbe grande fortuna nella storia dell'esegesi platonica antica¹⁵⁰. La stessa istanza è stata condivisa da gran parte della critica moderna, che ha tentato di dare valore alle cornici e alle introduzioni dei dialoghi, cercandovi talora elementi utili per la comprensione del contenuto filosofico¹⁵¹.

¹⁴⁷ Si pensi ai bozzetti di περὶ δικαίου e περὶ ἀρετῆς, al *Demodoco*, ma anche a dialoghi più curati quali l'*Ipparco* e il *Minosse*, pur privi di indicazioni sull'interlocutore e sull'ambientazione del dialogo, o il *Sisifo*, il *Clitofonte* e l'*Alcibiade secondo*, di cui si può dire soltanto siano ambientati ad Atene, e ancora il *Teage*, che pure cerca uno sfondo nella Stoà di Zeus (121a6-7). Fanno eccezione, ancora una volta, gli altri dialoghi narrati: gli *Anterastai*, con la ricca descrizione della scena trovata da Socrate alla scuola di Dionisio il grammatico (132a1-b1), l'*Assioco*, con la passeggiata di Socrate al Cinosarge (364a1-b2); per i proemi dei dialoghi spuri, nel confronto con il modello di Platone, si veda ora DE SANCTIS 2016, 52-5.

¹⁴⁸ Questa indifferenza all'esegesi dei proemi è attribuita da Proclo, per il *Timeo*, al filosofo medioplatonico Severo (Procl. *In Tim.* I 204, 16-28 Diehl = Severus T 3 Gioè = T 4 Lakmann); cfr. GIOÈ 2002, 399-402, che nota peraltro come lo stesso principio sia alla base della prassi di Cicerone e Calcidio.

¹⁴⁹ Altrove Proclo associa questo tipo di lettura dei proemi a Porfirio (*In Tim.* I 24-29 Diehl), cfr. LUNA, SEGONDS 2007, 237 n. 3; ma in questo il filosofo si pone in continuità con un filone già medioplatonico – come abbiamo visto dal commento anonimo al *Teeteto* – e forse ancora più antico: secondo SEDLEY 1999, 140-52, l'illustrazione del καθήκον nei proemi risale a un dibattito ellenistico tra l'Accademia e la Stoà. Certo un interesse per il proemio doveva essere già forte nell'esegesi accademica dei dialoghi, come mostra la notizia su Crantore, che a quanto pare leggeva nelle prime pagine del *Timeo*, il racconto su Atlantide, il resoconto di una vicenda storica (Crant. F 8, rr. 1-2 Mette = Procl. *In Tim.* I 75,30-76, 2 Diehl), cfr. TARRANT 2000, 52-5; sull'interpretazione di questa testimonianza si vedano tuttavia i dubbi di TARÁN 1987, 269-72.

¹⁵⁰ L'immagine è ripresa allusivamente da Platone in diversi altri dialoghi, in particolare nel *Gorgia* (505c10-d3), nel *Filebo* (66c10-d2), nel *Timeo* (69b1-2), nelle *Leggi* (VI 752a2-4); sulla fortuna neoplatonica dell'immagine del λόγος come organismo e come universo si rinvia all'ancora utile rassegna di BRISSON 1987. Proclo aveva già citato l'immagine all'inizio del commento al *Parmenide* (I 632, 31-40 Cous²); cfr. anche CAPUCCINO 2014, 65-8.

¹⁵¹ Una rassegna delle diverse posizioni critiche in merito si trova ora in CAPUCCINO 2014, 10-24; oltre al ricco volume della Capuccino, che si concentra in particolare su *Teeteto*, *Parmenide*, *Simposio* e *Fedone*, si potranno qui citare la dissertazione per molti versi pionieristica di MUTHMANN 1961, che ancora seleziona per il suo esame cinque dialoghi (*Carmide*, *Eutidemo*, *Simposio*, *Teeteto*, *Timeo*) e lo studio di CLAY 1992 (su *Fedone* e *Repubblica*); importante è il ruolo dell'analisi dei proemi nella ricerca di LAMPERT 2010 su *Protagora*, *Carmide* e *Repubblica*. Altri studiosi si sono concentrati proficuamente su singoli dialoghi: cfr. e.g. KLONOSKI 1984

Contribuisce a ciò una riscoperta sempre più florida della dimensione letteraria e poetica dei dialoghi, che ancora una volta poggia per i proemi solide basi nelle testimonianze che giungono dall'antichità: oltre il λόγος-ζῶον del *Fedro*, già citato, si ricorda la testimonianza di Panezio e Euforione, salvata da Dionigi di Alicarnasso (*Comp. verb.* 3, 185), Quintiliano (*Inst.* VIII 6, 64) e Diogene Laerzio (III 37, rr. 418-420 Dorandi) su un Platone intento a riscrivere più volte il proemio della *Repubblica*, con il κατέβην che allude alla discesa del filosofo nella Caverna¹⁵². Per quanto non siano mancate da una parte esagerazioni, come la pretesa di riconoscere *sempre* nella prima parola del dialogo una chiave interpretativa utile per l'intera opera¹⁵³ e dall'altra richiami alla prudenza talora improntati a un forte scetticismo e alla desemantizzazione degli elementi di presentazione, visti quali semplici τόποι di un genere letterario¹⁵⁴, la critica ormai è in accordo nel riconoscere nei proemi di Platone una dignità non marginale quale oggetto di studio. Gli strumenti e i metodi di analisi che sono stati sviluppati per i proemi dei dialoghi autentici, quindi, potranno essere proficuamente applicati anche agli spuri, come già in parte è stato fatto¹⁵⁵; oltre a comprendere qualcosa di più sull'*Erissia* e sulle intenzioni del suo autore, si potrà forse avere qualche indizio sulle modalità di lettura dei dialoghi di Platone e in generale della letteratura socratica diffuse nel contesto di produzione del dialogo, ossia – sempre che la nostra ipotesi si tenga in piedi, nell'Accademia di prima età ellenistica – sotto lo scolarcato di Polemone. In questo capitolo mi limiterò ad affrontare le questioni di più ampio respiro, riservando i dettagli al commento: le due parti del lavoro, qui forse più che altrove, sono da considerare complementari e indissolubili.

IV.3.a. Zeus Eleuterio

L'*Erissia* si apre con la descrizione di una passeggiata di Socrate ed Erissia nella Stoà di Zeus Eleuterio: è qui che il duo incontra un'altra coppia di personaggi, Crizia ed Erasistrato, che si avvicinano per un saluto che presto lascia spazio al διαλέγεσθαι. La situazione iniziale, quindi, è quella di un momento di σχολή che al dialogo offre agio, al dialogo prelude: nulla di preciso è detto dall'autore sulla passeggiata di Socrate ed Erissia, se non la sua casualità (ἐτυγχάνομεν), elemento topico ma significativo per l'introduzione del dialogo¹⁵⁶, e la sua ambientazione nello spazio di Atene. Per collocare il dialogo sul πλουτεῖν l'autore sceglie la Stoà di Zeus Eleuterio. La struttura si trovava nel settore nord-occidentale dell'agorà di Atene, accanto alla στοὰ τοῦ βασιλέως, nei pressi del Ceramico¹⁵⁷; per l'edificazione le fonti archeologiche suggeriscono un periodo che va dal 429 al 421 a.C.¹⁵⁸. Il culto di Zeus Ἐλευθέριος ο Σωτήρ¹⁵⁹ era nato circa

sull'*Eutifrone*, GONZALEZ 2003 sul *Liside*, REGALI 2012, 12-78 su *Timeo* e *Crizia*. Per altre referenze si veda la documentatissima bibliografia in CAPUCCINO 2014, 326-8.

¹⁵² L'aneddoto, se pure sicuramente fabbricato (così RIGINOS 1976, 185-6, che individua in Euforione l'autore), ci mostra l'antichità dell'immagine di un Platone pensoso, intento a κτενίζειν e βοστρυχίζειν i propri dialoghi, cioè, a 'farli e disfarli', come la tela di Penelope (i due verbi indicano azioni contrarie, come nota BEGHINI 2016^a, 3 n. 1). Il fatto che sia riferito al proemio della *Repubblica*, su cui la critica moderna si è spesso soffermata (cfr. su tutti VEGETTI 1998^d), non sembra casuale, anche se le fonti antiche mettono l'accento sull'aspetto stilistico.

¹⁵³ Pecca in questo senso la pure brillante rassegna di BURNYEAT 1998; si veda anche la ponderosa interpretazione dello χθές al principio del *Sofista* data da GRASSO 2008, 307-9, e SCOLNICOV 2013, 13-15, per il τίς dell'*Eutidemo*.

¹⁵⁴ Di un «carattere topico degli esordi», in particolare per i dialoghi narrati, parla MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 229-31, invitando alla cautela nell'interpretazione del proemio del *Liside*, ma citando anche i dialoghi di Eschine e l'*Erissia*. Simili riserve sono avanzate da JOYAL 2000, 201, per il *Teage*.

¹⁵⁵ Si veda in particolare BEGHINI 2016^a, che individua nell'ambientazione del proemio dell'*Assioco* una funzione prolettica per il contenuto filosofico del dialogo.

¹⁵⁶ Cfr. comm. a 392a1, ἐτυγχάνομεν.

¹⁵⁷ Cfr. THOMPSON, WYCHERLEY 1972, 96-7; identificazione inequivocabile grazie alla testimonianza di Pausania (I 3, 3-4). Per le fonti letterarie sull'edificio si veda WYCHERLEY 1957, 25-30.

¹⁵⁸ THOMPSON-WYCHERLEY 1972, 100-1.

¹⁵⁹ L'oscillazione è presente nelle fonti (cfr. Isoc. IX 57), ma va ricordato che esisteva un altro culto di Zeus Σωτήρ, associato ad Atene Σώτειρα al Pireo (Lycurg. *In Leoc.* 17; 135-136; cfr. Paus. I 1, 3). Tracce di una confusione fra i due Salvatori si trovano nella tradizione erudita: *Schol. vet. ad Ar. Pl.* 1175b (III 4^a 188 Chantry) riferisce che lo

cinquant'anni prima, dopo la vittoria contro l'invasore persiano: la prima attestazione sicura è legata proprio al sito di Platea, al 479 a.C., al famoso altare eretto dopo la vittoria di Pausania¹⁶⁰: la costruzione del grande portico ad Atene, posteriore di quasi mezzo secolo, si colloca infatti all'interno del grande progetto architettonico voluto da Pericle e trova senza dubbio un nuovo contesto propagandistico sullo sfondo della guerra archidamica, quando ormai a minacciare l'ἐλευθερία della città sono non più i barbari, ma i Lacedemoni, tramite l'invasione annuale dell'Attica¹⁶¹. La connessione del portico ateniese con il culto plataico è assicurata dalla tradizione erudita che fa capo per noi a Didimo (p. 319 Schmidt = Harp. E 35 K., 4-5: ἐκλήθη γὰρ ἔλευθέριος διὰ τὸ τῶν Μηδικῶν ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους), ma la testimonianza di Iperide, preservata nella stessa glossa di Arpocrazione, ci offre un'interpretazione diversa, per cui il nome è acquistato διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομῆσαι (fr. 197 J = Harp. E 35 K., 1-3); convinca o meno lo sforzo della critica di conciliare le due versioni, identificando gli ἐξελευθέρους dell'oratore con gli Ateniesi liberati dal giogo della schiavitù persiana¹⁶², la notizia di Didimo è la più verosimile. L'interpretazione scende poi fino allo scolio di *A* al passo dell'*Erissia*: τὸν Μῆδον ἐκφυγόντες Ἀθηναῖοι ἰδρύσαντο τὸν ἔλευθέριον Δία. τοῦτον δὲ ἔνιοι καὶ σωτήρᾳ φασιν. τιμᾶται δὲ ἔλευθέριος Ζεὺς καὶ ἐν Συρακούσαις καὶ Ταραντίνοις καὶ Πλαταιαῖς καὶ Καρία (= Hsch. ε 2020). Il culto di Zeus Σωτήρ / Ἐλευθέριος mostra ad Atene una continuità in età ellenistica, dove viene associato ai σωτήρες θεοί Demetrio e Antigono e poi allontanato dal culto dei re macedoni, presto destinato a cadere nel dimenticatoio se non ad incorrere nella *damnatio memoriae*. Tuttavia, il valore politico/propagandistico del culto continua tuttavia ad essere percepito e sfruttato fino alla piena età romana, quando finirà per essere associato al culto imperiale¹⁶³.

La Stoa era una delle scelte possibili nel ventaglio dei luoghi frequentati da Socrate nella tradizione dei λόγοι precedente: il portico è già scena del *Milziade* di Eschine (*SSR* VI A 76)¹⁶⁴, della conversazione tra Socrate e Iscomaco nella seconda parte dell'*Economico* di Senofonte (7, 1) e del *Teage* (121a6-7). L'esistenza di un repertorio di τόποι legati alla composizione del dialogo socratico, che è stata sottolineata dalla critica nell'elencare i paralleli qui riportati¹⁶⁵, non esclude che la scelta abbia un significato. L'autore, dal bagaglio di *loci* che trova alle sue spalle, sceglie un preciso spazio per ambientare il proprio dialogo¹⁶⁶, una tessera che trova già usata e di cui fornisce un'interpretazione, e che a sua volta reimpiega e reinterpreta offrendole un significato legato al dialogo che sta scrivendo. Ha senso, quindi, chiedersi il motivo di una scelta: perché proprio la Stoà di Zeus Eleuterio? Un punto di partenza per l'indagine è l'analisi del ruolo che l'ambientazione può avere negli altri dialoghi ivi collocati.

Nel *Teage* la στοά è scelta da Demodoco quale riparo dalla folla dell'agorà e luogo adatto per ἰδιολογήσασθαι (121a1-8): il legame con il tema del dialogo non è esplicitato, tuttavia l'associazione del δαίμων di Socrate con Zeus, in particolare Zeus Ἀγοραῖος, è attestata da Plutarco (*Gen. Socr.* 589 E 4-6); se l'associazione di Zeus Ἀγοραῖος con Zeus Ἐλευθέριος che troviamo

Zεὺς Σωτήρ il cui sacerdote entra in scena nel passo di Aristofane ἔνιοι καὶ Ἐλευθερίον φασιν, ma qui si tratta più probabilmente del dio venerato al Pireo (cfr. SOMMERSTEIN 2001, 214).

¹⁶⁰ Strab. IX 2, 31; Paus. IX 2, 5; Plut. *Arist.* 19, 7-8; Thuc. II 71, 2. Sul culto si veda RAAFLAUB 2004, 102-8; per la sua presenza ed evoluzione ad Atene si rinvia a ROSIVACH 1987. La preesistenza del culto nella Samo di VI sec. a.C. non è sicura: la testimonianza in questo senso di Erodoto (III 142-143) è ritenuta inattendibile da RAAFLAUB 2000, 253-5; cfr. anche RAAFLAUB 2004, 110-1.

¹⁶¹ Cfr. ROSIVACH 1978, 41, n. 34 e ROSIVACH 1987, 266-7.

¹⁶² Così WYCHERLEY 1957, 26: «possibly Hypereides was referring in rhetorical style to the embellishment of the sanctuary of Zeus after Athens was free from the Persian threat»; accetta l'interpretazione ROSIVACH 1987, 265.

¹⁶³ Questa rapida panoramica è debitrice alla documentata ricostruzione di ROSIVACH 1987, 268-79.

¹⁶⁴ Per il frammento cfr. *supra* pp. 27-8.

¹⁶⁵ Di «traditionelle Rahmen» parla PATZER 1974, 275, per il *Milziade*, di «rather stereotyped use of dramatic setting» JOYAL 2000, 201, per il *Teage*.

¹⁶⁶ Si noti che la Stoa non è ambientazione di alcuno dei dialoghi autentici di Platone, il che mostra ancora una volta il contatto dell'autore dell'*Erissia* (e dell'autore del *Teage*) con una tradizione di λόγοι più ampia.

nelle *Supplici* di Euripide non è casuale ed esiste un'associazione nel culto tra le due figure¹⁶⁷, la tentazione di trovare già nella scena del *Teage* un riferimento alla natura demonica di Socrate è forte. Allo stesso tempo, tuttavia, l'autore del *Teage* può anche essere stato ispirato nella scelta dal modello dell'*Economico* di Senofonte: la caratterizzazione di Demodoco trova dei punti di contatto notevoli con la presentazione di Iscomaco, e tra i due dialoghi si intravede un legame non ancora valorizzato dalla critica¹⁶⁸. Per la scelta della Stoa di Zeus nell'*Economico* la critica ha individuato un motivo autocelebrativo: il portico ospitava il grande dipinto di Euphranor raffigurante Grillo, figlio di Senofonte, nell'atto di affrontare Epaminonda sul campo di Mantinea, un quadro destinato a rimanere celebre¹⁶⁹. Nonostante siano stati sollevati dubbi sulla datazione del dipinto¹⁷⁰, una commissione negli anni immediatamente successivi alla battaglia rimane verosimile, all'interno del clima di corale compianto che si creò intorno alla figura di Grillo. Rimane quindi plausibile l'ipotesi che Senofonte abbia potuto vedere il quadro già esposto nella στοά: in questo caso la collocazione all'ombra del portico del dialogo di Socrate e Iscomaco sul perfetto καλὸς κάγαθός rinforzerebbe il valore autoapologetico che la critica ha individuato nella seconda parte dell'*Economico*¹⁷¹.

Se tra il *Teage* e l'*Economico* si individua quindi un legame per la scelta della Stoa, per l'*Erissia* un rapporto con la scena del *Teage* e dell'*Economico* non è evidente: un legame con le prime pagine dell'*Economico* è innegabile per la lunga sezione definitoria che trova al centro il concetto di χρήματα¹⁷², ma va ricordato che il portico di Zeus non ospita in Senofonte il dialogo tra Socrate e Critobulo, ma quello tra Socrate e Iscomaco, che nasce da altri presupposti e presenta dinamiche e tematiche del tutto diverse. Fermarsi quindi all'*Economico* e sostenere che l'autore dell'*Erissia* ambienta la discussione nella Stoà di Zeus per l'influenza di Senofonte,

¹⁶⁷ È la tesi di fondo di ROSIVACH 1978.

¹⁶⁸ Non è questo il luogo per un'analisi dettagliata delle somiglianze tra i due personaggi e tra la costruzione delle due scene d'incontro: spero di poter sviluppare quest'analisi in ulteriori ricerche.

¹⁶⁹ Cfr. Paus. I 3,4. Il quadro è ricordato da Plutarco (*Glor. Ath.* 346 B 3-F 3) come eseguito οὐκ ἀνευθουσιάστως. Di un *equestre proelium* dipinto da Euphranor parla genericamente Plinio (*NHXXXV* 129), ma la menzione insieme ai Dodici Dei e al Teseo descritti da Pausania (I 3, 3) rende sicura l'identificazione con l'opera esposta nella στοά. La collocazione dei tre dipinti all'interno del monumento è stata ricostruita con verosimiglianza da VASIC 1979.

¹⁷⁰ Il nuovo scenario proposto da HUMBLE 2008, che vorrebbe la commissione del quadro collocata negli anni 343/342 a.C. per l'influenza di Eubulo, il cui legame con Senofonte è ricostruito con felice sforzo speculativo, rimane un'alternativa possibile, ma non esclude la plausibilità di una datazione più alta, immediatamente dopo la battaglia, e è l'altra stessa a sottolineare il fatto più volte (p. 349: «the contemporary political situation in Athens was *equally* suitable for the commissioning of such an anti-Theban painting»; p. 352: «immediately post-Mantineia, however, is *not the only period* within the lifetime of Euphranor under which...») p. 353: «despite *there being no firm argument against* the painting fitting into the general political situation in 361», corsivi miei). La scelta della στοά nell'*Economico* non è presa in considerazione e neppure menzionata dalla storica, e vari punti dell'argomentazione generale suscitano qualche perplessità. Ad esempio, il fatto che Senofonte non nomini il figlio nel resoconto di Mantinea presente nelle *Elleniche* è da ricondurre alla stessa norma di modestia letteraria che spinse l'autore a pubblicare l'*Anabasi* sotto pseudonimo e non riflette una percezione del ruolo di Grillo come marginale all'interno della battaglia, come la Humble pare sostenere (p. 350); inoltre, le «supposed pro-Spartan tendencies» (p. 351) di Senofonte sono ben più che «supposed», come la biografia e l'opera letteraria mostrano a chiare lettere. Inoltre, la tendenza a sminuire l'importanza della figura di Grillo nella cultura ateniese negli anni successivi alla battaglia si fonda principalmente sulla pretesa inattendibilità *tout-court* di Diogene Laerzio.

¹⁷¹ L'intuizione è già di POMEROY 1994, 265; sull'eventualità che Senofonte vedesse il dipinto si esprime anche DILLERY 1995, 253-4 (che però non ricorda lo scenario dell'*Economico*). Sul ruolo apologetico del dialogo tra Socrate e Iscomaco, si vedano le pagine già citate di DORION 2013, 333-45. Per la datazione dell'*Economico*, se è verosimile un primo concepimento durante la permanenza nel potere di Scillunte (cfr. CHANTRAINE 1949, 6) sembra probabile una revisione successiva al ritorno in Atene: cfr. DELEBECQUE 1951 (ma non è il caso di immaginare un'agglutinazione: l'opera si mostra profondamente organica: cfr. GRAY 2004, 382-3). Non è peraltro da escludere che sull'*Economico*, come anche sui *Memorabili*, Senofonte abbia lavorato fino alla fine della sua vita (sulla problematica datazione dei *Memorabili* si veda ora BANDINI, DORION 2000, CCXL-CCLI): certo un rapporto con i *Memorabili* è cercato dall'*incipit* dell'*Economico*, ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγόμενον, gestito secondo una strategia che Senofonte impiega anche nella sua opera storica, con il celebre μετὰ δὲ ταῦτα che guarda a Tuciddide (*HG* I 1).

¹⁷² Cfr. *supra* pp. 60-1.

quasi sfogliasse l' *Economico* alla ricerca di un luogo e s'imbattesse finalmente nell'incontro di Socrate con Iscomaco seduto sui gradini del portico, può non essere sufficiente. Se l' *Economico* può aver avuto il suo ruolo, il modello dell'autore sembra anche qui prima di tutto il *Milziade* di Eschine: abbiamo già visto come l'intera scena iniziale del dialogo sia debitrice delle prime righe del dialogo perduto di Eschine, in particolare il passaggio di un personaggio che non si intrattiene con Socrate, ma la cui comparsa suggerisce il tema per la conversazione¹⁷³; ma anche per l'ambientazione si può forse trovare un legame. Nel *Milziade* la scelta della στοά infatti sembra avere una pregnanza forte. Del personaggio eponimo, che non sembra prendere parte alla conversazione, non conosciamo molto: ne leggiamo solo il nome del padre, Stesagora, in un frammento conservato dallo Stobeo (*SSR* VI A 77 = Stob. II 31, 23); dallo stesso frammento sappiamo che non si tratta più di un giovane: viene elogiato poiché ἔτι καὶ νῦν τῶν ἡλικιωτῶν ἄριστα ἔχει τὸ σῶμα (rr. 11-12)¹⁷⁴. La critica ha trovato un candidato plausibile per l'identificazione nel *Milziade* citato da Lisia (XII 72) fra gli illustri oligarchici presenti, insieme a Lisandro, all'assemblea che nel 404 sancì l'istituzione del governo dei Trenta ad Atene¹⁷⁵: l'ipotesi pare particolarmente felice in un dialogo che vede tra i suoi protagonisti il padre di Teramene; peraltro l'indicazione cronologica relativa alle Panatenee e alla presenza di Euripide porta ad individuare la cronologia fittizia in un anno preciso, il 411, data altrettanto significativa per la storia di Atene per il colpo di stato oligarchico che porta alla costituzione dei Quattrocento prima e dei Cinquemila poi. L'elemento storico-tragico già portato dalla presenza del figlio di Agnone, il cui destino è ben noto ai lettori di Eschine¹⁷⁶, acquista così ulteriore profondità: sullo sfondo del dialogo protrettico sulla παιδεία che Socrate, Euripide ed Agnone sviluppano servendosi del paradigma di *Milziade*, uno dei promotori del nuovo sistema oligarchico, si staglia la rovina di Atene e la rovinosa impresa politica dei Trenta. In questo contesto ci si può spingere a vedere ben integrata la scelta dell'ambientazione nel portico dedicato a Ζεὺς Ἐλευθέριος, divinità collegata, in particolare ad Atene, alla protezione dalla dominazione esterna e dal rivolgimento politico interno¹⁷⁷; il *Milziade* acquista sotto questa luce uno spessore che siamo abituati a riconoscere ai dialoghi di Platone, uno spessore che, nonostante lo specifico giudizio di debolezza sul dialogo ereditato da Diogene Laerzio (II 61, r. 21 Dorandi), siamo

¹⁷³ Cfr. *supra* pp. 27-9.

¹⁷⁴ *Contra* cfr. SLINGS 1975, 305-7 e LAMPE 2015^b, 78 n. 14; ma *Milziade* non entra nel dialogo, come normalmente accade al tipo dello «young man in need of education» nella letteratura socratica, ed è plausibile il λόγος sulla corretta educazione si sviluppi a partire dai suoi risultati, descritti nel frammento che leggiamo nello Stobeo.

¹⁷⁵ PATZER 1974, 273-4, n. 12; cfr. anche NAILS 2002, 207-8 (dove è errata la segnalazione relativa alla menzione del personaggio in [Ax.] 368d: qui si tratta del vincitore di Maratona!). Secondo KELLY 1979, 100-1 (sulla falsariga di BICKNELL 1974, 153-4) i due personaggi citati da Lisia, *Milziade* e Filocare, non sarebbero in realtà ateniesi ma ambasciatori lacedemoni (cfr. poi BICKNELL 1982): l'ipotesi ha avuto una certa fortuna (cfr. KRENTZ 1982, 48 n. 20; AVEZZÙ 1991, 144 n. 86; NATALICCHIO 1996, 128; BEARZOT 1997, 207), ma non è riuscita a imporsi definitivamente. Sul piano onomastico il nome Μιλτιάδης è fortemente legato alla storia di Atene e si dovrebbe pensare alla scelta da parte di uno spartano del patronimico di Cimone, illustre prosseno di Lacedemone (così KELLY 1979, 101, che porta come esempio il caso opposto per Ἀλκιβιάδης e in più ritiene Φιλοχάρης corruttela di Φιλοχαρίδας per identificare il secondo personaggio con un dignitario spartano noto da Tucidide V 44-46, cfr. PORALLA 1913, 126 [n°731]). ma l'interpretazione tradizionale non crea di per sé particolari problemi: la menzione dei due personaggi accanto a Lisandro nell'ἐκκλησία non costringe a pensare si tratti di due spartani più che due ateniesi filolaconi. Non sorprende osservare quindi una certa resistenza nella critica: si veda, oltre alla già citata scheda della Nails, MEDDA 1991, 347 n. 31 e LAMPE 2015^b, 78 n. 14. Significativa la formulazione di EDWARDS 1999, 110: i due personaggi, spiega, sono «otherwise unknown Spartan admirals, it seems, though the Attic names might suggest preminent Athenian oligarchs».

¹⁷⁶ Che di Agnone venga precisamente detto che è padre di Teramene (*SSR* VI 76, rr. 8-9) costituisce un'irritualità onomastica che si può spiegare bene immaginando la volontà di un'allusione alle vicende storiche del figlio, e costituisce quindi ben più di una risposta alle «esigenze di informazione del pubblico», come vorrebbe ROSSETTI 1989, 139. Teramene peraltro è personaggio già preso di mira da Eschine anche nel *Callia* (*SSR* VI 73 = fr. 30 Dittmar = Ath. V 220b-c), cfr. *supra* p. 25.

¹⁷⁷ Parafraso qui le parole di ROSIVACH 1987, 263; l'associazione di Zeus Eleuterio alla liberazione dalla tirannide è probabile influenza della variante siceliota del culto, nata a Siracusa nel 466 a.C. dopo l'abbattimento di Trasibulo (cfr. RAAFLAUB 2004, 89-91).

felici di riconoscere nell'opera di uno dei più apprezzati e celebri autori di λόγοι Σωκρατικοί del IV sec. a.C., un'opera evidentemente letta e studiata dopo più di cento anni dai discepoli di Platone.

Su questi presupposti, la scelta del *Milziade* come modello per l'*Erissia*, e della στοά di Zeus Eleuterio come scenario per il dialogo, appare meditata: con Crizia ed Erasistrato l'autore mette in scena due protagonisti dell'esperienza dei Trenta. Le implicazioni storiche del dialogo sul πλουτεῖν sono le stesse che sottendono alla valutazione del modello educativo scorretto rappresentato da Milziade: analoga quindi la scelta di Zeus Eleuterio come divinità 'protettrice' del dialogo, la scelta della στοά.

IV.3.b. Il ritorno di Erasistrato

Nella στοά, la passeggiata di Erissia e Socrate è "intercettata" da un'altra coppia, che si avvicina ai due personaggi, verosimilmente dopo averli scorti da lontano¹⁷⁸: sono Crizia ed Erasistrato, che la storia vedrà insieme anche tra le file dei Trenta (X. *HG* II 3, 1-3)¹⁷⁹. Quest'ultimo è tornato da poco dalla Sicilia: è proprio lui ad avvicinarsi per primo a Socrate, apostrofandolo con un χαῖρε che costituisce la prima battuta del dialogo; dal racconto sulla Sicilia e dalla presentazione degli ambasciatori siracusani inviati ad Atene prenderà spunto il dialogo su ricchezza e virtù. Il ritorno di Erasistrato, quindi, è uno stratagemma narrativo di importanza fondamentale per l'avvio e per lo sviluppo del dialogo.

Portando avanti l'accostamento suggerito da Bruns¹⁸⁰, è facile rimarcare un parallelismo tra il ritorno di Erasistrato e, nel proemio del *Carmide*, il ritorno di Socrate da Potidea. Tuttavia l'accostamento tra i due passi può essere soltanto superficiale: ambo i ritorni sono avvenuti da poco, la sera prima per Socrate (153a1), più genericamente «di recente» per Erasistrato (νεωστί: 392a4), e ambo i ritorni comportano la necessità di un racconto, ma l'occasione del viaggio, il suo ruolo e la sua gestione sul piano letterario sono elementi che differenziano i due testi più che accomunarli. Se nel *Carmide*, infatti, il tema del ritorno di Socrate è inserito in una tessitura di riferimenti omerici che presentano il filosofo come novello Odisseo, impegnato in un νόστος non privo di pericoli¹⁸¹, il ritorno di Erasistrato non è caricato di alcun ruolo simbolico ma è soltanto uno stratagemma per il racconto, un racconto che nel *Carmide* è taciuto – nessun dettaglio della battaglia è riportato da Socrate al suo ascoltatore – e che nell'*Erissia* costituisce la scintilla per il dialogo, con la presentazione dell'ambasciatore siracusano, un personaggio in cui ricchezza e malvagità si manifestano in sommo grado.

IV.3.b.α *Le vespe siracusane*

Al χαῖρε di Erasistrato, prima battuta del dialogo, Socrate replica con una domanda introdotta da un perentorio τὶ γάρ: ha Erasistrato qualcosa di καλόν da riferire sulla Sicilia? I quattro si siedono, e si preparano al racconto. Ma nonostante il καὶ πάνυ che inaugura la risposta, le notizie che Erasistrato porta non sono certo buone, specialmente per quanto riguarda la posizione di

¹⁷⁸ Su questa movenza di avvicinamento, sui suoi modelli nei dialoghi e sul suo valore filosofico-letterario, si veda la nota di commento a 392a2 (προσελθέτην).

¹⁷⁹ Per Erasistrato cfr. anche *infra* pp. 167-70.

¹⁸⁰ Cfr. *supra* p. 124.

¹⁸¹ Sviluppano con felice sguardo il tema le pagine di LAMPERT 2010, 147-53. Sul paragone tra proemio del *Carmide* e proemio dell'*Erissia* si dilunga SCHROHL 1901, 10-11, con considerazioni di vivo e vibrante rimpianto nei confronti dell'aureo modello: «nam in initio dialogi id quod maximi momenti est, non Socrates primarias partes sermonis tenet, sed Erasistratus, ad quem omnes concurrunt quaerentes quid novi de Sicilia nuntiet ... Quantum in Charmida decoris et elegantiae est Platoni et in verbis! Quam ornata et viva ut ita dicam est oratio! ... Quam diversus autem est Eryxias a Charmide!»; lo studioso stacca però forse troppo lo sguardo dal testo: omnes concurrunt è scorretto, dato che il racconto di Erasistrato non ha un pubblico più ampio dei quattro personaggi ed è indirizzato primariamente a Socrate, in risposta ad una domanda precisa di questi (392b1-2).

«quelli di laggiù» (τῶν ἐκεῖ) nei confronti di Atene. La situazione è illustrata dal personaggio ricorrendo a un'ampia similitudine (392b7-c6):

ἐκεῖνοι γὰρ ἐμοὶ δοκοῦσιν πεπονθέναι πρὸς ἡμᾶς οἰόνπερ οἱ σφήκες. καὶ γὰρ τούτους εἰάν τις κατὰ σμικρὸν ἐρεθίζων ὀργίσῃ, ἄμαχοι γίνονται, ἕως τις αὐτοὺς ἐπιθέμενος πανοικὶ ἐξέλη· οὕτως οὖν καὶ οἱ Συρακόσιοι, εἰ μή τις ἔργον ποιησάμενος σφόδρα μεγάλῳ στόλῳ ἦξει ἐκεῖσε, οὐκ ἔστιν ὅπως ἐκείνη ἢ πόλις ἔσται ποτὲ ἡμῖν ὑποχειρία, ὑπὸ δὲ τῶν σμικρῶν τούτων ἂν μᾶλλον ὀργίζονται, οὕτως ὡς ἂν μάλιστα χαλεπώτατοι εἴησαν.

Il discorso di Erasistrato, con la proposta strategica di un annientamento alla radice per Siracusa, costituisce una sinistra profezia *post eventum* della disastrosa spedizione ateniese in Sicilia del 415. Per l'impiego bellico dell'immagine del vespaio, la battuta trova un parallelo che la critica non ha valorizzato¹⁸². Nel quarto libro delle *Elleniche* di Senofonte, la stessa similitudine ricorre nel discorso di Timolao agli alleati della coalizione antispartana che darà inizio alla guerra detta 'di Corinto'. Esso contiene due similitudini, di cui la seconda ancora una volta chiama in causa il vespaio e la corretta strategia per debellare una colonia di vespe (X. *HG* IV 2, 11-12):

ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ, ἔφη, ὦ ἄνδρες σύμμαχοι, ὅμοιον εἶναι τὸ τῶν Λακεδαιμονίων πρᾶγμα οἰόνπερ τὸ τῶν ποταμῶν. οἱ τε γὰρ ποταμοὶ πρὸς μὲν ταῖς πηγαῖς οὐ μεγάλοι εἰσὶν ἀλλ' εὐδιάβατοι, ὅσῳ δ' ἂν πορρωτέρω γίνωνται, ἐπεμβάλλοντες ἕτεροι ποταμοὶ ἰσχυρότερον αὐτῶν τὸ ῥεῦμα ποιούσι, καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι ὡσαύτως, ἔνθεν μὲν ἐξέρχονται, αὐτοὶ μόνον εἰσὶ, προϊόντες δὲ καὶ παραλαμβάνοντες τὰς πόλεις πλείους τε καὶ δυσμαχώτεροι γίνονται. ὀρώ δ' ἔγωγε, ἔφη, καὶ ὀπόσοι σφήκας ἐξαιρεῖν βούλονται, εἰ μὲν ἐκθέοντας τοὺς σφήκας πειρῶνται θηρᾶν, ὑπὸ πολλῶν τυπτομένους· εἰ δ' ἔτι ἔνδον ὄντων τὸ πῦρ προσφέρωσι, πάσχοντας μὲν οὐδέν, χειρουμένους δὲ τοὺς σφήκας.

A me pare, alleati, che gli Spartani siano come i fiumi: vicino alle sorgenti sono piccoli e facilmente guadabili, ma più se ne allontanano, più si fanno rapinosi, ingrossati come sono dalla corrente di altri fiumi. Lo stesso vale per gli Spartani, soli quando partono per una spedizione, ma via via che avanzano e ricevono rinforzi dalle città, diventano più numerosi e difficili a battersi. L'esperienza mi insegna, del resto, che se si vogliono eliminare le vespe cercando di prenderle in volo, si ricevono molte punture; se invece si bruciano mentre sono ancora dentro il loro nido, si vincono senza il minimo danno¹⁸³.

La somiglianza con il passo dell'*Erissia* è notevole. In particolare, la prima similitudine mostra una costruzione paragonabile a quella che impiega l'autore del nostro dialogo: l'ingresso dell'immagine è evocato in ambo i luoghi nel segno della δόξα (*Erx*. ἐμοὶ δοκοῦσιν – X. ἐμοὶ δοκεῖ); nell'*Erissia* sono i πάθη dei Siracusani ad essere chiamati in causa e non il πρᾶγμα, ma si noti l'eguale costruzione con οἰόνπερ. In ambo i testi poi la spiegazione del paragone è illustrata tramite due frasi parallele: prima l'illustrazione dell'immagine, introdotta in Senofonte con οἱ τε γὰρ, nell'*Erissia* con καὶ γὰρ, poi il ritorno alla realtà, il disvelamento del tratto comune, introdotto in Senofonte da καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι ὡσαύτως, nell'*Erissia* da un più ridondante οὕτως οὖν καὶ οἱ Συρακόσιοι. Simile infine la considerazione sulla possibilità dei nemici di divenire δυσμαχώτεροι (Senofonte) o ἄμαχοι / χαλεπώτατοι (*Erissia*)¹⁸⁴. Nella seconda similitudine il parallelismo stilistico è meno accentuato, ma il contenuto è lo stesso che si trova nel nostro dialogo: la necessità di ἐξαιρεῖν le vespe si scontra con l'impossibilità di sterminarle una per volta, il κατὰ σμικρὸν di Erasistrato, e trova una soluzione soltanto

¹⁸² Nessuno dei commenti all'*Erissia* lo cita, e non è elencato né in DAVIES, KATHIRITHAMBY 1986, né in BEAVIS 1988. L'unico a menzionarlo in relazione al τόπος delle vespe aggressive è WEBER 1908, 150-1.

¹⁸³ Traduzione da CEVA 1996, leggermente modificata.

¹⁸⁴ Per un'analisi dettagliata dell'articolazione sintattica della similitudine di Timolao si veda TENTORIO, POZZI 2004, 336-8.

nell'attacco al vespaio. Un attacco che nelle *Elleniche* non si legge: il τόπος non trova riscontro nel prosieguo del racconto e nella storia degli eventi¹⁸⁵.

È difficile stabilire un rapporto di dipendenza tra le due opere. Si dovrà pensare piuttosto che sullo sfondo si veda il riflesso di un τόπος comune, che trova peraltro riscontro nella tradizione paremiografica: per «stuzzicare un vespaio», espressione corrente in molte lingue, non sorprende un'origine antica. La forma è σφηκιὰν ἐρεθίζειν, σφηκιὰν κινεῖν, oppure σφηκιὰν ἐξεγείρειν, proverbi già citati da Pausania atticista¹⁸⁶ in Eustazio¹⁸⁷ e poi confluiti nelle raccolte bizantine¹⁸⁸. Ma oltre al motivo folklorico, tanto Senofonte quanto l'autore dell'*Erissia* trovano una tradizione consolidata che isola due tratti fondamentali da attribuire alle vespe, ira e resistenza agli assalti¹⁸⁹.

La similitudine ha un'ascendenza nobile, come già ha osservato Shorey¹⁹⁰, nella poesia di Omero, e viene impiegata due volte nell'*Iliade*. La prima occorrenza giunge nel libro XII, nel racconto dell'assalto al muro edificato dagli Achei di fronte alle navi. L'eroe Asio, scoraggiato dalla strenua resistenza di Polipete e Leonteo, sfoga la propria frustrazione invocando Zeus e paragonando i due Lapiti a vespe intente a difendere il loro nido (*Il.* XII 167-172):

οἱ δ', ὥς τε σφῆκες μέσον αἰόλοι ἠὲ μέλισσαι
οἰκία ποιήσονται ὀδῶ ἔπι παιπαλοέσση,
οὐδ' ἀπολείπουσιν κοῖλον δόμον, ἀλλὰ μένοντες
ἄνδρας θηρητῆρας ἀμύνονται περὶ τέκνων,
ὥς οἱ γ' οὐκ ἐθέλουσι πυλάων καὶ δὺ' ἔόντε
χάσασθαι πρὶν γ' ἠὲ κατακτάμεν ἠὲ ἀλῶναι.

Come vespe snodate nel mezzo o come api
si fanno la casa in luogo scosceso,
e la cava dimora non lasciano, ma resistendo
agli uomini che le cacciano, si battono per la prole,
così quelli, benché solo due, dalla porta non vogliono
ritirarsi prima d'uccidere o essere uccisi¹⁹¹.

Ma la similitudine contiene anche elementi di stranezza: se dietro l'espressione ἥρωας Ἀχαιοῦς (v. 165) si potrebbe pensare, come già faceva in antichità Aristonico di Alessandria, si celi l'intero esercito¹⁹², i versi successivi chiariscono che Asio si riferisce ai soli due Lapiti, i quali καὶ δὺ' ἔόντε si difendono come farebbe uno sciame. Che la similitudine sia qui usata in maniera

¹⁸⁵ Il proposito di invasione della Laconia espresso da Timolao è stato considerato anacronistico. Della similitudine scrive TUPLIN 1993, 66: «its cogency is actually spoiled, of course, by the absence of any means by which Sparta's enemies could wield a capacity for instant large-scale destruction comparable with the wasp-exterminator's use of fire against the nest»; l'intero discorso di Timolao è ritenuto gratuito sul piano storico (cfr. RIEDINGER 1991, 73 n. 4): l'intervento che il corinzio auspica anticipa nel racconto di Senofonte la strategia tebana di Epaminonda.

¹⁸⁶ Paus. σ 32 Erbse; forse da Lucillo Tarreo: cfr. ERBSE 1950, 54-56.

¹⁸⁷ Eust. 897, 56 (a *Il.* XII 170) e 1058, 50 (a *Il.* XVI 265).

¹⁸⁸ Macar. VII 94 (*CPG* II 213, 5), Apostol. XV 84b e Arsen. XLVII 22 (*CPG* I 649); cfr. TOSI 1991, 539, che menziona anche il latino *crabrones irritare* attestato da Plauto (*Amph.* 707). Diverso il caso di σφηκιὰν βλίπτειν, ancora una παροιμία (*Suda* σ 1732 Adler) usata da Aristofane (*Ly.* 475), ma che presuppone la associazione tra vespe e api, nonché l'atto, in partenza inutile, oltre che dannoso per le conseguenze, di cercare il miele nel vespaio; cfr. SOMMERSTEIN 1990, 177-8.

¹⁸⁹ Per una trattazione più esaustiva dell'immagine e delle sue origini mi permetto di rinviare a DONATO 2017, di cui offro qui una sintesi riorganizzata e rivista per il contesto del capitolo.

¹⁹⁰ SHOREY 1933, 665; cfr. ora anche DE SANCTIS 2016, 54 n. 3.

¹⁹¹ Traduzione di Giovanni Cerri in CERRI, GOSTOLI 1996.

¹⁹² πάντας κοινῶς καὶ οὐ τοὺς ἡγεμόνας μόνους ἥρωας καλεῖ (*Schol. in Il.* XII 165, p. 334 Erbse, forse un commento alla notazione πάντες di Aristarco: M 165 a, p. 326 van Thiel); della stessa opinione era LEAF 1900, 525: «the comparison to a swarm of wasps can only have been meant to apply, as the opening leads us to suppose, to the whole Greek army; it is with curious infelicity suddenly so turned as to portray two men only».

iperbolica, nello sfogo esasperato di Asio, e si addica ben più a una moltitudine, è chiaro dal secondo passo dell'*Iliade* in cui vengono evocate le vespe, nel libro XVI. I Mirmidoni, guidati da Patroclo, si scagliano contro i Troiani con una furia inarrestabile (*Il.* XVI 259-265):

αὐτίκα δὲ σφήκεσσιν ἑοικότες ἐξεχέοντο
 εἰνοδίους, οὓς παῖδες ἐριδμαίνωσιν ἔθοντες
 αἰεὶ κερτομέοντες ὁδῶ ἐπι οἰκί' ἔχοντας
 νηπίαχοι· ξυνὸν δὲ κακὸν πολέεσσι τιθεῖσι.
 τοὺς δ' εἴ περ παρά τις τε κιὼν ἄνθρωπος ὀδίτης
 κινήσει ἀέκων, οἳ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχοντες
 πρόσσω πᾶς πέτεται καὶ ἀμύνει οἴσι τέκεσσι.

Si sparpagliarono allora come vespe sulla strada,
 cui abbiano dato disturbo i ragazzi come al solito,
 sempre in vena di scherzi, a loro che hanno il nido sulla strada,
 incoscienti! Così fanno danno a molte persone.
 E anche se un passante, capitato per caso,
 le urta senza volere, con furia impetuosa
 ognuna vola all'assalto, a difesa della sua prole¹⁹³.

Se il fine che muove le vespe è in ambo i casi la difesa dell'*οἰκία* e della prole, le due immagini sono diverse e si adattano alla differenza della situazione: qui l'assalto di Patroclo, pur sempre una mossa difensiva per allontanare i Troiani dalle navi, ha forza dirompente ben diversa dal presidio del muro. Inoltre lo sciame, qui, ha un preciso referente nella moltitudine dei soldati Mirmidoni che seguono Patroclo e si riversano (*ἐξεχέοντο*) con *ἄλκιμον ἦτορ* sull'esercito nemico come vespe contro il passante che ne scuota per caso il nido. Il dettaglio dell'involontarietà (*ἀέκων*) si specchia nella sorpresa da parte dei Troiani di vedere comparire l'esercito di Achille, dopo una lunga assenza, e senza averne attaccato direttamente le navi¹⁹⁴. Più difficile da contestualizzare l'elemento per noi centrale, oltre alla strenua resistenza, ovvero la reazione irata al gesto dei ragazzi che stuzzicano le vespe. *ἐριδμαίνω*, il verbo di Omero, è forma poetica equivalente a *ἐρεθίζω*, che troviamo nell'*Erissia*. È questa la componente che spicca nel racconto di Erasistrato, in cui qualsiasi elemento di simpatia per il compito difensivo dello sciame è tagliato fuori.

È proprio l'attitudine bellicosa, che al minimo gesto suscita una resistenza incontenibile e inarrestabile, è quella che traghetta il motivo nella commedia: in particolare, ovviamente, si pensa alle *Vespe* di Aristofane, che dell'immagine fanno elemento centrale nell'idea comica, con il coro degli anziani giudici compagni di Filocleone¹⁹⁵. Già la prima descrizione dei *ξυνδικασταί* da parte di Filocleone porta con sé l'identificazione con i perniciosi insetti e con il pericolo cui va incontro chi li muova all'ira (vv. 223-227):

ἄλλ', ὦ πόνηρε, τὸ γένος ἦν τις ὀργίση
 τὸ τῶν γερόντων, ἔσθ' ὅμοιον σφηκιᾷ.
 ἔχουσι γὰρ καὶ κέντρον ἐκ τῆς ὀσφύος
 ὀξύτατον, ᾧ κεντοῦσι, καὶ κεκραγότες
 πηδῶσι καὶ βάλλουσιν ὥσπερ φέψαλοι.

¹⁹³ Traduzione di Giovanni Cerri in CERRI, GOSTOLI 1996.

¹⁹⁴ Cfr. JANKO 1992, 352. Per un'analisi della similitudine del libro XVI si veda ora BRÜGGER 2017, 118-22.

¹⁹⁵ L'importanza della commedia di Aristofane per la fissazione del *τόπος* è ben sottolineata da DAVIES, KATHIRITHAMBY 1986, 76; cfr. anche BEAVIS 1988, 193 e CONTI BIZZARRO 2009, 10-12.

Ma, disgraziato, la schiatta dei vecchi, se la provochi, è come un nido di vespe: dal groppone gli vien fuori un pungiglione acutissimo con cui pungono; e gridano, saltano, colpiscono, quasi fossero scintille¹⁹⁶.

Se il riferimento al pungiglione è un'aggiunta che porta la commedia, la presentazione dei giudici-vespe insiste sul motivo della reazione irata con un lessico simile a quello che troviamo nel nostro *Erissia*, somiglianza che resiste a un confronto puntuale: ἦν τις ὀργίση di fronte a ἐάν τις ἐρεθίζων ὀργίση, il γένος dei vecchi ὅμοιον σφηκιᾶ di fronte ai Siracusani che nutrono sentimenti οἰόνπερ οἱ σφήκες¹⁹⁷. Com'è noto, la similitudine nella commedia prende vita: se al primo ingresso le sembianze del coro sono pienamente umane, presto, all'assalto, gli anziani giudici tolgono il mantello mostrando il loro carattere bestiale; nel presentarsi quali vespe, significativamente, i coreuti riaffermano per sé gli attributi che Bdelicleone ha anticipato, rivendicando l'ira – ἐκείνην τὴν χολήν, in ἐκείνην il segno del τόπος¹⁹⁸ – con la quale reagiscono a chi ἡμῶν ὀργίση τὴν σφηκιάν (vv. 404-405), un motivo che ritorna nella minaccia diretta a Santia, al v. 426: ὡς ἂν εὖ εἰδῆ τὸ λοιπὸν σμῆνος οἶον ὄργισεν («saprà bene d'ora in poi quale sciame di vespe ha provocato»). Ma è soprattutto nella prima parabasi del dramma che l'immagine acquista per noi particolare interesse, ricondotta all'ambito bellico, nell'*epirrhema*, a descrivere l'invasione persiana dell'Attica (vv. 1078-1080):

ἦνίκ' ἦλθ' ὁ βάρβαρος,
τῷ καπνῷ τύφων ἅπασαν τὴν πόλιν καὶ πυρπολῶν,
ἐξελεῖν ἡμῶν μενοινῶν πρὸς βίαν τάνθρηνα.

Quando il barbaro venne ad affumicare ed incendiare tutta la nostra città, bramando di distruggere con la violenza i nostri vespai¹⁹⁹.

In questi versi l'intera πόλις, Atene, è rappresentata, complice un gioco di assonanza²⁰⁰, dagli ἀνθρήνια che il barbaro vuole annientare (ἐξελεῖν), soffocandoli con fuoco e fumo²⁰¹, un'identificazione che prefigura le parole di Erasistrato, con il tentativo, ancora non destinato al successo, di πανοικὶ ἐξαιρεῖν il vespaio Siracusa.

Ancora, nell'*antepirrhema*, con felice rapporto di responsione nei contenuti, il coro torna a descrivere la propria natura vespigna (vv. 1102-1105):

πολλαχῆ²⁰² σκοποῦντες ἡμᾶς εἰς ἅπανθ' εὐρήσετε
τοὺς τρόπους καὶ τὴν δίαιταν σφηξίν ἐμφερεστάτους.
πρῶτα μὲν γὰρ οὐδὲν ἡμῶν ζῶον ἡρεθισμένον
μᾶλλον ὀξύθυμόν ἐστιν οὐδὲ δυσκολώτερον.

¹⁹⁶ Traduzione da MASTROMARCO 1983.

¹⁹⁷ Unici a segnalare la ripresa nell'*Erissia* TAILLARDAT 1965, 210 n. 3 e ora BILES, OLSON 2015, 158.

¹⁹⁸ Cfr. BILES, OLSON 2015, 217: «to stir up our well-known bile».

¹⁹⁹ Traduzione da MASTROMARCO 1983.

²⁰⁰ Cfr. ROGERS 1916², 165; qui il gioco sacrifica la precisione lessicale, dal momento che l'ἀνθρήνιον sarebbe il nido non delle vespe ma dei calabroni (ἀνθρήναι), come nota già MACDOWELL 1971, 271. Sulla distinzione tra σφήκες e ἀνθρήναι cfr. DAVIES, KATHIRITHAMBY 1986, 79-80 e BEAVIS 1988, 187-8; su ἀνθρήναι e ἀνθρήνια in Aristofane cfr. CONTI BIZZARRO 2009, 203-5.

²⁰¹ È proprio attraverso l'immagine del fumo, già menzionato da Aristofane come arma efficace per debellare le vespe (vv. 456-460), che è reso possibile l'accostamento tra invasione di Atene e attacco al vespaio: cfr. BILES, OLSON 2015, 403.

²⁰² πολλαχῆ è la lezione del *POxy* LXVI 4513 [MP³ 155.01 = *LDAB* 7174] contro l'inferiore πολλαχοῦ dei manoscritti: cfr. BILES, OLSON 2015, 409-10.

Se ci osserverete attentamente, vi accorgete che, sotto tutti gli aspetti, rassomigliamo moltissimo alle vespe, nel carattere e nel modo di vivere. In primo luogo, nessun animale, quando sia stuzzicato, è più irascibile e più intrattabile di noi²⁰³.

Torna anche qui l'elemento della facilità all'ὄργη del vespaio quando stuzzicato (ἡρεθισμένον), che spicca nella similitudine evocata nell'*Erissia*. Nei versi successivi, l'immagine della città-vespaio è rappresentata con più vigore: le parole dei giudici descrivono il raggruppamento degli sciami, presso l'Areopago, il tribunale degli Undici o l'Odeon (vv. 1107-1109), l'andirivieni fittissimo ὥσπερ οἱ σκόληκες ἐν τοῖς κυττάροις (v. 1111). L'immagine stravolge la rappresentazione positiva del gruppo sociale quale alveare, il cui τόπος si intravede nell'antichità²⁰⁴, ed è articolata da Aristofane con grande attenzione: il vespaio vive nei versi della parabasi una vita pulsante, nel quotidiano impegno dei δικασταί-vespe. Il quadro delle *Vespe* è quindi caratterizzato da due tratti fondamentali: all'interno della πόλις il laborioso e incessante sciamare dei cittadini, verso l'esterno la prontezza all'ira e la resistenza agli assalti: in questa descrizione di città-vespaio si ricompone, quindi, il quadro che, già latente in Omero, è disteso nel λόγος di Erasistrato e nel λόγος di Timolao.

Il λόγος di Erasistrato nell'*Erissia*, quindi, come già il λόγος di Timolao in Senofonte, si pone in un rapporto di continuità con la memoria poetica alle sue spalle. Erasistrato se ne serve per adornare di κάλλος un discorso che di per sé καλός non è, un discorso che prelude alla tragedia di Atene, con l'ombra inquietante della spedizione in Sicilia. Nella costruzione della battuta di Erasistrato, l'autore dell'*Erissia* recupera un'immagine dal bagaglio della tradizione letteraria che precede: oltre Platone, anzi, attraverso Platone, si riappropria di un τόπος fertile nell'*epos*, fertile nella commedia. Nell'*Erissia* torna quindi a operare la vivace dinamica della contaminazione con i generi letterari della tradizione, una dinamica che già si trova nei dialoghi autentici. Non sorprende che questa contaminazione, vista la tematica che affronta, con la profezia *post eventum* della disfatta siciliana, coinvolga il genere storiografico: il tentativo di trovare uno spazio per Erasistrato nelle vicende narrate dagli storici della guerra peloponnesiaca, su tutti Tucidide, è infatti evidente.

IV.3.b.β *La missione di Erasistrato*

Se il ritorno di Erasistrato ha come principale funzione l'introduzione del tema del rapporto tra πλουτεῖν e ἀρετή, esso garantisce tuttavia anche la fissazione di una cronologia fittizia per la conversazione: come nel *Carmide* la menzione della sanguinosa battaglia a Potidea fissa il dialogo sulla σωφροσύνη nella primavera del 429 a.C.²⁰⁵, così la menzione di Erasistrato e del suo arrivo dalla Sicilia vuole collocare il dialogo sul πλοῦτος perlomeno in un arco cronologico, se non in un anno, ben definito.

A un preciso orizzonte storico sembra rinviare il contenuto del λόγος di Erasistrato, con la descrizione delle vicende siceliote: abbiamo potuto già accennare come in esso sia chiara la proiezione verso l'evento chiave delle vicende ateniesi sull'isola, la grande spedizione militare del 415, culminata nella disastrosa sconfitta, una ferita da cui Atene non saprà riprendersi. Nelle parole che l'autore sceglie per Erasistrato l'allusione alla catastrofica impresa è chiaro (392c2-4):

εἰ μή τις ἔργον ποιησάμενος σφόδρα μεγάλῳ στόλῳ ἤξει ἐκεῖσε, οὐκ ἔστιν ὅπως ἐκείνη ἡ πόλις ἔσται ποτὲ ἡμῖν ὑποχειρία.

²⁰³ Traduzione da MASTROMARCO 1983.

²⁰⁴ Essa è impiegata per esempio da Senofonte per l'οἶκος; cfr. ROSCALLA 2003, 45-51. Sulle api come modello socio-politico da Aristotele all'età imperiale si vedano anche ROSCALLA 1998 e 2002.

²⁰⁵ NAILS 2002, 311-2.

Nella battuta riconosciamo un intreccio deliberato con il testo del sesto libro di Tucidide. Alla presunzione di Erasistrato, che cerca per la missione contro Siracusa uno σφόδρα μέγας στόλος, ‘risponde’ infatti, nella cronologia fittizia delle vicende del dialogo, il discorso di Ermocrate ai Siracusani, in cui la prospettiva di un μέγας στόλος è evocata ma non temuta, anzi considerata un vantaggio per il richiamo che il pericolo eserciterà presso gli alleati (Thuc. VI 33, 4: οὐθ’ ὅτι μεγάλῳ στόλῳ ἐπέρχονται, ἀνωφελές): i μεγάλοι στόλοι, Ermocrate prosegue, difficilmente ottengono successo in terre molto lontane dalla patria (33, 5). La vittoria contro un così grande esercito sarà pertanto un κάλλιστον ἔργον (33, 4), un’impresa la cui gloria non è inferiore, in prospettiva, a quella cui aspira, per Atene, Erasistrato.

In più, la battuta stessa di Erasistrato, che manifesta la necessità della grande spedizione, sembra per alcuni dettagli modellata sul primo discorso di Nicia in ἐκκλησία (Thuc. VI 9-14): la somiglianza risalta nel contrasto, forse deliberato, tra il rifiuto di una strategia che si fonda sulle piccole schermaglie, manifestata nell’*Erissia* (κατὰ μικρόν: 392b8; ὑπὸ τῶν μικρῶν τούτων: 392c4-5), e la proposta di Nicia di una presenza sporadica nell’isola, improntata alla partenza dopo poco, δι’ ὀλίγου (VI 11, 4):

ἡμᾶς δ’ ἂν οἱ ἐκεῖ Ἕλληνες μάλιστα μὲν ἐκπεπληγμένοι εἶεν εἰ μὴ ἀφικοίμεθα, ἔπειτα δὲ καὶ εἰ δεῖξαντες τὴν δύναμιν δι’ ὀλίγου ἀπέλθοιμεν.

I Greci di laggiù avrebbero paura di noi soprattutto se non vi andassimo, o, alternativamente, se ripartissimo dopo aver fatto mostra del potere per breve tempo²⁰⁶.

In più, la difficoltà di un dominio sicuro sui sicelioti, difficoltà che per Erasistrato è dovuta alla mancanza di un impegno militare coeso, viene affermata da Nicia come condizione inevitabile a causa della distanza e del numero dei popoli presenti sull’isola (VI 11, 1).

Non più nel segno del contrasto, ma della vicinanza, è invece il parallelo che si può istituire con il secondo discorso di Nicia, che tenta di dissuadere gli Ateniesi evocando la smisurata παρασκευή necessaria: richiami verbali precisi mancano, ma è assai probabile che l’autore dell’*Erissia* lo tenesse bene in mente, in ispecie per quanto riguarda la necessaria tempestività dell’azione (VI 23, 2: si combatte contro nemici οὐς πρέπει τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἢ ἂν κατάσχωσιν εὐθὺς κρατεῖν τῆς γῆς). Un altro parallelo significativo, che mostra come l’autore abbia fatto uso del sesto libro di Tucidide, è nel discorso reggino di Lamaco, riportato dallo storico in forma indiretta (VI 49). Anche qui, come nella nostra immagine dell’assalto al vespaio, si sottolinea la necessità di un assalto repentino, sfruttando l’effetto sorpresa (49, 2):

τὸ γὰρ πρῶτον πᾶν στράτευμα δεινότατον εἶναι· ἦν δὲ χρονίση πρὶν ἐς ὄψιν ἐλθεῖν, τῇ γνώμῃ ἀναθαρσοῦντας ἀνθρώπους καὶ τῇ ὄψει καταφρονεῖν μᾶλλον. αἰφνίδιοι δὲ ἦν προσπέσωσιν, ἕως ἔτι περιδεεῖς προσδέχονται, μάλιστ’ ἂν σφεῖς περιγενέσθαι καὶ κατὰ πάντα ἂν αὐτοὺς ἐκφοβῆσαι,

Giacché all’inizio ogni esercito è assai terribile, ma se indugia prima di farsi vedere, gli uomini, fattisi coraggio al pensarvi e al vederlo, lo disprezzano. Se invece fossero piombati di sorpresa, mentre i nemici stavano ancora ad aspettare timorosi, più facilmente avrebbero avuto la meglio e da ogni punto di vista li avrebbero atterriti²⁰⁷.

La ricerca di un modello nei discorsi del sesto libro e l’allusione evidente alla spedizione del 415 non ci sembrano tuttavia prove sufficienti per addossare la cronologia del dialogo alla data

²⁰⁶ Traduzione di Franco Ferrari in FERRARI, DAVERIO ROCCHI 1985.

²⁰⁷ Traduzione di Franco Ferrari in FERRARI, DAVERIO ROCCHI 1985, leggermente modificata.

della grande impresa, ipotesi tuttavia percorsa da una buona parte della critica²⁰⁸. Contro una collocazione del viaggio immaginato dall'autore all'interno dei preparativi della guerra contro Selinunte possono giocare anzi alcuni indizi non trascurabili. Il primo e il più rilevante è nella scelta di Erasistrato quale voce del racconto sulla Sicilia. L'autore offre per il personaggio una serie di informazioni dettagliate: di lui si menziona infatti sia lo zio, Feace, che il nonno, Erasistrato (392a3-4). Il ricorso nella presentazione al nome dello zio e al papponimico, un *unicum*, per quanto a noi noto, nei dialoghi socratici²⁰⁹, manifesta il chiaro desiderio di inquadrare il personaggio in una precisa linea genealogica, di denotarlo con una precisione che non permetta al lettore di sbagliare.

Il Feace cui si fa qui riferimento è un personaggio di primo piano nella storia ateniese del v sec. a.C.²¹⁰. Ancora Tucidide (v 4-5) lo descrive a capo di una missione diplomatica in Sicilia nel 422/1 a.C., con il fine di raccogliere alleati in vista di una spedizione contro Siracusa: il progetto sfumò, venuto a mancare ad Atene l'appoggio delle πόλεις siceliote escluse Gela e Camarina, e Feace dovette tornare in patria, non prima di aver visitato la costa italica e aver stretto un legame di amicizia con Locri (v 5, 2). Connettere Erasistrato, appena tornato dalla Sicilia, a Feace, significa quindi tentare di trovare uno spazio per la vicenda del personaggio ai margini del resoconto di Tucidide. Ma ci si può spingere oltre: la missione da cui Erasistrato fa ritorno potrebbe essere proprio quella guidata dallo zio Feace. La presenza di Erasistrato e la menzione di Feace sarebbero quindi un modo di datare la conversazione sul πλουτεῖν con una certa precisione proprio all'anno 422/1 a.C., alla conclusione di un viaggio deludente per i suoi risultati, un episodio che certo può celarsi dietro l'osservazione seccata del personaggio riguardo alla scarsa incisività delle operazioni ateniesi sull'isola (ὑπὸ τῶν συμικρῶν τούτων: 392c4-5). La giovane età di Erasistrato, che si fonda su un calcolo piuttosto speculativo²¹¹, non è un ostacolo insormontabile: si può pensare che l'autore, come già spesso Platone, si sia concesso la libertà di un (peraltro lieve) anacronismo; inoltre, come potremo presto notare²¹², il personaggio è caratterizzato con tratti che già nei dialoghi autentici distinguono gli interlocutori più giovani di Socrate. In più, la spedizione del μέγας στόλος non è evocata da Erasistrato come prospettiva plausibile per un prossimo futuro, ma piuttosto quale *desideratum* per cui l'iniziativa ateniese non si è ancora purtroppo decisa. Se bisogna pensare ad una data precisa, il 422 è quindi più adatto del 415.

Un'alternativa, certo più prudente, è ritenere che l'autore voglia collocare il dialogo in una cornice temporale più sfumata: dopo il 422 e prima del 415²¹³. Questo non esclude, tuttavia, che la presenza di Erasistrato in Sicilia sia immaginata dall'autore all'interno di un contesto diplomatico. Chi pensa a un viaggio di interesse privato²¹⁴ è mosso principalmente dal riscontro

²⁰⁸ Così e.g. SHOREY 1933, 664; GIACCHERO 1973, 10-15; NAILS 2002, 141; ARONADIO 2008, 339, n. 5 e 340, n. 6.

²⁰⁹ Ben altro ruolo hanno precisazioni 'genealogiche' più approfondite quali la presentazione dell'ascendenza di Carmide nel *Carmide* e di Crizia nel *Crizia*, personaggi legati alla famiglia dell'autore, cfr. TULLI 1994.

²¹⁰ Per un profilo e una raccolta delle testimonianze sul personaggio si veda PICCIRILLI 1995. Sulla possibilità che Feace sia l'autore dell'orazione *Contro Alcibiade* trasmessa insieme ai discorsi di Andocide, si vedano GAZZANO 1999, xx-xxii e NAILS 2002, 230, che ritiene tuttavia l'opera «a logographic exercise written some time later»; sul discorso *Contro Alcibiade* si veda anche *supra* pp. 29-30.

²¹¹ PICCIRILLI 1995, 14-6.

²¹² Cfr. *infra* pp. 167-70.

²¹³ Si veda ad esempio la vaghezza di SOUILHÉ 1930, 80 («l'époque supposée du dialogue est probablement celle qui précéda la grande expédition contre les Siciliens»), di MAYHEW 2011, 223 («the dramatic date would have to be before – but not long before – the Sicilian Expedition»), di FRITZ 2016, 97 («this [*scil.* il discorso di Erasistrato] suggests a date before the invasion but quite close to it»). EICHHOLZ 1935, 130 n. 6, ancora più prudentemente fissa il *terminus post quem* al 427 a.C., anno delle imprese di Lachete e Careade in Sicilia (Thuc. III 86), seguito poi da GARTMANN 1949, 59 e da ERLER 2007, 331. Ma così il ventaglio sembra eccessivamente ampio e una data anteriore al 422 è poco probabile per l'età di Erasistrato.

²¹⁴ Per primo SCHROHL 1901, 9-10, poi seguito da LAURENTI 1969, 7-9; cfr. anche ARONADIO 2008, 339 n. 5, che tuttavia non si sbilancia e limita a riportare gli argomenti di Laurenti.

del fatto che non sono attestate spedizioni diplomatiche in Sicilia nell'imminenza del 415, esclusa la visita degli ambasciatori a Segesta avvenuta nel 416; ma di Segesta e dei Segestani nell'*Erissia* non si fa menzione, e il fulcro dell'interesse è Siracusa. Questo scrupolo storico, se ha ragione di esistere, si potrebbe tuttavia risolvere innalzando la cronologia al 422; gli altri dati presentati per sostenere una natura privata del viaggio sono altrettanto deboli. L'idea assai bizzarra di Laurenti²¹⁵, che sostiene dietro ὡς μὲν ἔμοι δοκεῖ (392c7) si celi un'imperfetta conoscenza della legazione siracusana ad Atene e un affidamento alla δόξα dei più, non tiene conto del fatto che qui ὡς μὲν ἔμοι δοκεῖ non è riferito a πεπόμφασι ὡς ἡμᾶς πρέσβεις che precede, ma a ciò che immediatamente segue: βουλόμενοί τι ἐξαπατήσαι τὴν πόλιν (392c7-d1). L'opinione del diffidente Erasistrato riguarda il fine proditorio dell'ambasceria e non è segno di ignoranza relativo al suo invio, tanto più che la descrizione del notevole siracusano che darà lo spunto alla ricerca sul πλουτεῖν mostra al contrario una conoscenza piuttosto precisa del personaggio e della sua reputazione nel contesto siceliota e italiota. Un'altra supposta prova della natura informale del viaggio di Erasistrato è costituita dalla notizia del percorso a piedi da Megara²¹⁶, un dato che in effetti risulta problematico e sul quale sarà il caso di soffermarsi più attentamente.

Per invitare gli altri membri della comitiva ad accomodarsi, Erasistrato racconta infatti che proprio il giorno prima (χθές) si è stancato βαδίσας Μεγαρόθεν, e che quindi preferirebbe iniziare il suo racconto da seduto. Dal punto di vista squisitamente letterario, la movenza ricalca numerose situazioni simili descritte negli *incipit* dei dialoghi di Platone, dove il gesto del καθίζεσθαι prelude regolarmente al vero principio del διαλέγεσθαι²¹⁷. Il tragitto che Erasistrato descrive è tuttavia alquanto bislacco: per quale motivo si sarebbe dovuto recare a Megara? Si deve immaginare che vi abbia fatto tappa durante il viaggio di ritorno dalla Sicilia, oppure si tratterebbe di una visita successiva? E in ogni caso, per quale ragione citare questo dettaglio? Il primo tentativo di risposta, che la critica ha già in parte messo sul tavolo, si fonda ancora una volta sul modello di Platone e sulla galassia dei λόγοι Σωκρατικοί. La stanchezza di Erasistrato, certo verosimile vista la distanza percorsa (circa una quarantina di chilometri), trova un vicino parallelo nella stanchezza di Euclide e Terpsione nel proemio del *Teeteto*, condizione che, insieme alla σχολή offre una cornice plausibile per la lettura del dialogo-βιβλίον, il *Teeteto*, appunto (143a7-b3):

TE. ἀλλὰ τί κωλύει νῦν ἡμᾶς διελθεῖν; πάντως ἔγωγε καὶ ἀναπαύσασθαι δέομαι ὡς ἐξ ἄγροῦ ἦκων.

EY. ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς μέχρι Ἐρινοῦ Θεαίτητον προύπεμψα, ὥστε οὐκ ἂν ἀηδῶς ἀναπαυοίμην. ἀλλ' ἴωμεν, καὶ ἡμῖν ἅμα ἀναπαυόμενοις ὁ παῖς ἀναγνώσεται.

TERPSIONE Ma cosa ci impedisce di esporre ora il racconto? Tanto più che io ho proprio bisogno di riposarmi, perché vengo dalla campagna.

EUCLIDE Anche io, che ho accompagnato Teeteto fino a Erineo, non vedrei male la prospettiva di riposarmi. Dunque, andiamo, e mentre noi ci prendiamo una pausa il ragazzo leggerà il resto²¹⁸.

La stanchezza di Euclide e Terpsione è, come quella di Erasistrato, dovuta a un percorso a piedi più o meno lungo: in particolare quello di Euclide, da Megara a Erineo e ritorno, si estende per

²¹⁵ LAURENTI 1969, 8.

²¹⁶ Cfr. SCHROHL 1901, 9; GARTMANN 1949, 57 n. 3; LAURENTI 1969, 8; non è tuttavia perspicuo il motivo per cui i tre studiosi chiamino in causa, quale prova di un viaggio privato per Erasistrato, la notizia tucididea secondo cui l'ambasceria condotta da Feace nel 422 era costituita da due navi (Thuc. v 4, 1; Laurenti peraltro fa confusione e parla della spedizione del 416 a Segesta): del viaggio narrato nell'*Erissia* non si offrono dettagli per quanto riguarda l'equipaggiamento e non si può certo pensare che Erasistrato fosse tornato da Siracusa per via di terra!

²¹⁷ Cfr. comm. a 392b3.

²¹⁸ Traduzione da FERRARI 2011.

circa trenta chilometri²¹⁹; la collocazione a Megara dello scambio nella cornice del *Teeteto* potrebbe aver spinto l'autore dell'*Erissia* a immaginare una passeggiata di analoga lunghezza, certo tale da rendere verosimile la necessità di una sosta, proprio a partire dalla città di Euclide. Una concorrenza per la scelta può aver esercitato il modello del *Fedro*, in cui il percorso a piedi da Atene alle mura di Megara è evocato da Socrate quale esempio estremo della spinta che l'amore per i λόγοι dà ai suoi piedi (227d2-5):

ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν βαδίζων ποιῆ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίης, οὐ μὴ σου ἀπολειφθῶ.

E io tanto desidero ascoltare che non ti lascerei neppure se tu facessi la tua passeggiata fino alle mura di Megara e ritorno, seguendo le prescrizioni di Erodico²²⁰.

Quella che Socrate evoca è un'impresa ginnica certo salutare per Erodico di Selimbria – un medico 'estremista' connotato in maniera negativa da Platone per aver esagerato il ruolo della γυμναστική nella terapia²²¹ – ma di lunghezza paradossale per una passeggiata fuori porta; tuttavia, l'autore dell'*Erissia* può aver trovato anche in queste pagine un esempio plausibile di percorso a piedi in grado di generare stanchezza. Nel tragitto di Erasistrato si realizzerebbe quindi una contaminazione di motivi operata in dialogo con il *Teeteto* e con il *Fedro*, ma forse anche con altri λόγοι per noi perduti. Il tragitto da e per Megara sembra infatti assumere nella letteratura socratica un valore topico che in parte ormai ci sfugge: va ricordato in particolare il celebre aneddoto riportato da Aulo Gellio (*Noct. Att.* VII 10, 1-4) sulla frequentazione di Socrate da parte di Euclide (*SSR* II A 2), fonte il filosofo platonico di età imperiale Tauro (7 T Gioè = T 8 Petrucci = T 8 Lakmann): Euclide, per potersi recare ad ascoltare Socrate, era costretto a viaggiare di notte e travestito da donna, così da sfuggire al decreto che prescriveva la condanna a morte per i cittadini megaresi sorpresi ad Atene²²². L'aneddoto è probabilmente più antico di Tauro e non è da escludere derivi dal repertorio di τόποι dei λόγοι Σωρατικοί, come suggerisce la tradizione parallela su Antistene, che ogni giorno, ancora per Socrate, saliva dal Pireo (D.L. VI 2, rr. 18-20 Dorandi = *SSR* V A 12)²²³. Certo il ruolo di Megara era stato importante per i socratici dopo il 399, quando la condanna di Socrate aveva messo in pericolo i suoi discepoli, che in parte si erano rifugiati proprio presso Euclide: tra loro, lo stesso Platone (Hermod. F1 IP² = D.L. II 106, rr. 7-9 Dorandi = *SSR* II A 5); non è da escludere che questo fatto abbia influenzato la presenza del motivo nella letteratura socratica antica. Altrove, la critica ha tentato di riconoscere nella menzione del toponimo un riferimento alle dottrine o all'orientamento della cosiddetta 'scuola' megarica²²⁴: a questa lettura spingerebbe la presenza, nell'*Erissia*, di sezioni dialettiche fortemente improntate all'eristica²²⁵, ma il rischio della sovrainterpretazione è

²¹⁹ Per questo NAILS 2002, 274, considera «almost humour» la dichiarazione di stanchezza di Terpsione, che è giunto semplicemente ἐξ ἀγροῦ, ma Platone non ci dà in verità alcuna indicazione sull'ubicazione delle terre del personaggio.

²²⁰ Traduzione da BONAZZI 2011.

²²¹ Si veda in particolare *R.* III 406a5-b2; il profilo di Erodico è per noi difficile da ricostruire, soprattutto a causa della confusione con altri medici omonimi: sul problema si veda ora MANETTI 2005.

²²² L'allusione è probabilmente al decreto di Carino (432/1 a.C.); per un'analisi approfondita del frammento di Tauro, che prende di mira maestri e discepoli del suo tempo evocando l'avventuroso entusiasmo di Euclide, si veda il commento di LAKMANN 1995, 58-68.

²²³ Una rassegna più completa di aneddoti simili si può trovare in GIOÈ 2002, 299-300; a buon titolo GIGON 1946, 12, colloca la storia su Euclide tra le antiche rappresentazioni della «Berufung zur Philosophie».

²²⁴ È il caso ad esempio della menzione del tragitto in Aristotele, in un argomento paradossale contro chi non accetta il principio di non-contraddizione (*Metaph* Γ 1008b14-15): διὰ τί γὰρ βαδίξει Μέγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίσειν δεῖν; Qui però, per supportare l'ipotesi si possono addurre il riferimento diretto ai Μεγαρικοί nel libro Θ (1046b29-32) e la probabile memoria del *Teeteto* nell'immagine successiva della caduta nel pozzo (Γ 1008b15-17), cfr. CORRADI 2012, 102-10.

²²⁵ Cfr. *supra* pp. 101-22.

sempre dietro l'angolo e non è improbabile che l'immagine del tragitto Atene-Megara avesse ormai assunto una sorta di investitura proverbiale. Queste considerazioni, se fanno risaltare il contatto dell'autore con i proemi del *Teeteto* e del *Fedro* e in generale con la geografia dei dialoghi socratici, non riescono tuttavia a dissipare fino in fondo la nebbia che circonda la menzione della città nel caso specifico di un viaggio di ritorno ad Atene dalla Sicilia, tanto più in un periodo in cui le relazioni tra le due πόλεις dovevano essere ancora piuttosto tese²²⁶.

Lo scolio, involontariamente, ci può forse mettere sulla giusta strada. Involontariamente, perché mostra il segno di una confusione: l'associazione di Megara al viaggio in Sicilia spinge lo scoliaste a immaginare che qui non si parli della città sull'Istmo, bensì dell'omonima colonia siceliota (*Schol. in Erx.* 392b, p. 407 Greene):

Μέγαρα πόλις περὶ τὸν Ἴσθμόν, ἀνὰ μέσον Πελοποννήσου καὶ τῆς Ἀττικῆς καὶ Βοιωτίας, καὶ πόλις ὁμώνυμος ταύτῃ ἐν Σικελίᾳ, περὶ ἧς νῦν φησι.

Rispetto allo scolio consimile a *Repubblica* 368a (p. 203 Greene), che menziona solo la Megara greca, qui la notizia geografica è ampliata con la citazione della πόλις ὁμώνυμος, ossia Megara Iblea, e con l'osservazione che in questo passo dell'*Erissia* l'autore sta parlando di quest'ultima. L'idea che la Megara da cui Erasistrato è giunto a piedi sia quella siceliota è una patente assurdità e certo è il segnale di un imbarazzo del commentatore, che non sa conciliare la notizia sul viaggio in Sicilia con la passeggiata dall'Istmo. Una simile confusione non era implausibile già in antichità: il caso più eclatante è certo quello che coinvolge la patria del poeta Tirteo, detto da Platone concittadino τῶν ἐν Σικελίᾳ Μεγαρέων (*Lg.* 1630a4); contro l'indicazione di Platone si scagliava già Didimo, che riteneva Teognide originario di Megara Nisea, e accusava Platone di παριστορεῖν (Did. pp. 388-389 Schmidt = *Schol. in Pl. Lg.* 630a, pp. 301-302 Greene). La critica oggi tende a prestare fede alla tradizione 'didimea', mostrando inusitata simpatia verso la soluzione di compromesso ancora attestata nello scolio alle *Leggi* come ἱστορία già circolante in antico²²⁷, secondo cui Teognide sarebbe nato a Megara Nisea, ma in un secondo momento si sarebbe recato a Megara Iblea, divenendone cittadino: τί δὲ ἐκόλυεν αὐτὸν ἐκ ταύτης μὲν εἶναι τῆς Μεγαρίδος, ἀπελθόντα δὲ εἰς Σικελίαν, ὡς ἱστορία ἔχει, γενέσθαι νόμῳ Μεγαρέα ἐκεῖ. Ora, a prescindere dalla questione specifica, per cui non è plausibile in questa sede un riesame²²⁸, la curiosa ἀμφιβολία sul poeta ci testimonia un caso piuttosto antico di confusione tra le due città, che colloca il nostro scolio all'interno di una tradizione di scivoloni sulle due Megara.

Ci si potrebbe spingere oltre e chiedersi se l'autore dell'*Erissia* non sia a sua volta vittima dello stesso errore. Fondamento di questa ipotesi è ancora un passo del sesto libro di Tucidide, nel discorso di Lamaco, una pagina che probabilmente – come abbiamo mostrato poco sopra – il nostro scrittore conosce. La strategia di Lamaco, oltre a contare sull'effetto sorpresa di un attacco repentino, punta su altri provvedimenti più precisi, tra cui il progetto di creare uno scalo per le navi ateniesi, un ναύσταθμον, a Megara Iblea (49, 4):

ναύσταθμον δὲ ἐπαναχωρήσαντας καὶ ἐφορμηθέντας Μέγαρα ἔφη χρῆναι ποιεῖσθαι, ἃ ἦν ἐρῆμα, ἀπέχοντα Συρακουσῶν οὔτε πλοῦν πολλὸν οὔτε ὁδόν.

²²⁶ I rapporti fra Atene e Megara negli anni '20 del quinto secolo erano stati alquanto turbolenti: il 424 era stato l'anno della στάσις cittadina, che si era risolta sostanzialmente in una sconfitta dell'elemento democratico e filoateniese (Thuc. IV 66-74); nel 423 la tregua di un anno stretta fra le parti (Thuc. IV 117) contribuì ad una lieve distensione, ma le condizioni umilianti imposte alla città dalla pace 'di Nicia' del 421 riaccesero l'ostilità anche in assenza di una vera e propria attività militare, che riprese comunque pochi anni dopo, nel 418 (Thuc. V 58-60); cfr. LEGON 1981, 228-56.

²²⁷ La versione è quella preferita dall'autore dello scolio, che secondo METTAUER 1880, 29, sarebbe da attribuire a Proclo; ma l'associazione è interamente speculativa (cfr. CUFALO 2007, xix). Questa storia, come si intuisce dalla testimonianza di Arpocrasione (θ 6 Keaney), sembrerebbe fondarsi sull'interpretazione di Thgn. I 783 W²: ἦλθον μὲν γὰρ ἔγωγε καὶ εἰς Σικελίην ποτε γαῖαν.

²²⁸ Per uno *status quaestionis* si veda ora SELLE 2008, 27-36, con bibliografia.

Dopo essersi ritirati ed essersi diretti verso Megara, bisognava fare di quella città uno scalo, giacché era deserta e non distava da Siracusa un gran tratto né per mare né per terra²²⁹.

È troppo pensare che il nostro autore, leggendo magari di fretta il passo di Tucidide e trovandovi il nome di Megara quale ναύσταθμον ateniese, abbia fatto confusione e si sia servito di questo dettaglio, ossia l'associazione tra Megara e uno scalo, per collocare nell'*Erissia* il motivo della passeggiata Megara-Atene, già fiorito nella tradizione dei dialoghi socratici, in particolare nel Platone del *Fedro*? Si tratterebbe di un'inversione dello sbaglio più tipico, in cui cade lo scolio.

Tuttavia, a prescindere dal problema costituito da Megara, che può essere ricondotto alla contaminazione tra *Fedro* e *Teeteto*, ci sembra di poter con ragionevolezza concludere che per il viaggio di Erasistrato l'autore costruisce un'ambientazione storica plausibile, con la probabile intenzione di connotarlo quale missione diplomatica: verso questa direzione spinge innanzitutto la scelta del personaggio, dovuta al suo legame con Feace. La grande spedizione del 415 sembra ancora lontana dalla realizzazione, quindi se dobbiamo collocare la missione di Erasistrato all'interno del racconto di Tucidide dovremo propendere per il 422, e per un Erasistrato giovane di ritorno dall'incursione guidata dallo zio, che con la sua inconcludenza può ben conciliarsi con i toni di disincantato scoramento che il λόγος sui Siracusani-vespe presenta. Se invece non si vuole immaginare che l'autore ci suggerisca la data precisa, si dovrà pensare alla fine degli anni '20 o all'inizio degli anni '10 del v secolo, dopo cioè il 422 e prima del 416. In ogni caso, la cornice storica che l'autore cerca per l'*Erissia* si colloca con piena armonia sullo sfondo del resoconto di Tucidide, e non sembra ci siano dati per immaginare dietro di essa una fonte indipendente e intravedere quindi nell'*Erissia* una testimonianza di tradizione extra-tucididea sulla spedizione in Sicilia²³⁰. L'unica vera novità rispetto al racconto di Tucidide è la menzione dei due ambasciatori siracusani presenti ad Atene, che tuttavia sono introdotti per una semplice necessità di sviluppo argomentativo e non sono descritti se non attraverso luoghi comuni, peraltro ancora riconducibili alle pagine di Tucidide, come quello del meditato inganno alla città²³¹. Tirando le somme della nostra analisi del proemio, potremo ora analizzare più approfonditamente la sua relazione con il contenuto filosofico del dialogo.

IV.3.c. ἀρετή e πλοῦτος nel proemio

Collocare la discussione sul rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος al riparo della Stoa di Zeus Eleuterio ma sotto l'ombra oscura della spedizione in Sicilia sembra una scelta deliberata dell'autore, che cerca nel bagaglio dei τόποι legati al dialogo socratico una serie di elementi che possano fornire un esempio pratico, storico, della difficile convivenza tra sete di ricchezza e ricerca della virtù. La scelta della spedizione in Sicilia, e la ricerca del paradigma negativo di ricchezza e vizio nel personaggio dell'ambasciatore siceliota, si inquadra in una tradizione letteraria fertile già nel quinto secolo, che vedeva nell'ἡδὺς βίος siceliota un esempio degenerare di vita dedicata al lusso e ai piaceri e che cercava per l'interesse ateniese alla spedizione in Sicilia un movente principalmente economico.

È ancora Tucidide a consegnarci il ritratto di un'Atene propensa ad inviare le proprie truppe in Occidente sulla base, più ancora del calcolo di un interesse economico effettivo, di un desiderio smodato di ricchezze. Gli Ateniesi sperano di ἔν τε τῷ παρόντι ἀργύριον οἴσειν καὶ προσκτήσεσθαι δύναμιν ὅθεν αἰδίων μισθοφορὰν ὑπάρξειν (Thuc. VI 24, 3), una descrizione di

²²⁹ Traduzione di Franco Ferrari in FERRARI, DAVERIO ROCCHI 1985.

²³⁰ Così azzarda PICCIRILLI 1995, 15-6 e più approfonditamente PICCIRILLI 2000, 825-6.

²³¹ Cfr. comm. a 392c7-d1 (βουλόμενοί τι ἐξαπατήσαι τὴν πόλιν).

cui la critica ha sottolineato la crudezza nell'indicare il movente crematistico dell'impresa²³². La Sicilia, peraltro, nell'immaginario collettivo e nella letteratura greca si carica di una fama di terra ricchissima e la vita siciliana diventa nel V e IV secolo un τόπος per la smisurata abbondanza delle risorse e la particolare rilassatezza nei costumi: in Eubulo (fr. 119 K.-A.) sono menzionate le κλῖναι e i προσκεφάλαια sicelioti come esempio di particolare lusso e mollezza, mentre nel Δύσπρατος di Antifane (fr. 90 K.-A.) erano menzionate le διαθρυμματίδες come leccornia tipica della Sicilia²³³. Per quanto riguarda poi nello specifico Siracusa, già nei *Banchettanti* di Aristofane si parlava delle Συρακοσῖαι τράπεζαι amate dal figlio καταπύγων, associate all'eύωχία sibaritica (fr. 225 K.-A. = 21 Cassio)²³⁴; Ateneo, nel citare il passo, poteva affermare che διαβόητοι δ' εἰσὶ περὶ τρυφὴν Σικελιῶται τε καὶ Συρακόσιοι (XII 527c3-4), mentre l'espressione Συρακοσῖα τράπεζα era forse divenuta già proverbiale²³⁵. Il τόπος è fertile anche nella letteratura socratica. Così, la ricchezza di Callia nel *Simposio* di Senofonte è ostentata – tra le altre cose – attraverso l'invito di una compagnia teatrale diretta da un siracusano (X. *Symp.* 2, 1-2)²³⁶; nello stesso filone si possono collocare anche le considerazioni di Platone, che delle aristofanesche Συρακοσῖαι τράπεζαι fece esperienza e fu spietato critico, tanto nella *Repubblica* (III 404d1-3), quanto soprattutto nella *Lettera VII*, un passo divenuto famoso già in antichità²³⁷, che vale la pena ricordare qui per esteso (326b6-d6):

ἐλθόντα δέ με ὁ ταύτη λεγόμενος αὖ βίος εὐδαίμων, Ἰταλιωτικῶν τε καὶ Συρακουσίων τραπεζῶν πλήρης, οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἤρεσεν, δῖς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιμπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ· ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἐθῶν οὐτ' ἂν φρόνιμος οὐδεὶς ποτε γενέσθαι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπων ἐκ νέου ἐπιτηδεύων δύναίτο – οὐχ οὕτως θαυμαστῇ φύσει κραθήσεται – σῶφρων δὲ οὐδ' ἂν μελλήσαι ποτὲ γενέσθαι, καὶ δὴ καὶ περὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ὁ αὐτὸς λόγος ἂν εἴη, πόλις τε οὐδεμία ἂν ἡρεμήσαι κατὰ νόμους οὐδ' οὐστιναςοῦν ἀνδρῶν οἰομένων ἀναλίσκειν μὲν δεῖν πάντα εἰς ὑπερβολάς, ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὖ δεῖν γίνεσθαι πλὴν ἐς εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδὰς διαπονουμένας· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ταύτας τὰς πόλεις τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν, δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μηδ' ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι.

Ma quando fui giunto non mi piacque affatto quel modo di vivere che là chiamano felice, quei frequenti banchetti italioti e siracusani, quel riempirsi di cibo due volte al giorno e non dormire

²³² Cfr. HORNBLOWER 2008, 363: «the profit motive for ancient wars is rarely stated as frankly as this»; l'insistenza sul fattore economico e crematistico nella narrazione di Tucideide sui fatti in Sicilia e sulla loro preparazione è ben sottolineata da KALLET 2001 (in particolare pp. 21-84).

²³³ Si veda anche la menzione del cuoco siciliano (μάγειρος Σικελικός) in Cratino il Giovane (fr. 1 K.-A.); i cuochi dell'isola dovevano essere famosi, come mostra la menzione di Miteco, cuoco e gastronomo siracusano, nel *Gorgia* di Platone (518b6-7). La letteratura gastronomica siceliota ebbe apparentemente, tra V e IV secolo, una grandiosa fioritura, che culminò nell' *Ἡδυσπάθεια* di Archestrato di Gela. Per una ricostruzione del contesto letterario si rinvia a OLSON, SENS 2000, xix-xliii; sulla rappresentazione comica della cultura gastronomica siceliota si veda WILKINS 2000, 312-68.

²³⁴ Sulla fama di τρυφή spropositata che le fonti assegnano alla città di Sibari si veda ora GORMAN, GORMAN 2014, 7-25.

²³⁵ Cfr. Zenob. v 94, *CPG* I p. 158.

²³⁶ Cfr. HUB 1999, 120; una traccia della ricezione senofontea del τόπος sulla Sicilia come terra di abbondanza si può forse individuare anche nella descrizione delle abitudini gastronomiche del tiranno all'inizio dello *Ierone* (1, 16-23), cfr. WILKINS, HILL 2006, 45-7.

²³⁷ Oltre a essere citato da Ateneo nella medesima sezione (XII 527c9-d8), il passo è tradotto pressoché *verbatim* da Cicerone (*Tusc.* v 100; si veda anche l'allusione in *Fin.* II 92: *in Syracusanis mensis quae a Platone graviter vituperantur*). Non è da escludere che proprio le pagine di Platone abbiano influenzato la nascita e la diffusione del proverbio. La vivacità del τόπος è elemento sufficiente per destituire di fondamento l'osservazione di THESLEFF 1982, 220, secondo cui l'immagine della Sicilia quale luogo di ricchezza ed abbondanza sarebbe un elemento per datare l' *Erissia* non oltre gli anni '60 del IV secolo.

mai soli la notte, e insomma tutte le abitudini connesse a questo tipo di vita. Nessun uomo al mondo può diventare saggio se fin da giovane contrae queste abitudini (una natura così composita sarebbe eccezionale), né può aspirare alla temperanza – e il discorso vale per tutte le altre virtù. E nessuna città può vivere tranquilla in base alle sue leggi, per quanto buone, se i suoi cittadini ritengono di sperperare il loro denaro in spese folli e passare tutto il loro tempo a mangiare, a bere e dedicarsi all'amore. Queste città finiranno col passare da un regime all'altro – tirannide, oligarchia, democrazia – e coloro che in esse governano non vorranno nemmeno sentir parlare di una costituzione giusta ed eguale per tutti²³⁸.

La πόλις in cui i cittadini si comportano nel modo che Platone descrive è destinata a un rapido declino che non sorprende vedere associato alla parabola di μεταβολή del libro VIII della *Repubblica*, in cui abbiamo visto un ruolo centrale assegnato alla sete di χρήματα²³⁹; così, nella Siracusa che non ha saputo accogliere l'insegnamento di Platone è rispecchiata la malattia che si insinua nello Stato, anche in quello ideale, per trascinarlo nel vortice dei mutamenti costituzionali. Non sorprende che questa descrizione per Siracusa, nata tanto dall'esperienza diretta quanto dallo sfruttamento del τόπος letterario, sia per alcuni versi speculari alla descrizione che in Tucidide viene offerta di Alcibiade, uno spirito eccelso cresciuto tuttavia secondo uno stile di vita corrotto, che aveva esasperato le intemperanze del suo carattere²⁴⁰. Tucidide ci mostra come l'intemperanza di Alcibiade subisse il magnetismo irrefrenabile della ricchezza prospettata dalla grande spedizione in Sicilia: il simile chiama il simile. Così Alcibiade caldeggia la spedizione in Sicilia anche nella speranza di ottenerne per sé δόξα e χρήματα (VI 15, 2), indispensabili per continuare a sostenere uno stile di vita al di sopra delle sue possibilità²⁴¹.

Anche nell'*Erissia* lo spettro di Alcibiade è ben presente, non solo nell'evocazione della spedizione in Sicilia, ma anche probabilmente nella menzione – quale bene di particolare lusso – della casa di Pulizione²⁴², scenario della profanazione dei misteri eleusini compiuta prima della partenza della flotta²⁴³. Un'atmosfera ominosa, quindi, costruita dal nostro autore badando ai dettagli, e che si colloca in perfetta continuità con la tradizione dei λόγοι Σωκρατικοί, in cui il rapporto di Socrate con Alcibiade si intreccia con il presagio funesto verso la guerra siciliana: il caso più emblematico resta come noto quello del *Simposio*, in cui un Alcibiade ancora una volta incapace di controllare i propri desideri e la propria φιλοτιμία si spende in un encomio di Socrate che al tempo stesso marca la distanza incolmabile tra l'ex allievo e il maestro, e questo proprio a pochi mesi di distanza dalla partenza della spedizione²⁴⁴. Nel *Simposio*, tuttavia, non vi è traccia di un intervento di Socrate in merito alla situazione siciliana e alla posizione da adottare verso la spedizione, motivo che tuttavia nella letteratura socratica ricorre. Ne troviamo un'occorrenza esplicita nel *Teage*, dove Socrate, per mostrare il potere magico del δαιμόνιον σημεῖον, ricorda una serie di eventi di cui aveva predetto l'esito infausto, tra cui l'impresa contro Selinunte (129c8-d2): ἔτι τοίνυν περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ πολλῶν ἀκούσεσθον ἃ ἐγὼ ἔλεγον περὶ τῆς διαφθορᾶς τοῦ στρατοπέδου. L'autore del *Teage* poteva sostenere che erano in molti a poter riferire la profezia di Socrate sulla διαφθορά dell'esercito. Questo mostra il segno di una tradizione consolidata, che non sorprende ritrovare fiorita nell'aneddotica posteriore: così ancora per l'intervento del δαιμόνιον la spedizione in Sicilia è sconsigliata da Socrate secondo

²³⁸ Traduzione di Maria Grazia Ciani in ISNARDI PARENTE, CIANI 2002.

²³⁹ Cfr. *supra* pp. 61-3.

²⁴⁰ Per il ritratto di Alcibiade intemperante, che ricalca in Tucidide il 'tipo' del τύραννος, si vedano GRIBBLE 1999, 191-3, e KALLET 2001, 79-82.

²⁴¹ Cfr. anche DAVIDSON 1997, 294-301, che a sua volta evoca la rete di τόποι sull'abbondanza di risorse in Sicilia nel quadro dei moventi per l'interesse ateniese sull'isola.

²⁴² Per il ruolo della menzione nell'argomento di Socrate e per la figura di Pulizione si veda comm. a 394b7-c1, τὴν Πουλπίωνος οἰκίαν.

²⁴³ Cfr. Andoc. I 12-14 e Isoc. XVI 6; suggerisce un valore allusivo per la menzione già NAILS 2002, 143, la quale tuttavia non contestualizza il dettaglio all'interno del proemio "siceliota".

²⁴⁴ Cfr. GRIBBLE 1999, 291-5;

il resoconto di Plutarco. Nel *De genio Socratis* (581 D 5-6) la predizione è affidata all'ascolto di «alcuni degli amici» (ένίοι τῶν φίλων), mentre nella *Vita di Nicia* (13, 9) da una comunicazione rivolta agli intimi e agli amici (τοις συνήθεσι καὶ φίλοις) si passa presto all'eco presso un più largo pubblico (διήλθεν εἰς πολλοὺς ὁ λόγος); la stessa notizia è riportata, sia pure con meno dettagli sulla diffusione del λόγος, anche nella *Vita di Alcibiade* (17, 5). Il legame confermato in tutti e tre i passi con il δαιμόνιον e la nota secondo cui la profezia avrebbe avuto inizialmente una circolazione interna al gruppo dei φίλοι fa pensare ad una fonte precisa di ambito socratico, fonte probabilmente comune con il *Teage*. Grazie a questa fonte comune la profezia avrebbe guadagnato la fama presso i πολλοί che il *Teage*, nella finzione del dialogo, riporta all'epoca della vita di Socrate. Una profezia *post eventum*, tipico stratagemma dei λόγοι Σωκρατικοί, sarebbe quindi stata reinterpretata e menzionata dall'autore del *Teage*, per mezzo della voce di un Socrate che l'ha vista ormai realizzata. Difficile spingersi oltre e individuare per questa fonte comune un nome preciso²⁴⁵.

Va aggiunto che nell'Accademia il motivo apologetico ereditato dai λόγοι Σωκρατικοί poteva ricevere nuova linfa alla luce del difficile rapporto che Platone e numerosi altri membri della scuola avevano intrattenuto con la Siracusa dei due Dionisi: nelle vicende di Platone e di Dione sull'isola l'Accademia riconosceva un momento oscuro e tormentato del proprio recente passato, un'ombra che si stagliava sulla Scuola fin dal periodo primo della sua fondazione e per cui era necessario un impegno apologetico parallelo a quello che la tradizione consegnava per la figura di Socrate, esercitato nella raccolta e nella composizione delle *Lettere*²⁴⁶. Un simile orizzonte spiega ancor meglio la preminenza di Siracusa nel racconto di Erasistrato, una preminenza che la realtà del quinto secolo può accogliere, ma che ben più si addice ad un momento successivo, quando ormai si era realizzato il processo di centralizzazione già descritto da Platone al principio della *Lettera VII* (332c2-3: Διονύσιος δὲ εἰς μίαν πόλιν ἄθροίσας πᾶσαν Σικελίαν)²⁴⁷.

Per concludere, possiamo osservare come nel raggruppamento pressoché manieristico di τόποι apologetici legati alla tradizione socratica: la presenza di Crizia e dell'ombra di Alcibiade, i due allievi più 'scomodi' di Socrate, che già la tradizione avversa metteva sul piedistallo per l'accusa²⁴⁸, l'allusione al disastro di Atene in Sicilia e alla disfatta nella guerra contro Sparta, con il terrore instaurato in città dai Trenta, sono elementi che costruiscono un quadro di riferimento negativo per il rapporto dell'uomo con il πλουτεῖν e con l'ἀρετή e per la gestione dei desideri legati alla δόξα e ai χρήματα. Il modello incarnato da Erissia, per cui il πλουτεῖν è di per sé un bene, e quello incarnato da Crizia, per cui il πλουτεῖν deve essere privilegio di pochi, si rivelano due interpretazioni insufficienti di un rapporto tra ricchezza e virtù che non può essere definito se non nei termini del conflitto: in questo, la Stoa di Zeus Eleuterio, ristoro momentaneo per Socrate dal clamore della πόλις che si slancia verso l'impresa siciliana, può alludere alla liberazione dalla φιλοπλουτία che sola garantisce una retta valutazione del rapporto tra ricchezza e virtù, una liberazione che l'autore cerca per i suoi lettori tramite i λόγοι

²⁴⁵ L'ipotesi di DITTMAR 1912, 79-80, che vede all'origine del τόπος il *Ciro* di Antistene, è altamente speculativa, per quanto attraente: per una valutazione critica si veda JOYAL 1994, 23-5; la conclusione di Joyal, che porta a riconoscere per Plutarco un rapporto diretto con il *Teage*, è plausibile, ma non esclude la concorrenza di altre fonti, e in ultima analisi non risolve il problema dell'origine della tradizione: in particolare il dettaglio sulla diffusione inizialmente ristretta della predizione è leggermente incoerente con le parole di Socrate di fronte a Teage e Demodoco, che possono conoscere la realtà della profezia dai πολλοί. Non è da escludere che l'aneddoto fosse presente anche in Timeo, usato da Plutarco come fonte per questa sezione della *Vita di Nicia* (cfr. JOYAL 1994, 22-3 e n. 7) ma questo non contrasta con una sua origine nel *milieu* socratico. Per un bilancio si veda ora anche VERDEGEM 2010, 230-3.

²⁴⁶ Sulla natura apologetica delle *Lettere* ancora importanti le pagine di ISNARDI PARENTE 1970, 11-45.

²⁴⁷ La concezione antica è al fondo di una distorsione storiografica denunciata già da FINLEY 1968, 74.

²⁴⁸ Ad esempio nella κατηγορία di Policrate, che proprio nei due personaggi individuava gli esempi principali per i nefasti effetti della παιδεία socratica: si veda il quadro di Dorion in BANDINI, DORION 2000, 79-81.

di Socrate, e tramite il cattivo esempio di chi non riesce a seguirli: due futuri tiranni e un δῆμος insaziabile che scavalca con i suoi artigli rapaci il Mediterraneo.

IV.4 *I personaggi*

Se sullo sfondo dell'*Erissia* si può quindi individuare la figura di Alcibiade e il disastro della spedizione siciliana, tra i personaggi del dialogo troviamo due di quelli che saranno i Trenta: Crizia ed Erasistrato. Già in questo dato si scopre che la scelta dei personaggi, come la costruzione della cornice e del proemio, è operata dall'autore con un'attenzione paragonabile a quella di Platone nei dialoghi autentici²⁴⁹; spia ulteriore della cura nella selezione è l'assenza di un personaggio connotato come πλούσιος, una soluzione che sarebbe sembrata naturale in un dialogo sulla ricchezza – si ricorda ad esempio il *Callia* di Eschine²⁵⁰ – e che certo trovava un precedente nelle strategie di Platone: in generale i personaggi dei dialoghi sembrano scelti in quanto rappresentanti, almeno presunti, della condizione di cui si discute o detentori, almeno presunti, di un sapere sull'argomento dibattuto²⁵¹. Nell'*Erissia*, invece, il tema della ricchezza è introdotto dalla comparsa di un personaggio altro, che al dialogo non prende parte, secondo uno stratagemma che, come abbiamo già osservato²⁵², rimonta probabilmente al modello del *Milziade* di Eschine. Oltre alla selezione accurata, i personaggi dell'*Erissia* mostrano anche uno sforzo di caratterizzazione che non trova pari negli *spuria* del *corpus*²⁵³ e che per molti versi non fa rimpiangere il modello di Platone: è il momento di osservare da vicino le caratteristiche che alle maschere del dialogo sono assegnate, a partire da Socrate.

IV.4.a. Socrate

L'*Erissia*, come la maggior parte dei dialoghi spuri del *corpus*, fatta eccezione per l'*Epinomide*, trova come protagonista Socrate, una scelta non più ovvia per gli ultimi sviluppi della produzione di Platone, e che si colloca in piena armonia con la rinascita del socratismo e la rinnovata importanza che la figura di Socrate ha nella prima età ellenistica. Proprio da Socrate dovremo cominciare per analizzare le strategie di caratterizzazione che l'autore impiega, nel confronto con il modello di Platone: se altri personaggi, come Crizia e Prodicò, trovavano già un impiego nella produzione dei λόγοι Σωκρατικοί, la costruzione del personaggio di Socrate è ovviamente quella che più di tutte stimola un confronto con la produzione precedente, una produzione che proprio al nome di Socrate e alla sua voce era legata.

L'analisi del personaggio di Socrate è già stata in parte condotta in questo lavoro: in particolare, per quanto riguarda il ruolo zetetico, lo sviluppo dell'argomentazione e la gestione del dialogo con i diversi interlocutori, l'indagine si sovrappone allo studio della prassi poetica

²⁴⁹ Sull'importanza della caratterizzazione in Platone, alla luce delle osservazioni teoriche sull'ἠθοποιία nel *corpus* e nella tradizione posteriore si veda ora MORGAN 2018.

²⁵⁰ Per il *Callia* di Eschine e i suoi possibili legami con l'*Erissia* si veda *supra* pp. 24-7.

²⁵¹ Gli esempi sono numerosi: nell'*Eutifrone* la conoscenza dell'ὀσιότης è rivendicata da Eutifrone per la condanna del padre, e su questo si sviluppa il dialogo di un Socrate divenuto μαθητής dell'indovino; nel *Cratilo*, la discussione delle due posizioni sull'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων si fonda sulla pretesa sapienza di Cratilo sul tema; nel *Carmide* la σοφοσύνη è indagata con Carmide dopo che Crizia lo ha indicato come in possesso della virtù, e così la φιλία è indagata nel *Liside* in un contesto di φίλοι. Difficilmente nei dialoghi di Platone il tema della ricerca è situato fuori dall'orizzonte delimitato dalla scelta dei personaggi attivi nello scambio.

²⁵² Cfr. *supra* pp. 27-8.

²⁵³ Cfr. ARONADIO 2008, 68. L'osservazione di THESLEFF 1967, 158, secondo cui «in spite of the ambitious elaboration of the formal composition, the author has overseen the aspect of stylistic characterization» poggia su basi incerte: l'esempio portato, secondo cui «in 397c, for instance, Eryxias assumes the formality of Socrates, in 396e the colloquial tone of Critias» non è facilmente comprensibile, dal momento che a 397c *Erissia* non dice nulla. Pare a me sia lo studioso finlandese ad aver 'overseen' lo studio del dialogo (si veda anche quanto affermato a proposito dell'*Erissia* in THESLEFF 1982, 220: «there are no obvious signs of influence from Platonic dialogues other than the *Charmides*»); a sua discolpa va detto che è in buona compagnia.

dell'autore nel costruire il διαλέγεσθαι, e non posso qui che rinviare alle pagine che già abbiamo speso sul tema, pagine che dovranno essere lette come complementari e integrative rispetto allo schizzo qui tentato²⁵⁴. Sarà utile, anche per chiarire il significato dell'indagine qui condotta, aggiungere alcune considerazioni di carattere generale: in primo luogo, come abbiamo avuto modo di anticipare, la critica ha ormai chiarito che le posizioni portate avanti dal personaggio nel corso del dialogo sono riconducibili ad una coerenza di fondo e corrispondono ad una formulazione positiva sul tema oggetto di studio, il rapporto tra πλοῦτος e ἀρετή²⁵⁵; questa formulazione, peraltro, si può identificare con la posizione dell'autore del dialogo e riflette il risultato di una speculazione sul problema che cerca un'armonia tra le diverse trattazioni del πλουτεῖν in Platone, rispecchiando un'interpretazione riconducibile alla ricerca dell'Accademia. In questo, l'uso di Socrate si differenzia in parte da quello che troviamo nei dialoghi aporetici di Platone: Socrate nell'*Erissia* è una maschera che cela dietro di sé l'autore del dialogo molto di più di quanto faccia il Socrate di Platone in opere più volte menzionate in queste pagine, quali il *Carmide*, l'*Eutidemo*, il *Liside*²⁵⁶. Tuttavia i dialoghi assegnati alla fase 'socratica' restano il punto di riferimento principale per la caratterizzazione di Socrate nel suo ruolo di conduttore del διαλέγεσθαι. In generale le sezioni di interrogazione dialettica trovano il loro modello nei λόγοι Σωκρατικοί di Platone, presentando una guida salda di Socrate della conversazione²⁵⁷, pur esposta a reazioni di dissenso da parte degli interlocutori, associate a punti di particolare difficoltà o a snodi argomentativi di importanza. L'interrogazione, nelle sezioni dialetticamente più scandite, è condotta secondo le forme consuete delle domande socratiche, con l'impiego di strategie retoriche ricorrenti nei dialoghi, su tutte il richiamo dell'interlocutore fittizio²⁵⁸ e il paradigma delle τέχνηαι, rappresentate abbondantemente nel nostro dialogo: tra le più importanti si trovano κυβερνητική (394e6), ἰατρική (394e6, 401c3-d1, 404d3-4), ἵππική (396a2-b2, 402a2-5, 402b9-c6) e οἰκοδομική (403d8-404a4)²⁵⁹.

Un'altra movenza tipica del personaggio di Socrate nei λόγοι di Platone e che ritroviamo nell'*Erissia* è l'accento sulla priorità della definizione²⁶⁰, scrupolo che pone le basi per tutta la ricerca della seconda sezione, in cui lo sguardo di Socrate, Erissia e Crizia si concentra sugli ὄροι di πλοῦτος, χρήματα e χρήσιμον. La necessità di comprendere cosa sia αὐτὸ τὸ πλουτεῖν è esplicitamente affermata da Socrate come base fondante per l'ὁμολογία sulla sua natura di bene o male (399d2-6):

δοκεῖ δέ μοι ὑμῖν ἐπίλοιπόν τι εἶναι τῆς σκέψεως. ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὴ σκέψασθαι τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο πρῶτον εἴσεσθε, οὐδ' ἂν ὀπότερον κακόν ἐστὶν ἢ ἀγαθὸν δύναισθε συνομολογήσαι.

²⁵⁴ Cfr. *supra* pp. 93-122.

²⁵⁵ Importante, per la sua lucidità, lo studio di EICHHOLZ 1935, di cui si vedano in particolare le conclusioni (pp. 145-8).

²⁵⁶ La cosiddetta «mouthpiece theory» è oggi considerata in generale un errore metodologico grave per i dialoghi di Platone, escluse forse le *Leggi* (cfr. BLONDELL 2002, 18-9); tuttavia questo approccio esegetico è il più diffuso nell'antichità, cfr. SEDLEY 2002, 38-9; è probabile che già l'autore dell'*Erissia* potesse contare su questo paradigma per la messa in scena del suo Socrate.

²⁵⁷ In generale queste parti rispettano le caratteristiche del 'modello A' nella classificazione stilistica tentata da THESLEFF 1967, 35-41.

²⁵⁸ Cfr. *e.g.* 393b7, 396d6-e4, 401c3-5; cfr. anche comm. a 396d6-e4.

²⁵⁹ Per ulteriori approfondimenti si rinvia alle rispettive note di commento ai luoghi citati.

²⁶⁰ Tra i *loci classici* si ricordino su tutti *Men.* 71b1-8 (sull'ἀρετή) e *R.* I 354c1-3 (sulla δικαιοσύνη). Sul principio si rinvia, come punto di partenza, all'agile sintesi di BENSON 2013; il τί ἐστὶν è centrale anche nelle pagine di Senofonte, cfr. STAVRU 2008, 142-57.

L'indicazione del τί ἐστὶν quale ἐπίλοιπον non è priva di un pizzico di ironia²⁶¹: il τί ἐστὶν, come mostra l'andamento successivo del dialogo, è questione di importanza centrale, che si è obbligati a trattare prima (πρῶτον) di qualsiasi altra indagine sulla qualità²⁶². Questa ripresa della più tipica interrogazione socratica è condivisa da buona parte degli altri spuri, che trovano non di rado nella domanda sul τί ἐστὶν il fulcro della loro struttura, ma l'accento sulla priorità è una caratteristica che ricorre soltanto nell'*Erissia* e negli *Anterastai*, dialogo vicino anche nella scelta della forma diegetica, nella scelta del *Carmide* quale modello, e in generale nella cura dell'elemento letterario. Anche in questo dialogo Socrate sottolinea l'impossibilità di giudicare le qualità di un oggetto senza porsi in prima battuta il problema della definizione (133b5-9):

καὶ ἐγὼ εἶπον, «καλὸν ἄρα δοκεῖ σοι τὸ φιλοσοφεῖν;» «πάνυ μὲν οὖν», ἔφη. «τί οὖν», ἐγὼ ἔφη. «ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τ' εἶναι εἰδέναι πρᾶγμα ὅτι οὖν εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἐστὶν, ὃ μὴ εἰδέη τις τὴν ἀρχὴν ὅτι ἔστιν;»

E io dissi: «Allora il filosofare ti pare cosa bella?»

«Certamente!», rispose.

«Perché», dissi io, «ti sembra forse sia possibile sapere se sia bella o vergognosa una qualsiasi cosa della quale non si sappia da principio che cos'è?»²⁶³

La risposta del giovane interlocutore, che identifica la φιλοσοφία con la πολυμαθία, si rivelerà del tutto insoddisfacente, ponendo le basi per la ricerca ulteriore, ma il problema è suscitato da Socrate con la medesima movenza: non è possibile sapere di un qualsiasi oggetto se sia un bene, un male, una cosa bella o turpe, senza possederne saldamente una cognizione. In questo, tanto gli *Anterastai* quanto l'*Erissia* recuperano un tratto formale consolidato per la maschera di Socrate nella ricerca. Altri tratti del Socrate messo in scena nell'*Erissia* lasciano intravedere il modello di Platone, sia pure, per così dire, in filigrana: l'interruzione di Erasistrato e della sua ἀδολεσχία sui beni del Siracusano (392d10-393a1) può essere accostata al rifiuto di Socrate per il μακρὸς λόγος, rifiuto che si accompagna a pagine 'programmatiche' dei dialoghi socratici di Platone, in particolare nel *Protagora* (334b7-335c7); ancora, l'attenzione alla statura etica del Siracusano, condotta attraverso uno slittamento implicito nell'uso del termine οὐσία dalla dimensione della quantità dei beni a quella della qualità e della ricchezza dell'anima, oltre a riprendere ancora una volta il *Carmide* (154d6-e4), si colloca in piena continuità con l'approccio che Socrate in generale impone ai propri interlocutori, nello sguardo verso le qualità interiori e nell'accento verso la cura della ψυχή²⁶⁴.

Gli elementi che abbiamo osservato finora mostrano l'aderenza del ritratto di Socrate presentato nell'*Erissia* rispetto ai modelli costituiti dai dialoghi di Platone e in generale dalla tradizione socratica precedente. Si possono notare tuttavia alcune caratteristiche particolari che allontanano il personaggio di Socrate dell'*Erissia* dal suo modello in Platone²⁶⁵. Uno dei più vistosi elementi di divergenza, sui cui la critica non si è adeguatamente soffermata, è lo spazio che nel dialogo Socrate accorda alla possibilità di ottenere un guadagno dall'insegnamento della σοφία, ossia allo scambio del sapere con un μισθός. Questa opportunità è evocata per ben due volte nel dialogo, sempre in un contesto serio e con dei risvolti importanti per la coerenza dell'argomentazione: in primo luogo essa è evocata per mostrare come la σοφία non tema il

²⁶¹ Per l'insistenza sui termini che indicano lo svolgimento della ricerca come indagine sul λοιπόν si veda *comm.* a 399d1-2.

²⁶² Cfr. già ARONADIO 2008, 350 n. 19.

²⁶³ Traduzione da ARONADIO 2008.

²⁶⁴ Su queste movenze più approfonditamente *comm.* a 392d10-393a6.

²⁶⁵ Esagera quindi LAURENTI 1969, 11, a riconoscere una sovrapposizione perfetta tra il Socrate dell'*Erissia* e la maschera di Platone, giungendo a dire – sulla scia di GARTMANN 1949, 60 – che «egli si accosta fedelmente al Socrate storico», una considerazione figlia di altri tempi.

confronto dei beni di lusso per quanto riguarda la possibilità di una gestione finalizzata a procacciarsi le risorse per il sostentamento quotidiano (cfr. 394c6-395a1, e ancora più esplicitamente 402d2-e3). Una simile valutazione dell'insegnamento dietro μισθός diverge apparentemente dal contegno che il Socrate di Platone normalmente riserva all'onorario dei sofisti: il rifiuto del μισθός, pur talora occultato dal velo dell'ironia, è infatti una delle caratteristiche tipiche dell'insegnamento socratico secondo i dialoghi autentici del *corpus*²⁶⁶. L'autore dell'*Erissia* sembra qui sfumare il contrasto, nell'ammissione che un σοφός autentico potrebbe contare sulla propria sapienza in una sorta di scambio per accedere al sostentamento quotidiano. Ci si può spingere a immaginare che una simile considerazione prendesse spunto da una rappresentazione di Socrate diversa da quella per noi canonica, forse rintracciabile in dialoghi socratici di altra provenienza. La tradizione assegna ad altri socratici una visione molto più smalzata del rapporto tra educazione e μισθός: troviamo in Diogene Laerzio la notizia secondo cui Eschine, a causa della propria povertà, si sarebbe messo a dare lezioni a pagamento (D.L. II 62, r. 26 Dorandi = *SSR* VI A 13, r. 6)²⁶⁷, abitudine che lo accomunava all'amico Aristippo di Cirene, che secondo Fenia di Ereso, ancora preservato da Diogene, πρώτος τῶν Σωκρατικῶν μισθοῦς εἰσεπράξατο καὶ ἀπέστειλλε χρήματα τῷ διδασκάλῳ (Phaenias fr. 31 Wehrli = *FGrHistCont* 1012 F 12 = D.L. II 65, rr. 4-5 Dorandi = *SSR* IV A 1, rr. 4-5). Vista l'influenza già rimarcata degli scritti di Eschine sull'autore del nostro dialogo, ci si potrebbe chiedere se anche questa attitudine possibilista verso la mercificazione della σοφία non derivi dal Socrate eschineo. Ma non è l'unica soluzione plausibile. Per le notizie sul μισθός di Eschine e – in particolare – di Aristippo la critica ha peraltro talora individuato un'origine in letteratura tendenziosa, che appiattisce il dibattito sul tema che certo fu vivo all'interno alla cerchia socratica²⁶⁸.

In verità, per il suo argomento l'autore poteva trovare un appoggio in alcune pagine di Platone, in cui lo scambio tra beni e σοφία è presentato come plausibile e introdotto in una luce apparentemente non negativa. Nell'apertura dell'*Ippia Maggiore*, salutando Ippia, Socrate si lancia in un elogio incentrato sulla capacità che i sofisti mostrano nell'accumulare ricchezze in cambio della σοφία, una capacità che non era stata vista dai sapienti più antichi e che consente a figure come Gorgia, Protagora, Prodicò e lo stesso Ippia, di ottenere dalle proprie conoscenze un frutto maggiore di quello che qualsiasi artigiano abbia mai sperato di trarre dalla propria τέχνη (282d2-4): τούτων δ' ἑκάτερος (*scil.* e Gorgia e Prodicò) πλέον ἀργύριον ἀπὸ σοφίας εἴργασται ἢ ἄλλος δημιουργὸς ἀφ' ἧστίνος τέχνης. Certo, il tono dell'intera battuta è ironico, e la critica ha individuato un gioco marcato sulla polisemia di εὐήθεια, la caratteristica con cui sono designati i παλαιοί²⁶⁹; tuttavia il paragone tra il guadagno ottenibile tramite le tecniche e quello ottenibile tramite la σοφία è lo stesso che troviamo nel nostro dialogo (394e6-395a10). Un simile paragone si trova nel *Menone*, e vede il confronto di Protagora con Fidia e in generale con gli ἀνδριαντοποιοί (92d2-5): ce ne vorrebbero più di dieci per guadagnare i χρήματα che da solo il sofista è riuscito ad accumulare. Non è da escludere che in passi simili a questi l'autore dell'*Erissia* trovasse un paradigma valido da applicare alla vera σοφία descritta da Socrate nella prima parte del dialogo, integrando questo modello, riletto in una chiave positiva, con le affermazioni che abbiamo già osservato in Platone sulla dipendenza dei beni materiali dai beni

²⁶⁶ Il più dettagliato studio di questo motivo nella caratterizzazione di Socrate, con accento speciale sulla necessità dell'ἐλευθερία per il filosofo, è ancora quello di BLANK 1985; sull'influenza che le pagine di Platone hanno nel consolidare il motivo, nella contrapposizione con i sofisti, insiste NOTOMI 2010. Ma il tema ricorre con forza anche nelle pagine di Senofonte, in particolare nel primo libro dei *Memorabili* (I 2, 5-8).

²⁶⁷ La notizia di Favorino secondo cui Eschine avrebbe insegnato retorica (Favor fr. 62 Bar. = D.L. II 20, r. 29 = *SSR* VI A 7) potrebbe derivare da una confusione dell'allievo di Socrate con l'Eschine ὁ τὰς τέχνας γεγραφὸς τὰς ῥητορικάς della cui esistenza siamo informati da Diogene Laerzio (II 64, r. 52 Dorandi = *SSR* VI A 40, r. 2), che si rifa forse a Demetrio di Magnesia (se è a lui che le liste di omonimi nelle *Vite* in genere rimontano: per una visione più scettica cfr. MEJER 1978, 38-9).

²⁶⁸ Così già GIANNANTONI 1958, 26-7, ma cfr. ora anche LAMPE 2014, 16-7.

²⁶⁹ Si veda la nota di Federico M. Petrucci in PETRUCCI, CENTRONE 2012, 49 n. 13.

dell'anima²⁷⁰. La necessità di una forma di gratitudine per il σοφός che gli permettesse di affrontare i bisogni del vivere quotidiano non sembra peraltro estranea alla letteratura socratica, e lo stesso Socrate è visto beneficiarne, ad esempio in un aneddoto su Aristippo (D.L. II 74, rr. 105-109 Dorandi = *SSR* IV 3, rr. 6-10): al contrario di quest'ultimo, costretto a chiedere un compenso per il proprio insegnamento, Socrate avrebbe potuto contare sui migliori dei cittadini (τοὺς πρώτους Ἀθηναίων) per un aiuto nel procurarsi cibi e bevande. Al di là del valore che questo aneddoto può avere sul piano della ricostruzione biografica del Socrate storico, esso mostra la presenza in una fonte probabilmente socratica – forse lo stesso Aristippo – di un atteggiamento che non esclude la possibilità di trarre dal proprio insegnamento una forma di guadagno sia pure limitato ai beni primari²⁷¹. Non va dimenticato peraltro che nell'*Erissia* Socrate non sta parlando di sé, ma di un σοφός: se è pur vero che una forma di σοφία sembra attribuita a Socrate nell'*Erissia*²⁷², la considerazione secondo cui un vero σοφός avrebbe diritto a ottenere, in cambio dei benefici che concede a chi si accosti a lui, una ricompensa, non sembrerebbe del tutto fuori luogo neppure per la figura di Socrate presentata da Platone²⁷³. Se quindi non è impossibile che il ritratto di un Socrate che vede nello scambio tra σοφία e beni di consumo trovi un antecedente in rappresentazioni del personaggio in scritti socratici diversi da quelli di Platone e Senofonte, forse in Eschine, gli elementi in nostro possesso non sono tali da consentire l'individuazione di un modello preciso e non è impossibile anche per questo tratto una dipendenza dall'interpretazione dei dialoghi di Platone.

Un altro tratto che allontana Socrate nell'*Erissia* dalla rappresentazione del personaggio nei dialoghi di Platone è la scarsa insistenza sulla cosiddetta ironia socratica: se abbiamo visto che in singole affermazioni il velo di una sfumatura ironica si posa sulle parole rivolte a Erissia e a Crizia, in generale nell'*Erissia* Socrate è alquanto trasparente nella sua austerità²⁷⁴. L'unico caso in cui l'ironia compare in maniera significativa è legato al racconto dell'episodio di Prodicò, in particolare alla cornice che le parole di Socrate offrono alla narrazione, tra la breve introduzione (397c6-e2) e il più esteso commento conclusivo (399a6-c-6). Sarà utile osservare questi passi più da vicino. Nell'introdurre il racconto, Socrate offre una prima motivazione per la memoria dei fatti accaduti nel Liceo, una motivazione altamente problematica, che lascia irrisolto il contrasto tra i due diversi esiti del λόγος: proprio lo stesso argomento che ora Crizia ha portato alla vittoria nello scambio dialettico con Erissia era stato portato di fronte al pubblico di un'ἐπίδειξις riportando un cocente insuccesso, complice l'insolenza di un ragazzino. Socrate ha già informato il suo vero interlocutore, il lettore, che l'intervento fa parte di una strategia di distensione per evitare l'approdo alla λειδορία e, quindi, è mirato ad ammorbidire la sconfitta di Erissia mostrando che l'argomento può andare incontro ad un insuccesso; il lettore che avanzi nell'*Erissia* capirà poi che il vero scopo di Socrate è indebolire la tesi di Crizia mostrandone gli sviluppi e il retroterra teorico generale; ma ai suoi ascoltatori dell'occasione, i personaggi del dialogo, Socrate presenta le ragioni del proprio intervento in maniera assai più vaga, limitandosi

²⁷⁰ Cfr. *supra* pp. 54-6.

²⁷¹ Come osserva ALESSE 2000, 319-20, il motivo è probabilmente all'origine dell'atteggiamento possibilista nei confronti del μισθός che troviamo nello stoicismo delle origini, in particolare nel *περὶ πορισμοῦ* di Crisippo; la studiosa si spinge a chiamare in causa la richiesta di Socrate di farsi mantenere al Pritaneo alla fine dell'*Apologia* (36e1-37a1).

²⁷² Cfr. *infra* pp. 163-4.

²⁷³ Che sia invece αἰσχροπὸν vendere in qualche modo la σοφία è sostenuto dal Socrate di Senofonte (*Mem.* I 6, 13), che non sembra negare di possedere una forma di sapere ma rifiuta di concederla in cambio di denaro come farebbe una prostituta con la sua bellezza; per un tentativo di leggere quest'osservazione alla luce del *Simposio* di Platone si veda Dorion in BANDINI, DORION 2000, 160-1.

²⁷⁴ L'austerità è ben osservata da TARRANT [D.] 1938, 168, che tuttavia vi associa un tratto, il sarcasmo («dour and sarcastic») di cui si fatica a trovare una traccia forte nel dialogo e che forse si limita alla considerazione di Prodicò quale σοφός, per cui si veda poco oltre. In questa *συνότης* il Socrate dell'*Erissia* si avvicina alla ricezione stoica del personaggio, in cui l'ironia è assente (cfr. LONG 1988, 151 «the witty, sometimes caustic and ironical Socrates – Plato's Socrates, not Xenophon's – drops completely out of the early Stoic tradition»).

a descrivere nell'introduzione il diverso trattamento riservato alla presentazione di Prodicò. La frase condensa in poche parole il problema, lasciato per il momento aperto (397c7-d2):

τουτονὶ μὲν τὸν λόγον [...] πρόφην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδένα δύνασθαι πείσαι τῶν παρόντων ὡς ἀληθῆ λέγει.

La descrizione è alquanto asciutta: solo un punto si sottrae all'imparzialità problematica del resoconto, portando un elemento in qualche misura inatteso. Prodicò è descritto come ἀνὴρ σοφός. Nell'attribuzione di una forma di σοφία all'intellettuale di Ceo riconosciamo un τόπος dei dialoghi di Platone: il complimento sulla σοφία è attribuito a Prodicò come ad altri rappresentanti della cosiddetta sofistica e rappresenta una movenza di scivolosa interpretazione, la cui ambiguità non può essere risolta nettamente né in senso positivo né in senso negativo. In particolare ciò si riscontra nel caso di Prodicò, il cui trattamento, anche in Platone, dietro il velo dello sfottò occasionale, riflette la realtà storica di una vicinanza e di un forte legame con Socrate: esso è rispecchiato da numerosi ed espliciti riferimenti a un'amicizia (*HpMa.* 282c1-6) o persino ad un discepolato presso il sofista (*Cra.* 384b2-c3; *Prt.* 341a3-4; *Men.* 96d5-7)²⁷⁵. Si può quindi dire che a Prodicò anche Platone riserva un trattamento di favore, condizionato tanto dal rapporto che il sofista ebbe con il suo maestro quanto dalla percezione – come accade nel caso di Protagora – della sua grandezza come protagonista della storia del pensiero greco²⁷⁶. Non diversamente accade in Senofonte, che affida a Prodicò uno spazio forse ancora più importante, riportando estesamente il mito di Eracle “al bivio”, tratto forse dalle Ὠραι, nei suoi *Memorabili* (II 1, 21-34)²⁷⁷. Tuttavia, se osserviamo il trattamento che a Prodicò è riservato nell'*Erissia*, faticiamo a riconoscere una coerenza con ciò che si può trovare nei dialoghi: il sofista è sbeffeggiato da un μειράκιον insolente, Socrate allora interviene non in suo aiuto ma a rincarare la dose (398d7-10), tanto che infine l'ἐπίδειξις ottiene un clamoroso insuccesso e il misero conferenziere viene allontanato e censurato dall'addetto alla vigilanza del ginnasio (399a2-5). La figura di Prodicò insomma è sottoposta a una derisione che trova peraltro un'eco nelle parole proferite da Socrate a guisa di commento dell'episodio e spiegazione della paradossale differenza tra i due esiti del medesimo λόγος (399b4-c6):

δῆλον ὅτι ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, εἰ δὴ ἄνθρωποι τύχοιεν τὴν αὐτὴν μαρτυρίαν μαρτυροῦντες, ὁ μὲν καλὸς κάγαθὸς δοκῶν εἶναι, ὁ δὲ μοχθηρὸς, διὰ τὴν τοῦ μοχθηροῦ μαρτυρίαν οὐδὲν ἄν τι μᾶλλον οἱ δικασταὶ πεισθῆσαν, ἀλλὰ τυχὸν καὶ τάναντία ποιήσειαν, εἰ δ' ὁ καλὸς κάγαθὸς δοκῶν ταῦτα φήσειεν, καὶ σφόδρ' ἂν δοκοῖ ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, ἴσως οὖν καὶ οἱ παρόντες τοιοῦτόν τι πεπόνθασιν πρὸς σὲ καὶ Πρόδικον· τὸν μὲν γὰρ σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα ἡγοῦντο εἶναι, σὲ δὲ πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον. εἶτα οἴονται δεῖν μὴ αὐτὸν τὸν λόγον θεωρεῖν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, ὁποῖοί τινες ἂν ᾦσιν.

Qui Prodicò, da ἀνὴρ σοφός diviene σοφιστὴς καὶ ἀλαζών, una qualifica che si è attribuita alla δόξα dei πολλοί, ma contro la quale Socrate non spende una parola e la cui forza denigratoria splende alla luce del recente ricordo della cacciata dal Liceo, fresco nella memoria del lettore. L'immagine del tribunale e della condotta dei giudici, orientata all'ἦθος, peraltro, accentua la

²⁷⁵ Per una rassegna più esaustiva dei passi dei dialoghi in cui il legame tra Socrate e Prodicò è esplicitato, si veda ora COREY 2015, 69-95.

²⁷⁶ La critica ha individuato talora un'influenza della διαίρεσις τῶν ὀνομάτων di Prodicò sullo sviluppo del metodo diairetico impiegato da Platone nei dialoghi ‘eleatici’, ma non sembra ci si possa spingere a tanto: si veda da ultimo lo scetticismo di BRANCACCI 2017, 180-3.

²⁷⁷ Prodicò 84 B 2 DK = fr. 84 Mayhew; la citazione di Prodicò è con ogni probabilità fedele anche nel dettato (così SANSONE 2004 e ora MAYHEW 2011, 203-4). L'interesse di Senofonte per il σύγγραμμα è eminentemente etico, ma per il frammento è stata tentata una contestualizzazione più ampia nel pensiero dell'intellettuale di Ceo, non escludendo l'interesse linguistico: cfr. TORDESILLAS 2008.

sensazione di disagio nei confronti della vittoria di Crizia. Il richiamo al dicasterio, già carico in Platone di una polemica violenta contro le istituzioni di Atene responsabili della condanna e morte di Socrate²⁷⁸, costituisce di per sé un segnale sufficiente per indirizzare il lettore, ma la similitudine ricorre come paradigma negativo già nel *Gorgia*, quando Socrate rinfaccia a Polo di averlo confutato ῥητορικῶς, senza curarsi della verità – la questione dibattuta è l'εὐδαιμονία di Archelao – ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν (471e3-472a1):

καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὴ τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τάναντία λέγων ἓνα τινὰ παρέχεται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

Là, infatti, gli uni credono di confutare gli altri ogniqualvolta possano produrre testimoni, molti e stimati, di ciò che affermano, e quello che sostiene la tesi opposta possa offrirne appena uno o nessuno²⁷⁹.

Il motivo sfruttato per il paragone non è lo stesso che troviamo nell'*Erissia*, ma il valore negativo dell'immagine è evidente; nel nostro dialogo, peraltro, la considerazione sul numero e sul peso dei testimoni, che pur non fondandosi su criteri veramente oggettivi lascia comunque spazio a una possibilità di buon esito del giudizio, è sostituita dalla considerazione pregressa che i giudici hanno sui diversi imputati: essi guardano all'ἦθος (presunto) di chi pronuncia il λόγος e non al λόγος in sé. Il tema trova uno sviluppo non secondario nei dialoghi di Platone, dove un simile atteggiamento è a più riprese criticato come dannoso ai fini della ricerca²⁸⁰; lo sguardo che nell'*Erissia* è attribuito ai πολλοί, i quali οἴονται δεῖν μὴ αὐτὸν τὸν λόγον θεωρεῖν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, ὁποῖοί τινες ἂν ᾧσιν (399c4-6) è esplicitamente rifiutata nel *Carmide*; Socrate ha appena udito la definizione di σωφροσύνη di Crizia dalla bocca di Carmide (161b8-c7):

καὶ ἐγώ, ὦ μιανέ, ἔφην, Κριτίου τοῦδε ἀκήκοας αὐτὸ ἢ ἄλλου του τῶν σοφῶν. ἔοικεν, ἔφη ὁ Κριτίας, ἄλλου· οὐ γὰρ δὴ ἐμοῦ γε. ἀλλὰ τί διαφέρει, ἢ δ' ὅς, ὁ Χαρμίδης, ὦ Σώκρατες, ὅτου ἤκουσα; οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ· πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτόν, ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ. νῦν ὀρθῶς λέγεις, ἢ δ' ὅς.

E io: «Briccone», dissi, «questo l'hai sentito dire da Crizia qui presente, o da qualche altro sapiente».

«Ma che differenza fa, Socrate», disse Carmide, «da chi l'ho sentito?»

«Nessuna», risposi io. «Non bisogna assolutamente esaminare chi ha detto questo, ma piuttosto se è detto secondo verità o no»

«Ora parli come si deve», disse lui²⁸¹.

L'attenzione, in verità, viene presto spostata di nuovo sull'autore della definizione, ossia Crizia (162a10-b11), ma il principio secondo cui il giudizio di un λόγος si fonda esclusivamente sulla sua vicinanza alla verità, πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ, è chiaramente valido in una prospettiva socratico-platonica, in cui la sola vera ἀρετή del retore è τάληθῆ λέγειν (*Ap.* 18a5-6). Lo stesso argomento, se pure in tutt'altro contesto, è espresso da Socrate alla fine del Fedro per difendere il λόγος egizio (275b3-c2):

²⁷⁸ Cfr. *e.g.* *Tht.* 172c2-173b4, *Phdr.* 272d2-273c6, *Grg.* 521c3-8.

²⁷⁹ Traduzione di Federico M. Petrucci da PETRUCCI, TAGLIA 2014.

²⁸⁰ Sottolinea l'importanza socratico-platonica del motivo già LAURENTI 1969, 33-4 («ora, se c'è un punto su cui Socrate non transige è precisamente questo, che il discorso vale per le sue ragioni intrinseche, non in grazia dell'autorità di chi parla»).

²⁸¹ Traduzione da CENTRONE 1997.

ΦΑΙ. ὦ Σώκρατες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀποδαπούς ἂν ἐθέλης λόγους ποιεῖς.
 ΣΩ. οἱ δέ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν
 μαντικὸς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι,
 ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ' ἴσως
 διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὔτως εἴτε ἄλλως
 ἔχει;

FEDRO Socrate, come ti viene facile, quando vuoi comporre storie egiziane o di chissà quale altro paese!

SOCRATE Caro amico, i sacerdoti del tempio di Zeus a Dodona affermavano che i primi oracoli provennero da una quercia. Per le persone di quei tempi, che certo non erano sapienti come voi giovani d'oggi, bastava nella loro semplicità ascoltare una quercia o una pietra, a condizione che dicesse la verità: per te invece probabilmente è più importante chi parla e quale è il suo paese di origine. Non ti accontenti di indagare se le cose stiano o non stiano così²⁸².

Se la difesa di Socrate è prima del tutto una difesa della poetica di Platone e dell'uso del mito nel dialogo, il tema della priorità del λόγος e della sua valutazione rispetto alla sua provenienza è presente qui in modo esplicito: ciò che conta è considerare εἴτε οὔτως εἴτε ἄλλως ἔχει²⁸³, un precetto certo coerente all'interno di un'opera sulla ῥητορικὴ. Non sorprende che nella *Retorica* di Aristotele il principio ottenga una formalizzazione più sistematica, nella considerazione secondo cui la πίστις ἐν τῷ ἦθει τοῦ λέγοντος deve comunque derivare dal λόγος (*Rh.* I 1356a4-10):

διὰ μὲν οὖν τοῦ ἦθους, ὅταν οὔτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶπτον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξᾶσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα

La persuasione si realizza per mezzo del carattere quando il discorso sia fatto in modo da rendere credibile l'oratore: noi infatti crediamo alle persone affidabili in misura maggiore e con più prontezza riguardo a ogni questione in generale, e completamente, in quelle che non comportano certezza assoluta ma varietà di opinioni. E questo deve risultare proprio dal discorso e non dalle opinioni preesistenti sul carattere dell'oratore²⁸⁴.

Se l'importanza dell'ἦθος è riconosciuta da Aristotele, come sarà nel resto della *Retorica*²⁸⁵, la persuasività secondo l'ἦθος passa comunque prima di tutto διὰ τοῦ λόγου²⁸⁶. In Aristotele troviamo quindi ancora l'eco del principio socratico-platonico che nell'*Erissia* è ripreso con effetto pungente. L'impiego dell'argomento da parte di Socrate è quindi da inquadrare in una precisa strategia, per la quale si può chiamare in causa il concetto di ironia, in particolare di 'ironia complessa' o 'ironia condizionale'²⁸⁷: l'assunto di per sé, ossia che il giudizio dei πολλοί tende a dare maggiore importanza alla δόξα sull'oratore che al contenuto dei λόγοι, tanto che

²⁸² Traduzione da BONAZZI 2011.

²⁸³ Sulla centralità dell'ἀλήθεια nel mito del *Fedro* e in generale sulla dialettica tra μῦθος e ἀλήθεια in Platone, si veda TRABATTONI 2012.

²⁸⁴ Traduzione di Marco Dorati in MONTANARI, DORATI 1996.

²⁸⁵ Si veda in particolare *Rh.* II 1377b20-31.

²⁸⁶ Una posizione diversa nel dibattito contemporaneo si può individuare in Isocrate, che nell'*Antidosi* (278-280) rivendica proprio la possibilità di usare come strumento di persuasione la δόξα di uomo virtuoso ottenuta presso i cittadini, giungendo a considerare l'esercizio verso l'ἀρετή come propedeutico al successo dei λόγοι (280: ὑπὲρ οὗ σπουδαστέον ἐστὶν τοῖς εὖ φρονούσιν μᾶλλον ἢ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων). Isocrate se la prende proprio con i filosofi che pure, a suo dire, πολὺ γὰρ ἀκριβέστερον τῶν ἄλλων καὶ ταῦτ' ἴσασιν (279); sul passo e sul suo ruolo nell'economia generale dell'*Antidosi* si veda TOO 2008, 226.

²⁸⁷ Per una formulazione si veda VLASTOS 1991, 36-42; cfr. ora anche VASILIOU 2013, 25-7.

lo stesso identico λόγος può andare incontro ad un successo e ad un insuccesso, è vero e la sua descrizione è trasparente. Tuttavia, la diversa ricezione del λόγος è problematica in quanto non tiene conto dell'ἀλήθεια, l'unico criterio valido per il giudizio sui discorsi, specialmente se si parla di φιλοσοφία (399a6-7): proprio nella scelta della parola si cela il fulcro del gioco, il cenno d'intesa tra l'autore del dialogo e il lettore²⁸⁸.

Se la considerazione secondo cui Prodico è σοφιστής καὶ ἀλαζών può considerarsi condivisa da Socrate, designare Crizia come πολιτικός e ἀνὴρ πολλοῦ ἄξιον, oltre a celare una manifestazione lampante dell'ironia storica tipica dei dialoghi di Platone²⁸⁹, contiene i semi di una valutazione antifrastica, che parte dal λόγος e non dall'ἦθος presunto. Infatti, nel paragone con la scena al dicasterio, Prodico impersona il μοχθηρός, Crizia il καλὸς κάγαθὸς δοκῶν εἶναι. L'ambiguità della formulazione, con δοκῶν εἶναι associato soltanto al primo dei due costituenti, non sembra priva di una funzione²⁹⁰: al di là della δόξα, Crizia e Prodico, come i loro λόγοι peraltro mostrano, sono perfettamente sovrapponibili. Nel proclama di Socrate, quindi, l'ironia è presente – come peraltro nota Erasistrato, che della dialettica socratica sembra esperto, pur giovane²⁹¹ – ma risulta alquanto sottile: nulla di ciò che viene detto è di per sé da intendere in maniera diversa dal senso letterale, ma il contenuto vero del commento è una stoccata contro il personaggio che sembrava aver vinto l'agone dialettico con un λόγος lontano dall'ἀλήθεια. La reazione contro Prodico – che non è affatto ἀνὴρ σοφός – è dovuta a una sconfitta patente nell'ἔλεγχος e non è perciò condizionata veramente dalla δόξα: così, lo straniamento è causato dall'applicazione del principio giudiziario all'occasione attuale, in cui la vittoria di Crizia è instabile, specialmente ora che il suo λόγος è stato messo – sia pure indirettamente – alla prova.

Oltre ad aver mostrato come l'uso dell'ironia da parte dell'autore dell'*Erissia* sia parco ma alquanto ragionato e trovi probabilmente alle sue spalle una riflessione sugli impieghi della maschera di Socrate εἰρών, credo si possa tornare a rimarcare che il trattamento del sofista Prodico è del tutto diverso rispetto a ciò che troviamo nei dialoghi di Platone: qui, la maschera di Prodico è la maschera di un σοφιστής καὶ ἀλαζών, e nella designazione del sofista come ἀνὴρ σοφός si dovrà intendere, piuttosto, una ripresa del motivo trovato nei dialoghi riletto in senso sarcastico.

Infine, la critica ha tentato di rintracciare un elemento non platonico nella rappresentazione di un Socrate cinicheggiante che si ritrova a considerare in ogni caso i χρήματα un male, come accade nella conclusione dell'*Erissia*: abbiamo già visto, tuttavia, come anche questa posizione – per quanto possibilmente influenzata dalla raffigurazione cinica di Socrate, che fioriva in età ellenistica – sia riconducibile ad un'interpretazione di tratti caratteristici di Socrate nei dialoghi di Platone ancor prima che di Senofonte²⁹².

Conclusa questa panoramica, vorrei passare a soffermarmi su due elementi singolari che si possono individuare nell'uso che l'autore dell'*Erissia* fa della maschera-guida di Socrate, in particolare il suo ruolo di arbitro nella contesa tra Crizia ed Erissia sul valore del πλουτεῖν e la sua pretesa σοφία. Attraverso quest'analisi si potrà continuare ad approfondire il rapporto dell'autore con i suoi modelli e la persistenza dei canoni del λόγος Σωκρατικός, pur nel quadro di una sensibilità nuova.

IV.4.a.α *Socrate δαιτητής e guida della ricerca*

Abbiamo già osservato come, per i contenuti, l'*Erissia* si mostri sostanzialmente bipartito, con l'indagine condotta rispettivamente su due diverse definizioni di πλοῦτος. La parte centrale del

²⁸⁸ Cfr. comm. a 399a7.

²⁸⁹ Sulla distinzione tra sofista e politico sottesa al passo, si veda comm. a 399c3-4.

²⁹⁰ Cfr. comm. a 399b5-6.

²⁹¹ 399c6-8. Erasistrato accusa Socrate di σκώπτειν, il che non è precisamente vero e sollecita la risposta negativa, ancora nel segno di una lieve ironia, nell'intesa tra autore e lettore: ἀλλὰ μὰ Δί' [...] οὐδ' ὀπωστιοῦν.

²⁹² Cfr. *supra* pp. 76-7.

dialogo, tuttavia, che costituisce una transizione tra il primo e il secondo nucleo, trova nella disputa sulla qualità del πλουτεῖν il suo fulcro e vede la contrapposizione diretta di Erissia e Crizia, pur sotto la guida attenta di Socrate. Il ruolo del personaggio in questa fase di transizione è diverso da quello che troviamo nel resto del dialogo, dove Socrate è il motore, nella sequenza di domanda e risposta, dell'andamento della ricerca: si può notare un provvisorio spostamento della figura ai margini del dialogo, con l'assunzione di un ruolo di arbitro tra le due posizioni divergenti, assunzione che nelle pagine dell'*Erissia* è tematizzata esplicitamente in una lunga battuta programmatica in cui il ruolo di giudice della contesa è esplicitamente rivendicato alla maschera di Socrate. Solo con il ritorno del personaggio, prima attraverso l'aneddoto di Prodicò, che ribalta le carte in tavola, poi con l'imposizione del τί ἐστὶν quale snodo ineludibile per l'indagine, Socrate tornerà a guidare il dialogo, mantenendo salda questa posizione fino alla fine. La sezione è importante per la caratterizzazione del personaggio e andrà osservata più in dettaglio.

Dopo il confronto acceso con Erissia, che si oppone alla visione socratica secondo cui la più alta ricchezza è la σοφία e, quindi, il più sapiente tra gli uomini è anche il più ricco (394a6), il personaggio, incalzato dalla difesa strenua di Socrate, opera una parziale marcia indietro, e propone un tema diverso per la discussione (395d5-7):

ἀλλὰ μᾶλλον, ἐπειδὴ περὶ τοῦ πλουτεῖν, διαλέγεσθαι δεῖν ὁπόθεν καλὸν ἐστὶ πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν, καὶ αὐτὸ τὸ πλούσιον εἶναι ὁποῖόν τί ἐστὶν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν.

L'interesse di Erissia si concentra su due punti principali: da dove (ὁπόθεν) sia bello o turpe ottenere ricchezze, e se l'essere ricco in sé sia un bene o un male; Socrate narratore osserva che il problema è posto dal personaggio ὥσπερ οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν λελεγμένοις (395c6-7), dal momento che – si sottintende – le questioni sono già state affrontate sia pure in filigrana nel dialogo con Erasistrato²⁹³. Ma il Socrate personaggio si comporta diversamente: concede (εἶναι: 395d8) a Erissia di spostare la discussione più precisamente sulle questioni da lui sollevate, e anzi propone al personaggio di prendere la parola e offrire la sua opinione sul problema della bontà del πλουτεῖν (395e1-4):

ἀλλὰ τί οὐκ αὐτός, ἐπεὶπερ εἰσηγεί τὸν λόγον, ἐπεχείρησας εἰπεῖν πότερον σοὶ δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν ἢ κακόν, ἐπειδὴπερ οἱ ἔμπροσθεν λόγοι οὐ περὶ τούτου δοκοῦσὶ σοὶ εἰρησθαι;

Il passo indietro è tuttavia solo apparente e la critica ha ben notato un'anomalia: il primo dei due punti sollevati da Erissia, ὁπόθεν καλὸν ἐστὶ πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν, è svanito senza lasciare alcuna traccia. Il problema è osservato dalla critica, che chiama in causa la negligenza dell'autore²⁹⁴. Ma in un dialogo come l'*Erissia*, in cui la precisione nel voler indagare ogni lato del problema ed esaurire la trattazione sul πλουτεῖν raggiunge livelli vicini all'ostinazione, una così grave dimenticanza sorprende, vista anche la prossimità tra la proposta di Erissia e la sua raccolta da parte di Socrate. L'omissione non dovrà essere casuale: proprio mentre dà spazio a Erissia, Socrate si riserva di scegliere tra i due problemi sul tavolo quello che più gli sembra adatto al prosieguo della discussione: in questa maniera il personaggio, pur nella concessione di un cambio di tema, continua ad esercitare un controllo nel confronto dialettico, rivendica a

²⁹³ Cfr. comm. a 395c6-7.

²⁹⁴ Così in particolare SCHROHL 1901, 14: «*alterum negligentiae levitatisque scriptoris indicium, est, quod prior illa pars quae-stionis quam Eryxias proposuit (p. 395 D) omnino ommissa est, atque id tantum explicatur, utrum divitiarum bonum an malum sint*»; più asciutto LAURENTI 1969, 82 n. 17: «si pongono due questioni: una sulle fonti, l'altra sulla qualità della ricchezza. La prima non sarà toccata affatto»; il problema ritorna di passaggio nell'ultima parte del dialogo, con l'esempio di catena di χρήσιμα sviluppato insieme a Crizia, cfr. comm. a 404d8-e1.

sé il compito e il diritto di fornire, quasi nella forma di una sanzione, il tema per la discussione successiva²⁹⁵.

Nell'affrontare il problema della qualità del *πλουτεῖν* si delineano presto due schieramenti ideologici contrapposti: mentre Erissia si fa portavoce dell'opinione comune secondo cui il *πλουτεῖν* è un *ἀγαθόν*, Crizia sostiene che ciò sia insostenibile, dal momento che per alcuni uomini esso è un *κακόν*. Socrate, vigilando sullo scambio tra i due, interviene allora in una lunga battuta con la quale assume il ruolo di arbitro delle due posizioni (396a2-e4). Il proclama è particolarmente curato sul piano stilistico e mostra una struttura attentamente ponderata, una sintassi complessa ed uno stile spesso ridondante²⁹⁶. È ora il momento di osservarne da vicino la struttura. Socrate afferma che:

- a. Se Crizia ed Erissia fossero in disaccordo sulla maniera migliore di cavalcare, e Socrate fosse un esperto di ippica, egli stesso interverrebbe a risolvere la contesa, poiché avrebbe pudore a non impedire un litigio essendone in grado (396a2-8);
- b. in generale, l'intervento di un esperto si fa necessario quando il disaccordo su un qualsiasi argomento si sviluppi in modo tale da non lasciare spazio ad una riconciliazione, al punto di generare ostilità tra i contendenti (396a8-b2);
- c. la questione sulla quale Crizia ed Erissia divergono (se *x* sia un bene o un male) è di importanza capitale, perché condiziona la condotta di vita nel suo complesso (396b2-5);
- d. l'oggetto specifico, la ricchezza, non è peraltro di scarso rilievo, ma è uno dei più importanti secondo l'opinione dei Greci, tanto che proprio in vista dell'arricchimento i padri orientano l'educazione dei loro figli (396b5-c3);
- e. se dunque la contesa è seria e i due, in accordo su tutto il resto, proprio su questo oggetto, sulla ricchezza, divergono (396c3-5),
- f. e peraltro non su una sua qualità accidentale, ma per determinare se sia un bene un male, se quindi è sulla conoscenza dei beni e dei mali che si concentra la divergenza (396c6-9),
- g. essa rischia di trasformare due amici e parenti, quali sono Crizia ed Erissia, in due nemici, quindi l'intervento di Socrate, qualora egli fosse competente, si renderebbe necessario (396c8-d4);
- h. purtroppo Socrate non è competente in questo campo, e quindi non può intervenire per risolvere la contesa: spetta ai contendenti, dal momento che ciascuno è convinto di poter persuadere l'altro, affrontarsi nei *λόγοι*. A Socrate si addice un ruolo ausiliario, che aiuti a giungere alla conciliazione tra i due e all'accordo sul *πράγμα* (396d4-e3).

Si può notare come nel suo incedere l'intervento di Socrate mostri una complessiva simmetria, che si manifesta in una struttura concentrica che rispetta le regole della *Ringkomposition*: a una prima esposizione generale, si potrebbe dire 'metodologica', costituita dalle sezioni che abbiamo siglato *a* e *b*, segue, nel cuore della battuta, una considerazione sulla gravità e sull'importanza del caso specifico (le sezioni da *c* a *f*), strutturata a sua volta in maniera circolare, con al centro, nucleo dell'intera battuta, l'*excursus* sull'importanza che per i Greci il *πλουτεῖν* ha nella *παιδεία* dei figli (396b7-c3). Infine, nelle parti che abbiamo siglato *g* e *h*, si offre una ricapitolazione, e un'associazione al singolo caso del principio generale affermato all'inizio, cui però si accompagna uno sviluppo ulteriore, che giunge a invalidare l'applicabilità di tale principio alla situazione specifica: Socrate non è un esperto, quindi il suo apporto non può essere risolutivo, ma ciò non impedisce una sua partecipazione, nel nome del fine superiore dell'*ὁμολογία*. Questa partecipazione, in realtà, sarà tutt'altro che passiva e costituirà un punto di svolta nel dialogo, mettendo in discussione la tesi di Crizia, pur vincitore dello scontro dialettico con Erissia.

Il principio enunciato da Socrate sulla necessità di un arbitrato da parte di un competente si colloca in piena continuità con l'impiego del paradigma tecnico nei dialoghi di Platone e di

²⁹⁵ Ci si potrebbe spingere a intravedere anche una differenza tra il *πλούσιον εἶναι* invocato da Erissia e il *πλουτεῖν* chiamato in causa da Socrate: in questo la problematica presentata da Socrate opererebbe una sorta di "sintesi" tra le due questioni. Ma non è forse il caso di calcare troppo sul piano lessicale, in un dialogo in cui *πλουτεῖν*, *πλούσιον εἶναι* e *πλοῦτος* sembrano essere utilizzati indifferentemente e avere il valore di sinonimi; cfr. comm. a 395d5.

²⁹⁶ Per un'analisi puntuale della battuta sul piano linguistico e stilistico-retorico si rinvia al commento alla sezione (396a2-e4).

Senofonte²⁹⁷. Socrate, tuttavia, rifiuta di adempiere a questo ruolo a causa della sua ignoranza in materia: il paradigma del giudice è quindi apparentemente rifiutato dall'autore per il suo personaggio, ma proprio nella *recusatio* il ruolo di arbitro è assunto in una forma moderata, nella garbata dichiarazione con cui Socrate promette, comunque, un aiuto (396e1-3):

ἔτοιμός εἰμι συλλαμβάνειν καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι, ἵνα διομολογηθῆ ὑμῖν ὅπως ἔχει τοῦτο.

Il verbo che Socrate sceglie per il proprio ruolo nella contesa dei λόγοι è συλλαμβάνειν, prestare aiuto ai contendenti in vista dell'obiettivo superiore dell'ὁμολογία. Subito dopo aver affermato questa intenzione di partecipare comunque, sia pure in maniera ausiliaria, al dialogo, Socrate invita Crizia ad esprimere per esteso le sue ragioni, e si mette in disparte ad assistere allo scontro verbale tra i due contendenti, riservandosi di intervenire solo in un secondo momento, per scongiurare il rischio della λοιδορία. Socrate, quindi, cerca per sé un ruolo gregario: egli non si mostra portatore di un sapere indipendente, una caratteristica che lo avvicina al personaggio nei dialoghi di Platone²⁹⁸, e non può quindi aiutare a sciogliere il nodo con le sue forze. Il ruolo di arbitro che nei fatti assume per il dialogo tra Erissia e Crizia non è proclamato sulla base di una conoscenza tecnica, ma soltanto in vista della pacificazione tra i due.

Precedenti di rappresentazione di Socrate ascoltatore dei λόγοι non mancano nei dialoghi di Platone. Per questo tratto il Socrate arbitro che l'autore dell'*Erissia* ci presenta si allontana dalla figura di Socrate κριτής dei λόγοι, rappresentazione implicita nei dialoghi della maturità in cui il personaggio non interviene con le sue domande nelle maglie dell'argomentazione ma si riserva un ruolo marginale e tuttavia attivo, esplicita e anzi programmatica per il grandioso affresco del *Timeo* e del *Crizia*²⁹⁹, ma si avvicina piuttosto ad un diverso paradigma di arbitrato, che ancora troviamo nei dialoghi, quello di un Socrate διαιτητής tra due posizioni tra di loro opposte. La critica antica conosceva questo ruolo per il personaggio, un ruolo svolto ad esempio nel *Cratilo*, in cui Socrate si inserisce nella discussione tra le due tesi contrapposte sull'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων³⁰⁰. Ma ci si può spingere a individuare per l'*Erissia* un modello più preciso. Il contegno di Socrate ricorda infatti l'ingresso del personaggio nelle prime pagine del *Lachete*. Qui il suo intervento, sollecitato da Lachete e da Nicia, è rinviato proprio facendo appello alla necessità di ascoltare i λόγοι degli altri partecipanti alla discussione (*La.* 181d1-7):

ἀλλὰ καὶ τούτων περί, ὦ Λυσίμαχε, ἔγωγε πειράσομαι συμβουλεύειν ἂν τι δύνωμαι, καὶ ἂν ἄ προκαλῆ πάντα ποιεῖν. δικαιοτάτον μέντοι μοι δοκεῖ εἶναι ἐμὲ νεώτερον ὄντα τῶνδε καὶ ἀπειρότερον τούτων ἀκούειν πρότερον τί λέγουσιν καὶ μανθάνειν παρ' αὐτῶν· ἐὰν δ' ἔχω τι ἄλλο παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα, τότε ἤδη διδάσκειν καὶ πείθειν καὶ σὲ καὶ τούτους. ἀλλ', ὦ Νικία, τί οὐ λέγει πότερος ὑμῶν;

Ma sì, anche su queste cose, Lisimaco, io cercherò senz'altro di dar consigli, per quello che posso, e inoltre di fare tutto quello cui mi esorti. Mi sembra ad ogni modo che la cosa più giusta sia che io, che sono più giovane di costoro e meno esperto in queste cose, ascolti prima che cosa dicono e impari da loro. Se poi avrò qualcos'altro da dire in aggiunta a quanto è stato detto, allora soltanto potrò

²⁹⁷ Cfr. comm. a 396a2-b2.

²⁹⁸ Riconoscono la movenza già SCHROHL 1901, 17 («Socrates quamvis sapiens sit, tamen notitiam rei ipsius de qua quaeratur, sese non habere dicit – p.396D.») e LAURENTI 1969, 84 n. 20 («la solita confessione di ignoranza»). Il tratto è tipico di Socrate nei λόγοι Σωκρατικοί di Platone; esso si esprime spesso nella movenza che la critica ha denominato, sulla scorta di VLASTOS 1994, 39-66, «disavowal of knowledge», ma fa capo ad una caratterizzazione coerente della maschera: sul tema si veda ora REGALI 2015, che prende le mosse dalla prima tetralogia, quella in cui il personaggio è presentato ai lettori con l'approfondimento del suo ἦθος e il manifesto della sua ricerca.

²⁹⁹ Per Socrate giudice nel *Timeo* e nel *Crizia*, in armonia con il ritratto che del κριτής si offre negli altri dialoghi, si veda REGALI 2012, 50-6; su Socrate giudice dei λόγοι nel *Sofista* e nel *Politico* cfr. GRASSO 2008, 322-4.

³⁰⁰ Si vedano le parole di Proclo, *In Crat.* XIII, p. 5, r. 9-10 Pasquali: οἷς ὁ Σωκράτης ἐπιγενόμενος καὶ διαιτησίας διήρθρωσεν τὰ πράγματα ἐπιστημονικῶς.

cercare di insegnare e persuadere sia te che costoro. Ma Nicia, perché uno di voi due non dice qualcosa?³⁰¹

Nel *Lachete* il motivo è più articolato: a influenzare il contegno di Socrate, oltre l'assenza di un sapere sull'argomento, è la gioventù, cui consegue una mancanza di esperienza, una che certo non appartiene al Socrate dell'*Erissia*. Ma per la costruzione della scena sono condizione notevoli le somiglianze. L'invito rivolto a Lachete e Nicia è peraltro ripetuto più avanti nel dialogo, quando dalla questione specifica dell'ὄπλομαχία si passa al problema più generale dell'educazione dei giovani (186a3-187b7), dopo che Socrate ha sottolineato la necessità di indagare se vi sia tra i presenti un τεχνικός in grado di chiarire la questione sulla quale si sta deliberando (184e11-185a7):

οὐκοῦν καὶ νῦν χρῆ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο σκέψασθαι, εἰ ἔστιν τις ἡμῶν τεχνικὸς περὶ οὗ βουλευόμεθα ἢ οὐ· καὶ εἰ μὲν ἔστιν, ἐκείνῳ πείθεσθαι ἐνὶ ὄντι, τοὺς δ' ἄλλους εἶαν, εἰ δὲ μή, ἄλλον τινὰ ζητεῖν.

Dunque anche ora bisogna prima esaminare proprio questo, se c'è tra noi un competente in ciò su cui discutiamo, o no. E se c'è, bisogna dar retta a costui, nonostante sia uno, e lasciar perdere gli altri; se invece non c'è, bisogna cercarne un altro.

Anche qui Socrate afferma il principio che troviamo enunciato nell'*Erissia*, secondo cui la soluzione del problema dibattuto andrebbe affrontata grazie all'appoggio di un τεχνικός, che solo sarebbe in grado di troncare la questione in maniera netta. Lo sviluppo del *Lachete* è poi diverso, con Socrate a prendere in mano il διαλέγεσθαι, sia pure nel segno del συμβουλεύεσθαι καὶ συσκοπεῖν (189c2), ma la vicinanza dei passi è evidente e ci mostra che l'autore dell'*Erissia* poteva trovare già nei dialoghi socratici di Platone un precedente per rappresentare il suo Socrate ascoltatore dei λόγοι contrapposti.

Ma anche nell'*Erissia* la marginalità di Socrate non dura a lungo: il dialogo tra Crizia ed Erissia, che porta alla sconfitta di quest'ultimo, spinge l'arbitro a intervenire, come abbiamo già visto, tramite il racconto dell'episodio di Prodicò. È significativo che dopo aver narrato la disavventura del sofista al Liceo e aver riequilibrato la situazione dei due contendenti Socrate riprenda in mano il dialogo imponendo, ancora una volta, la questione da trattare, il τί ἔστι, e imponendola come un compito da svolgere per Erissia e Crizia (399c8-d2):

ἀλλὰ τί οὐκ, ἐπεὶ ταῦτα εἶ καὶ καλῶς διείλεχθον, οὐ καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ λόγου ἐπετελεσάτην;

Tuttavia, in questo frangente, ossia per la questione tipicamente 'socratica' del τί ἔστιν, Socrate si proporrà di partecipare attivamente all'indagine (399e1-2):

ἔτοιμος δ' ὑμῖν καὶ ἐγώ, καθ' ὅσον οἶός τ' ἂν ᾧ, συνδιασκοπεῖσθαι.

L'espressione καθ' ὅσον οἶός τ' ἂν ᾧ chiama il confronto con il lungo proclama di arbitrato, in cui la capacità di Socrate di intervenire era sottolineata a più riprese³⁰²: nel confronto risalta il contrasto tra il συλλαμβάνειν, il semplice appoggio per evitare una deriva della διαφορά, e il συνδιασκοπεῖσθαι, l'impegno della ricerca comune³⁰³. La scelta del verbo corrisponde peraltro alla realtà del dialogo: Socrate, dopo aver ascoltato Crizia ed Erissia, affronta con entrambi,

³⁰¹ Traduzione da CENTRONE 1997; sulla rappresentazione del giovane Socrate nel *Lachete*, cfr. ora HARDY 2014, 75-6.

³⁰² καθ' ὅσον οἶός τ' ἦν (396a7), ὅσον ἂν ἐπ' ἐμοὶ ἦ (396d3), εἰ μὲν αὐτὸς οἶός τ' ἦν (396d4), καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι (396e2); cfr. comm. a 396d3.

³⁰³ In tutta questa seconda sezione il lessico della ricerca fa il suo prepotente ingresso: cfr. τῆς σκέψεως (399d2), σκέπτομαι (399d4, 399e8, 401b7), ἐπισκέπτομαι (400c7), σκοπέω (401d3, 405c8); si veda anche comm. a 399e2.

separatamente, i problemi che l'indagine sul πλουτεῖν propone. Si apre così la grande sezione definitoria che costituisce l'intera seconda parte del dialogo, ma ancora una volta si apre con un'ingiunzione da parte di Socrate, che indica anche a chi, tra i personaggi, tocchi introdurre l'analisi su questo nuovo tema (399e2-3):

φρασάτω οὖν ἡμῖν ὁ φάσκων τὸ πλουτεῖν ἀγαθὸν εἶναι, τούτου πέρι ὅπως τυγχάνει ἔχων.

Sarà poi in verità Socrate stesso a prendere in mano l'impegno definitorio, mantenendo la guida del dialogo fino alla conclusione.

Se i modelli letterari per questa struttura, come abbiamo visto, non mancano nei dialoghi di Platone, ci si può chiedere se la disposizione tortuosa che l'autore presenta per la ricerca sul πλουτεῖν non celi anche qualcos'altro e non sia da ricondurre alla persistenza, nel codice del dialogo, delle dinamiche vive e vere dell'indagine all'interno della Scuola. Questo ritorno di Socrate quale guida salda del διαλέγεσθαι, dopo una sezione in cui a presentare la loro opinione sull'argomento sono stati Erissia e Crizia, potrebbe infatti ricalcare l'immagine di un maestro che, dopo aver ascoltato il pensiero dei suoi allievi sul problema affrontato, giunge a proporre il proprio punto di vista e a criticare gli errori contenuti nelle esposizioni precedenti; la struttura di questa sezione dell'*Erissia*, che richiama alla mente l'andamento di quelle che saranno negli Studi medievali le *quaestiones quodlibetales*³⁰⁴, può quindi rispecchiare una situazione comune nella prassi scolastica dell'Accademia. Le testimonianze che possediamo sul funzionamento quotidiano della scuola di Platone nell'antichità non sono molte³⁰⁵, ma possiamo menzionare qui la parodia comica di Epicrate, che ci mostra i discepoli di Platone concentrati nel tentativo di definire tramite διαίρεσις una zucca, sotto la sorveglianza del maestro (Epicr. fr. 10 K.-A.)³⁰⁶. Osserviamo qui un Platone che si fa "architetto" della ricerca svolta da altri, coerentemente con il ritratto conservato da Filodemo³⁰⁷. Peraltro, l'invito a ricominciare (vv. 34-36), di cui troviamo riflesso già nei dialoghi autentici, nella voce di Socrate, avvicina ancora la forma del dialogo socratico alla prassi dell'insegnamento scolastico, suggerisce tanto la conoscenza dei dialoghi da parte dell'autore comico quanto la presenza dell'Accademia e dei suoi dibattiti già sullo sfondo delle opere maggiori³⁰⁸.

³⁰⁴ Sulle *quodlibetales*, nate nel XIII secolo probabilmente nella facoltà di teologia dello Studio parigino, cfr. WIPPEL 1985.

³⁰⁵ Cfr. già MARROU 1965⁶, 116: «malheureusement, de cette école, nous connaissons mieux le statut juridique, le site, voire le mobilier (...) que la vie quotidienne»; non sono mancati tuttavia tentativi di ricostruzione, tra cui si distinguono di recente DILLON 2003, 5-14, WATTS 2007, 108-111, BERTI 2010, 22-29 ed EL MURR 2018, 337-42.

³⁰⁶ Per un'analisi accurata del passo, che mostra un contatto consapevole con la terminologia tecnica della dialettica platonica e una vicinanza ai proemi di dialoghi quali il *Simposio* e il *Fedone*, si veda ora FARMER 2017, 25-26.

³⁰⁷ *Ind. Acad.* col. Y, rr. 2-7 Dorandi: ἀρχιτεκτονούντος μὲν καὶ προβλήματα διδόντος τοῦ Πλάτωνος, ζητούντων δὲ μετὰ σπουδῆς αὐτὰ τῶν μαθηματικῶν. L'individuazione della fonte di Filodemo per questo passo è controversa a causa di una lacuna materiale del papiro, ma è probabile che si tratti di Dicearco, come riteneva GAISER 1988, 307-311; cfr. anche DORANDI 1991, 207-208. Certo l'immagine è platonico-peripatetica: cfr. GAISER 1988, 344. La critica accoglie in generale come plausibile il ritratto, cfr. ora WATTS 2007, 108: «Plato appears to have worked as a superintendent who offered up a general topic for discussion, suggested approaches and patiently provided encouragement. Though he certainly had opinions on the topics he introduced, Plato seemed perfectly at ease providing only enough direction to help his students work their way through discussion»; se pure vi sono tracce di una sistemazione più rigorosa del *curriculum* accademico sotto lo scolarcato di Senocrate, nulla spinge a pensare che l'Accademia post-platonica funzionasse in modo molto diverso. In una prospettiva di continuità nel metodo si possono ancora leggere le notizie relative all'insegnamento di Plotino, nella *Vita* scritta da Porfirio: qui la partecipazione dei discepoli e degli ἐταῖροι è centrale, tanto che ad essi è spesso affidato il compito di affrontare e confutare dottrine erranee, o di correggersi tra di loro (cfr. e.g. Porph. *Plot.* 18, il 'duello' a suon di trattati fra Amelio – rappresentante dell'ortodossia plotiniana – e Porfirio); sulla prassi d'insegnamento nella scuola di Plotino si veda GOULET-CAZÉ 1982, 250-78, che richiama per il confronto la prassi scolastica testimoniata da Arriano (*Epict.* I 26, 13) per l'esegesi dei testi, con la sequenza di un primo saggio da parte dell'allievo (ἀνάγνωσις) cui il maestro opponeva una seconda lettura arricchita di correzioni e commenti (ἐπανάγνωσις).

³⁰⁸ Sulla presenza della riflessione di Scuola nei dialoghi di Platone cfr. *supra* p. 6 n. 5.

Tanto più in uno scritto di scuola quale è l'*Erissia* si è tentati di ricondurre questo tipo di movenze all'influenza della συνουσία scolastica, di una prassi quotidiana in cui il compito del maestro è talora quello di συλλαμβάνειν, talora quello di συνδιασκοπεῖσθαι: dietro quest'uso della figura di Socrate, insomma, sembra possa intravedersi, come in filigrana, lo sforzo della παιδεία accademica che a Platone e al suo insegnamento guarda, uno sforzo che passa per il confronto con i testi e per la militanza quotidiana nella ricerca.

IV.4.a.β *Socrate σοφός e Nestore*

L'autorità per così dire magistrale di cui Socrate è rivestito nell'*Erissia*, l'autorità che gli permette di scegliere il tema del dialogo e di porsi alla sua guida, trova un riscontro – nonostante la professione di ignoranza che abbiamo visto trasparire nel lungo proclama d'arbitrato – nella considerazione che di lui hanno gli altri personaggi: se in Erasistrato si scorge il ritratto di un giovane allievo in piena sintonia con il maestro³⁰⁹, se in Crizia si vedono chiaramente i segni di una non profonda comprensione del pensiero e dei metodi di ricerca socratici, secondo un modulo che a Platone guarda³¹⁰, anche Erissia, sia pure nella sua difesa del senso comune contro i paradossi socratici³¹¹, riconosce a Socrate una preminenza che viene esplicitata nel dialogo durante la discussione sulla ricchezza del σοφός. Travolto dagli argomenti portati in difesa della tesi socratica, Erissia si affida infine a una considerazione di stampo pragmatico, che si associa inevitabilmente all'accusa di inganno nei λόγοι rivolta a Socrate. L'ultima obiezione di Erissia, infatti, ha la forza di fondarsi – nelle intenzioni dell'autore – su un dato di fatto (395a2-6):

«σὺ γὰρ ἄν», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι σε τᾶληθῆ λέγειν, φαίης ἂν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου πλουσιώτερος; καίτοι οὐκ ἂν ἀμαθέστερός γε ὁμολογήσαις ἂν εἶναι περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων, ἀλλὰ σοφώτερος· καὶ οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο πλουσιώτερος εἶ».

La stabilità dell'argomento di Erissia trova i suoi fondamenti in un dato presentato come non controverso: la σοφία di Socrate, che lo renderebbe, secondo il paradosso sviluppato nel dialogo con Erasistrato, più ricco di Callia. Abbiamo già visto come Socrate non affronti direttamente il problema e non si schermisca, stavolta, per quanto riguarda la sua pretesa σοφία, ma concentri la sua risposta sull'accusa di non dire la verità (εἰ δέοι σε τᾶληθῆ λέγειν)³¹²; in questo, il contegno di Socrate si differenzia notevolmente dalla reazione abituale nei dialoghi del personaggio di fronte all'attribuzione di un sapere³¹³. Nell'*Erissia*, la σοφία di Socrate non sembra costituire un problema né per l'autore, né per il personaggio, né per il lettore: il Socrate dell'*Erissia* è in possesso di una forma di sapere sul πλουτεῖν, che tenta di trasmettere ai propri interlocutori, sia pure con alterno successo. In questo tratto si può già scorgere, quindi, un tratto della canonizzazione della figura di Socrate come σοφός che trova una grande fertilità nel pensiero ellenistico³¹⁴. Socrate, quindi, nelle parole di Erissia è la figura del σοφός contrapposta

³⁰⁹ Cfr. *infra* pp. 167-70.

³¹⁰ Cfr. *infra* pp. 175-82.

³¹¹ Cfr. *infra* pp. 170-75.

³¹² Cfr. *supra* pp. 94-5.

³¹³ Ad esempio nello *Ione* (532d4-e1) il rapsodo Ione annovera Socrate tra i σοφοί, ma pronta è la risposta: egli non è sapiente, dice soltanto la verità, che è alla portata di tutti; proprio dalla necessità di comprendere, fosse anche confutare (ἐλέγξων) l'oracolo che la Pizia ha dato a Cherefonte nasce la ζήτησις di Socrate nell'*Apologia* (21b9-c3): la soluzione che l'*Apologia* trova è ben nota. La singolarità dell'*Erissia* in questo aspetto non è in generale evidenziata dalla critica, fatta eccezione per una concisa nota di BRISSON 2014, 446 n. 31.

³¹⁴ Per l'influenza del modello di Socrate nella cultura ellenistica e in particolare nella Stoa cfr. DÖRING 1979, 5-8, LONG 1988 e ALESSE 2000, 13-22; 153-78. Sul ruolo della figura di Socrate nella definizione del σοφός stoico cfr. ora BROUWER 2014, 136-67. Una simile sanzione della σοφία di Socrate si può intravedere nell'*Assioco*: Clinia invoca tra le lacrime la presenza di Socrate al capezzale del padre, affermando νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν αἰὲ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν (Ax. 364b3-4; sul significato dell'espressione αἰὲ θρυλουμένην πρὸς σοῦ cfr. JOYAL 2005, 100-1: non sembra si debba intendere che è Socrate stesso a θρυλεῖσθαι la propria σοφία, anche se il

al πλούσιος Callia. La contrapposizione non è tuttavia isolata nel dialogo, e va collocata nel contesto della sezione: la prima obiezione di Erissia, infatti, che affrontava il problema ancora in una prospettiva astratta, proponeva un modello esemplare di σοφία tratto dalla tradizione letteraria, Nestore (394a6-b2):

«ἀλλ'», ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Ἑρυσίας, «ὦ Σώκρατες, τί ἂν ὄφελος εἴη τῷ ἀνθρώπῳ εἰ σοφώτερος μὲν εἴη τοῦ Νέστορος, τὰ δ' ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν δίκαιαν μὴ τυγχάνοι ἔχων, σιτία καίποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν;»

La scelta di Nestore quale paradigma per la σοφία si inquadra nella considerazione tradizionale secondo cui il Nelide è σοφώτατος tra gli eroi omerici, una valutazione che Ippia ribadisce nell'*Ippia Minore* (364c4-7 = Hipp. 86 A 10 DK)³¹⁵ e che troviamo riflessa anche in Antistene (*SSR* v A 187, rr. 4-5 = *Schol.* II Pontani in *Od.* 1.1, rr. 4-5), un frammento per cui la critica individua da tempo un rapporto con Platone³¹⁶; ma Nestore costituisce più specificamente un modello ideale per la σοφία quale è presentata nell'*Erissia*, con la centralità dell'εὖ βουλευέσθαι che nell'*Iliade* è caratteristica tipica dell'eroe³¹⁷. Così la sapienza di Nestore (394a6-b2) è un paradigma insuperabile per la σοφία, quale per la ricchezza di beni materiali è il Gran Re, menzionato da Socrate (393c6-d3). Le due figure assumono uno stesso ruolo all'interno delle due argomentazioni: entrambe sono chiamate in causa, con il ruolo esemplare che offre loro la tradizione letteraria, per mostrare, attraverso una figura iperbolica, l'insufficienza del possesso di soli χρήματα e di sola σοφία³¹⁸. Nel passaggio dalla caratterizzazione ideale dell'uomo σοφός e dell'uomo πλούσιος alla realtà dei fatti, passaggio che garantisce la solidità della terza obiezione di Erissia, ai due paradigmi letterari evocati si sostituiscono due personaggi calati nella realtà di Atene, nella cronologia fittizia del dialogo: Callia e Socrate.

Questo slittamento, oltre a mostrare una non inattesa ricezione della fiorente tradizione su Callia, in rapporto non solo con Platone e Senofonte ma anche con il resto della produzione socratica, in particolare i dialoghi di Eschine³¹⁹, erge Socrate a modello concreto di σοφία nel presente in cui il dialogo si svolge. Socrate è il σοφός da contrapporre al πλούσιος Callia, come Nestore al Gran Re di Persia: così, un duplice accostamento, di Callia al Gran Re e di Socrate a Nestore, sembra proposto in maniera allusiva, tramite la disposizione di tessere parallele. Se il Socrate dell'*Erissia* è almeno in qualche misura σοφός, la sua σοφία – che si concentra sull'εὖ βουλευέσθαι e si dispiega nella valutazione corretta di beni e mali, in particolare per quanto riguarda l'oggetto specifico di virtù e ricchezza – lo avvicina al modello di Nestore.

parallelo a *Ax.* 365b3-4 mostra che l'intendimento non è impossibile, cfr. MÄNNLEIN-ROBERT, SCHELSKE 2012, 62-3 n.11). Il nome di Socrate è legato ad una fama di σοφία diffusa nella città, una σοφία di cui Clinia chiede la dimostrazione in un momento di emergenza. Anche qui, la risposta di Socrate ignora del tutto l'allusione alla σοφία (cfr. ERLER 2012, 102-3) e si limita a confermare la propria disponibilità nel consolare Assioco, ricordando il vincolo di antica amicizia. Tuttavia nell'*Assioco* troviamo anche, poche pagine dopo, il rifiuto della qualifica di ἐπιστήμων che si associa al rinvio al sapere di Prodicò (366b5-c1; per il testo del passo cfr. BEGHINI 2015).

³¹⁵ La considerazione su Nestore è introdotta in maniera apparentemente arbitraria nel dialogo: la domanda posta da Socrate verteva unicamente sulla coppia degli eroi "protagonisti", Achille e Odisseo (τοῖν ἀνδρῶν: 364c1). Il personaggio non trova una vera trattazione nell'*Ippia Minore*, e la sua menzione è forse riconducibile ad un interesse specifico di Ippia per il personaggio, protagonista del Τρωϊκός: cfr. GIULIANO 1995, 46 e BRANCACCI 2004, 396-401.

³¹⁶ Per la comune ma differente contrapposizione di Antistene e Platone a Ippia nella riflessione sul personaggio di Odisseo e sulla πολυτροπία si veda ora VENTURELLI 2015.

³¹⁷ Cfr. BRISSON 2014, 446 n. 24. Sulla definizione della σοφία come capacità di εὖ βουλευέσθαι nell'*Erissia* si veda *supra* pp. 46-9; per l'εὐβουλία di Nestore si può ricordare *e.g.* *Il.* XI 627: οὐνεκα βουλή ἀριστεύεσκεν ἀπάντων, cfr. SCHOFIELD 1986, 26-31.

³¹⁸ Il Gran Re è figura storica ancora significativa nella cronologia fittizia del dialogo, ma il suo impiego nell'argomentazione appare fortemente stereotipato e ormai riconducibile ad una tradizione retorica e letteraria, cfr. *comm.* a 393d1.

³¹⁹ Proprio per questa sezione si sospetta una derivazione diretta dal *Callia* di Eschine, cfr. *supra* p. 27.

Diversi indizi portano a pensare che l'autore realizzi consapevolmente l'accostamento, secondo una strategia che trovava già applicata nei dialoghi di Platone, l'identificazione di Socrate con gli eroi di Omero, nel quadro di una ripresa che si proponeva di sostituire Socrate ai protagonisti della παιδεία tradizionale, con la creazione di una nuova opera poetica in grado di rivaleggiare con il suo modello³²⁰. Nestore in questo gioco non è escluso: in armonia con il grande elogio che Platone riserva al personaggio nelle *Leggi* (IV 711d-e), l'accostamento con Socrate si intravede con abile strategia allusiva nella *Repubblica*, in particolare nel decimo libro dove il centro dell'assimilazione è il rapporto con Omero (*R.* x 595b8-c6)³²¹.

Ma intorno alla figura di Nestore e alla sua qualità principale nella caratterizzazione offerta dall'*Iliade*, ossia la capacità oratoria nel sanare le contese³²², l'autore dell'*Erissia* costruisce un ulteriore gioco, che 'mette in moto', per così dire, e insieme porta allo scoperto l'accostamento. Il ruolo di Socrate nel tentare di dirimere la contesa tra Crizia ed Erissia diventa il tassello centrale in questo gioco, gestito dall'autore in dialogo con il primo libro dell'*Iliade*. Lo svelamento di questa sottile strategia allusiva avviene con la descrizione dello stato d'animo di Erissia, confutato da Crizia (397b8-c4):

ἔδοκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι ὁ Κριτίας οὕτως, ὥστ' εἰ μὴ ἡσχύνετο τοὺς παρόντας ὁ Ἑρυξίας, οὐδὲν αὐτὸν ἐκόλυεν ἀναστάντα τύπτειν τὸν Κριτίαν· οὕτως ᾤετο μεγάλου τινὸς ἔστερησθαι, ἐπεὶ αὐτῷ φανερόν ἐγένετο ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν.

L'intera scena può essere letta come una rilettura parodistica della *contentio inter duces* dell'*Iliade*, secondo l'intreccio di generi che il dialogo permette. Il mancato pugno di Erissia a Crizia (397b8-c2) rappresenta una condensazione, non priva di tratti parodistici che derivano forse già da una rielaborazione comica, della tesa rappresentazione di Achille indeciso se sguainare la spada contro il rivale (*Il.* I 188-222): il ruolo dell'αἰσχὺνη nei confronti dei presenti, che blocca Erissia, è in questo senso sovrapponibile all'intervento di Atena nel poema³²³. Ma ci si può spingere oltre. La lite furibonda che sta per scoppiare è motivata dalla percezione di un furto da parte di Erissia, il furto di un bene enormemente grande, la certezza sulla natura del πλουτεῖν: οὕτως ᾤετο μεγάλου τινὸς ἔσ τ ε ρ ἡ σ θ α ι, ἐπεὶ αὐτῷ φανερόν ἐγένετο ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν (397c2-4). In questo contesto, il ruolo di Socrate corrisponde esattamente a quello di Nestore, che interviene nell'*Iliade* per tentare di sedare la contesa seguita al furto di Briseide da parte di Agamennone. Si può aggiungere un'ulteriore considerazione: abbiamo già visto come questa funzione di Socrate sia sviluppata dall'autore dell'*Erissia* in due momenti, prima con l'assunzione del ruolo di arbitro, la lunga battuta che abbiamo analizzato, poi con la narrazione dell'episodio di Prodicò, che mette indirettamente in discussione la vittoria di Crizia nel διαλέγεσθαι. Anche il discorso di Nestore nel primo libro dell'*Iliade* è diviso in due parti diseguali, di cui la prima costituisce una *captatio benevolentiae* gestita nei toni dell'elogio verso ambo i contendenti (*Il.* I 254-258), la seconda è una breve

³²⁰ Una panoramica dell'associazione nei dialoghi di Socrate agli eroi dell'*epos*, in rapporto con il debito già riconosciuto in antico di Platone da Omero, è ora offerta da REGALI 2016, 161-4. Si noti tuttavia che in Platone l'assimilazione di Socrate agli eroi di Omero è un paradigma impreciso, incompleto. Socrate, ci informa Alcibiade nel *Simposio* (221c3-d6), è distante dall'essere ὁμοίος a qualsiasi uomo μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων; al contrario di personaggi quali Brasida e Pericle, che si possono paragonare rispettivamente a Achille e Nestore, Socrate è unico al mondo a causa della sua ἀτοπία, e il suo carattere, comune alla persona e ai λόγοι (αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους; 221d5-6) è piuttosto simile a quello dei Satiri e dei Sileni.

³²¹ Nota l'allusione e smaschera il gioco letterario, nel dialogo con l'inizio del libro X dell'*Iliade* (vv. 114-118), la minuziosa analisi di REGALI 2016, 152-61.

³²² Cfr. BRANCACCI 2004, 394-5.

³²³ Ma anche il motivo del pudore trova un'ascendenza omerica: l'αἰδώς resta sullo sfondo dell'intero discorso di Nestore, cfr. CAIRNS 1993, 160-161.

sezione narrativa relativa alla partecipazione di Nestore alla Centauromachia (I 259-274)³²⁴; si ha l'impressione che l'autore dell'*Erissia* voglia separare i due momenti, isolando il proemio da una narrazione che, come nell'*Iliade* è *epos* nell'*epos*, nell'*Erissia* è dialogo nel dialogo: la confutazione di Prodicò al Liceo. Tramite questi accorgimenti, l'accostamento tra il Socrate dell'*Erissia* e Nestore è reso vivo sulla scena del dialogo, un'operazione per la quale troviamo peraltro un precedente nel *Protagora*, dove ad essere associato a Nestore non è Socrate ma Ippia, nel ruolo di pacificatore tra Socrate e Protagora (337c6-338b1)³²⁵.

Infine, un ulteriore tratto che può essere letto in armonia con questa associazione tra Nestore e Socrate è l'incapacità di persuadere che accompagna i λόγοι del personaggio nell'*Erissia*, che ricalca forse una caratteristica, problematica già per gli antichi, nel ritratto del Nelide nell'*Iliade*: la capacità di Nestore non basta³²⁶. Così, nel nostro dialogo, l'accento sulla difficile persuasione dei personaggi e sullo scarso impatto delle parole di Socrate torna a ogni piè sospinto. La prima, più dura critica è quella formulata da Erissia dopo il rifiuto della περτεία e prima del passaggio al nuovo argomento sulla qualità del πλουτεῖν (395d1-4):

ὦ Σώκρατες, οὐ τοιούτους ὄμην δεῖν τοὺς λόγους εἶναι οἷς μήτ' ἂν πείσαι δύναιτό τις μηδένα τῶν παρόντων, μήτ' ἂν ὠφεληθεῖη μηδὲν ἀπ' αὐτῶν· τίς γὰρ ἂν ἀνθρώπων ποτὲ πεισθεῖη νοῦν ἔχων ὡς οἱ σοφώτατοι ἡμῖν πλουσιώτατοι;

È proprio il λόγος principale della prima sezione dell'*Erissia* che viene, ancora una volta, attaccato da Erissia: stavolta, vista l'impossibilità di confutarlo, ne viene sottolineata la natura paradossale, al punto che del suo contenuto μήτ' ἂν πείσαι δύναιτό τις μηδένα τῶν παρόντων. Ancora Erissia reagisce in simile maniera alla svalutazione di oro e argento operata da Socrate nel λογίδιον (402c5-7):

ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν ποτὲ δυναίμην τοῦτο πεισθῆναι, ὡς τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄρα χρήματα ἡμῖν ἐστιν

L'accento è ancora una volta sulla persuasione (πεισθῆναι), vista l'incapacità ormai conclamata di Erissia nel competere con Socrate e Crizia sul piano dialettico: i punti principali che Socrate sviluppa nell'*Erissia* sono quindi considerati poco persuasivi in quanto paradossali. Potremmo spingerci a ritenere che questa movenza sia tipica della caratterizzazione di Erissia quale difensore del senso comune, e in parte ciò corrisponde al vero; ma a ribaltare su Socrate il tratto della non persuasività contribuisce l'osservazione che ancora più violento nel sottolinearla è Crizia, che esordisce nella seconda parte del dialogo con un eloquente μαινοίμην ἄν, εἰ ταῦτα πειθοίμην (403c8-d1), infine connotato come testardo inguaribile dal Socrate narratore (405b7-8: καταμαθὼν δ' αὐτὸν ἐγὼ ὅτι ἴσον εἶη πείσαι, ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἐψηῆσαι)³²⁷. Nel contesto di questo τόπος si può forse anche reinterpretare il proclama di Socrate sul possesso della sapienza necessaria a ricomporre la contesa tra Crizia ed Erissia, nella lunga battuta che già abbiamo analizzato nel paragrafo precedente. È ora il caso di tornare sulla forma in cui questa rinuncia al sapere viene formulata dal personaggio (396d4-e3):

ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸς οἷός τ' ἦν, φράσας ἂν ὑμῖν ὅπως ἔχει ἔπαυσα τῆς διαφορᾶς· νυνὶ δ' ἐπειδὴ αὐτὸς μὲν οὐ τυγχάνω οἷός τ' ὄν, ὑμῶν δ' ἐκάτερος οἶεται οἷός τ' εἶναι ὁμολογεῖν

³²⁴ Per l'analisi del discorso di Nestore si rinvia a DENTICE DI ACCADIA AMMONE 2012, 72-83.

³²⁵ Il gioco, che comporta per il *Protagora* anche una ripresa puntuale dei versi di Omero, è notato da BRANCACCI 2004.

³²⁶ Cfr. DENTICE DI ACCADIA AMMONE 2012, 82-83.

³²⁷ Il tratto della finale impotenza di Socrate di fronte alle opinioni consolidate nell'animo dei suoi interlocutori trova riscontro in Platone, dove l'incapacità del personaggio è impiegata talora con fini evidentemente apologetici, secondo quella che è stata definita «ironia storica» (BLONDELL 2002, 126-7: essa è sicuramente presente anche nel nostro dialogo, riferita alla figura di Crizia); tuttavia il tema è nell'*Erissia* esasperato in maniera senza precedenti.

ποιῆσαι τὸν ἕτερον, ἔτοιμός εἰμι συλλαμβάνειν καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι, ἵνα διομολογηθῆ ὑμῖν ὅπως ἔχει τοῦτο.

A uno sguardo più attento si potrà osservare che in nessun luogo viene affermato che Socrate *non sappia* ὅπως ἔχει, ma semplicemente che egli non è in grado, dicendo come stanno le cose, di calmare la contesa. Interpretata come semplice confessione di scarsa efficacia persuasiva, l'affermazione trova ancora il proprio contesto nella fase di passaggio dalla prima definizione di πλουτεῖν data da Socrate (393c2-4) alla seconda, che verrà offerta da Erissia (399e3-7), e assume una coloritura lievemente ironica: il vero modo per συλλαμβάνειν³²⁸ le due posizioni sarebbe accettare la definizione di Socrate, così da ammettere che il vero πλουτεῖν possa essere un bene nonostante gli effetti negativi dei χρήματα su chi non sappia servirsene correttamente. Con questo gioco, oltre a riprendere il tema apologetico platonico di un Socrate inascoltato, l'autore cerca di dare una dinamicità al suo Socrate-Nestore, cercando di superare i rischi che porta con sé la centralità del personaggio quale guida del dialogo e rappresentante di posizioni condivise appieno dalla mano che scrive. Se la preoccupazione di chi affidi a Socrate il proprio pensiero è comprensibilmente quella di garantire al suo personaggio un controllo sufficiente dell'argomentazione così da poter osservare e condurre il dialogo da una posizione privilegiata, il pericolo a livello drammatico è quello di giungere a una maschera statuaria, un Socrate serio e ormai investito, sia pur senza ostentazione, di un ruolo sapienziale che riceve il gelido crisma dell'ufficialità. Questo pericolo è in parte affrontato tramite la movimentata messa in scena del dialogo, un elemento che già abbiamo indagato in generale, sia tramite un gioco ancora una volta piuttosto raffinato, che guarda alle modalità di caratterizzazione già scelte da Platone e tenta di mettere in scena Socrate attraverso un rinnovato confronto con la tradizione letteraria che precede.

IV.4.b. Erasistrato

Erasistrato è il primo personaggio a parlare nell'*Erissia*. Il suo saluto a Socrate costituisce la prima battuta riportata dal narratore, ed è proprio insieme ad Erasistrato che si avvia la discussione su πλοῦτος e ἀρετή, dopo la descrizione dell'ambasciatore Siracusano. L'importanza del personaggio e dell'apporto offerto allo sviluppo del dialogo è stata tuttavia spesso sminuita dalla critica³²⁹, nel confronto con il *Carmide*, seguendo il quale Erasistrato ricoprirebbe la parte, marginale, di Cherefonte³³⁰. Simili giudizi non tengono alcun conto del coinvolgimento del personaggio nel non breve dialogo con Socrate alla ricerca della definizione di πλοῦτος, che porta alla conclusione secondo cui i più sapienti sono i più ricchi (393a7-394a5), argomento fondamentale per tutto il resto del dialogo, nonché del diverso segno portato dalla maschera nel quadro della cronologia fittizia.

Erasistrato è detto nipote (ἀδελφιδοῦς) di un Feace figlio di Erasistrato: abbiamo già avuto modo di notare come l'indicazione del nome dello zio e del papponimico manifesti da parte dell'autore un'esigenza precisa di individuazione, legata alla collocazione sullo sfondo della storia dei rapporti tra Atene e la Sicilia e delle pagine di Tucidide³³¹. Qualche parola abbiamo già speso anche sull'identità di Erasistrato: la critica ha da tempo proposto di trovare nel

³²⁸ Qui il significato di συλλαμβάνειν è quello di "soccorrere", per cui cfr. comm. a 396e2, ma il verbo può anche essere inteso nel senso di «comprendere», «conciliare» (cfr. *LSJ*s.v., 1.4); non è da escludere un gioco verbale che sfrutta la polisemia della radice.

³²⁹ «Nel dialogo la sua parte non è rilevante» (LAURENTI 1969, 9); SCHROHL 1901, 19, che attribuisce ad Erasistrato la prima obiezione proferita da Erissia (394a6, cfr. *comm. ad loc.*), osserva: «sed facile a Socrate refutatur. Ne id quidem quod in altera parte dialogi profert, magni momenti est».

³³⁰ Cfr. GARTMANN 1949, 59: «die 4. Person – Erasistratos und Chaerephon – ist jeweils mehr Dekorationsstück denn Mitunterredner»; ma anche il ruolo di Cherefonte nel *Carmide* è stato recentemente rivalutato, cfr. su tutti LAMPERT 2010, 148-57.

³³¹ Cfr. *supra* pp. 139-45.

personaggio dell' *Erissia* lo stesso Erasistrato citato da Senofonte nell'elenco dei Trenta (X. *HG* II 3, 1-3)³³². Tale ipotesi rende particolarmente significativa l'associazione con Crizia, di cui in una battuta Erasistrato prende le difese (399c6-8: si tratta dell'unica obiezione opposta a Socrate dal personaggio in tutto il dialogo) e insieme al quale si trova a passeggiare all'inizio, quando incontra Socrate ed Erissia (392a1-2). L'elemento rientrerebbe peraltro ancora una volta nel quadro del *Carmide*, con uno slittamento fra i ruoli che suppone un'imitazione non pedissequa del modello: se nell' *Erissia* parente di Crizia è, come nel *Carmide*, il personaggio eponimo del dialogo, per il fatto a Carmide è qui più vicino Erasistrato.

Di questo Erasistrato sappiamo che peraltro, all'incirca negli anni circostanti la spedizione in Sicilia, restò coinvolto in una singolare e per molti versi misteriosa azione giudiziaria περὶ τῶν ταῶν, forse contro Demo figlio di Pirlampe, fratellastro di Platone, che all'epoca fu difeso da Antifonte (fr. 57-59 Thalheim): al di là dei contenuti puntuali del capo d'accusa, su cui è difficile spingersi oltre la speculazione³³³, è interessante notare come il giovane Erasistrato si renda protagonista di una causa – probabilmente pubblica – proprio negli anni in cui è collocata la scena dell' *Erissia*³³⁴, e peraltro contro un parente di Platone. Il fatto doveva essere rimasto famoso a distanza di diversi secoli, insieme all'orazione di Antifonte, di cui ci conserva alcuni frammenti puntuali ancora Ateneo (IX 397c4-d9), e insieme alla fama dei pavoni di Pirlampe, immortalata dalla commedia con un'efficacia che ancora Plutarco ricordava (*Per.* 13, 15). Nella scelta di Erasistrato, quindi, l'autore individua un personaggio che già in gioventù aveva dato prova di un'ambizione politica, affrontando pubblicamente il rampollo di una delle famiglie più in vista nell'Atene democratica, e la cui carriera era culminata nel governo tirannico appoggiato da Lacedemone, dopo la rovina della πόλις nella guerra³³⁵.

L'identificazione di Erasistrato con il membro dei Trenta, insieme alla definizione più o meno precisa della cronologia fittizia del dialogo tra la fine degli anni '20 e i primi anni '10 del IV secolo³³⁶, ci offre il ritratto di un personaggio probabilmente intorno ai vent'anni di età³³⁷, che si avvicina a Socrate con l'urgenza di un allievo che incontra dopo tempo il proprio maestro; il χαίρει, accompagnato da un avvicinamento che il personaggio compie indipendentemente

³³² Si veda la scheda di NAILS 2002, 141-2 (in cui tuttavia errata e fuorviante è la nota sulla menzione del personaggio nel *Milziade* di Eschine socratico). Dubbi sono avanzati da PICCIRILLI 1995, 15, che sostiene l'Erasistrato nipote di Feace fosse troppo giovane per far parte dei Trenta, dal momento che il governo era modellato sulla γεροσύνη spartana e i γέροντες nella costituzione lacedemone dovevano avere almeno sessant'anni (Plut. *Lyc.* 26, 1). Tuttavia, non è da escludere che l'imitazione non fosse perfettamente aderente al modello, come già evidenzia WHITEHEAD 1983, 123 («this is not to suggest, I should say, that they were all actually sexagenarians, as the Spartan γέροντες were ... in point of fact we do not know that any of them were, but age in itself is, and was, scarcely the central point»); cfr. anche NÉMETH 2006, 13-9. Il 'Tiranno' non può essere in alcun caso l'Erasistrato figlio di Feace, un'ipotesi valutata curiosamente da ARONADIO 2008, 338 n. 4, dal momento che costui era davvero troppo giovane, nato negli anni '20 del V secolo (PICCIRILLI 1995, 13-4).

³³³ Secondo CARTLEDGE 1990, 44-59, i pavoni in questione erano un dono giunto a Pirlampe dal Gran Re di Persia per un ruolo d'ambasciatore svolto forse in occasione dei negoziati per la pace detta "di Callia"; certo un rapporto di Pirlampe con la corte persiana è attestato da Platone, proprio nel *Carmide* (158a2-5). Erasistrato avrebbe forse intentato una γραφή contro Demo per l'uso privato di un bene considerato pubblico come erano appunto i preziosi uccelli, esposti dalla famiglia di Pirlampe per l'intrattenimento della cittadinanza il primo giorno di ogni mese per una trentina d'anni (Antipho fr. 57, p. 118, 24-119, 2 Thalheim = Ath. IX 397d6-9). Cartledge ricostruisce peraltro un movente politico, legato all'atmosfera di angoscia anti-tirannica in Atene negli anni precedenti la spedizione in Sicilia.

³³⁴ Cfr. CARTLEDGE 1990, 49-52; PICCIRILLI 1995, 5; secondo NAILS 2002, 124, la causa intentata a Demo presuppone che Pirlampe fosse già morto ed è quindi da immaginare dopo il 414/3 a.C., ma anche questa data è insicura per la morte del personaggio e piuttosto speculativa (cfr. NAILS 2002, 257-9). La citazione, a p. 124, di Erasistrato (II), figlio di Feace, come contendente nella περὶ τῶν ταῶν, è invece un semplice refuso, come mostrano le altre menzioni del processo (pp. 141-2, 315-6).

³³⁵ Abbiamo sparute tracce della carriera politica di Erasistrato: un'iscrizione del 407/6 a.C. attesta che egli ricoprì l'ellenotamia (*IG* I³, 377, 4); il nome è in realtà frutto di un'integrazione di MERITT 1974, 256, che resta tuttavia piuttosto convincente.

³³⁶ Cfr. *supra* pp. 139-45.

³³⁷ Cfr. NAILS 2002, 141; 230 e PICCIRILLI 1995, 14-6.

dalla contemporanea, ma apparentemente più lenta avanzata di Crizia, ricalca ancora il modello di Cherefonte, sia pure con meno enfasi, mostrando i segni di un carattere più tranquillo, non certo *μανικός* (*Chrm.* 156a6-b4). Invero, per la sua intera partecipazione al dialogo, Erasistrato sarà nei confronti di Socrate mite e docile, propenso ad accettare i risultati dell'indagine svolta e a non frapporre ostacoli. L'unica eccezione, seppure condotta nei termini di un bonario rimprovero, è appunto la lancia spezzata a favore dell'argomento di Crizia, dopo la fine del racconto dell'episodio di Prodico (399c6-8):

ἀλλὰ μέντοι, ἔφη ὁ Ἐρασίστρατος, ὦ Σώκρατες, εἰ καὶ σκώπτων λέγεις, φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας λέγων τι.

Nell'accusa rivolta a Socrate di *σκώπτειν* si scorge anche un particolare di caratterizzazione alquanto fine: Erasistrato rivendica qui una conoscenza intima dei *λόγοι* di Socrate, ne individua l'ironia: forse lo può fare per aver ascoltato spesso Socrate, per essere suo discepolo. Insieme, si sente chiamato a intervenire per l'amicizia provata nei confronti di Crizia e, forse, per una distanza da Erissia, che non saluta (392b1). Al tempo stesso, l'osservazione di Erasistrato è una amichevole sfida a Socrate, il segno di una complicità: si noti che la considerazione conserva una forma assai indiretta, *φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας λέγων τι*. Ciò che pare, almeno (*γε*) a Erasistrato, è che Crizia *sembri* (*φαίνεσθαι*) dire qualcosa: com'è possibile che, nonostante tutto, Crizia sembri aver ragione? Socrate dovrà spiegarlo³³⁸.

Un'altra caratteristica che avvicina Erasistrato a Socrate è il desiderio per i *λόγοι*, motivo che fiorisce in pagine famose di Platone³³⁹: è proprio su sprone di Erasistrato, infatti, che Socrate si decide a raccontare nei dettagli quel che ricorda dell'episodio di Prodico, incalzato da una richiesta ancora complice, ma decisa (397d7-e1): ἄρ' οὖν ... ἔχοις ἂν ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι τὸν λόγον; La risposta sarà affermativa, e Socrate potrà quindi distendere la narrazione della disfatta del sofista al Liceo. Il ruolo di Erasistrato è quindi qui quello di "spalla" per la *performance* narrativa di Socrate; in modo non diverso nella prima sezione dialogica, la totale accondiscendenza nei confronti dell'argomentazione socratica ne fa per lo più un semplice assentore delle premesse di Socrate³⁴⁰. La caratteristica non deve però far trascurare un punto di fondamentale importanza, ossia che ad Erasistrato è attribuita l'individuazione del *πλείστου ἄξιον κτῆμα* per gli uomini nell'*εὐδαιμονία* (393d6-e6), un'inferenza forse non geniale³⁴¹, ma certo di grande importanza per l'identificazione di *εὐδαιμονία* e *σοφία* portata avanti da Socrate.

La caratterizzazione di Erasistrato, per i tratti che abbiamo finora osservato, è quindi improntata ad una certa morbidezza ed alla sottolineatura di un legame spirituale con Socrate: come si concilia questo ritratto con la figura storica del personaggio, fra i protagonisti del governo sanguinario dei Trenta? È il problema che affronta la critica per Carmide nel *Carmide*³⁴². Per Erasistrato le avvisaglie della futura oscurità sono già addensate all'orizzonte,

³³⁸ Per il ruolo ambiguo delle osservazioni sul *λέγειν τι* nell'*Erissia* si veda quanto già detto per Socrate narratore, cfr. *supra* pp. 126-7.

³³⁹ Su questo motivo, che attraversa il *corpus*, si vedano le pagine di REGALI 2012, 45-50.

³⁴⁰ Le sue risposte seguono sempre la direzione che Socrate impone al dialogo: 393b6-7: *συνέφη καὶ ταῦτα*; 393c2: *οὕτω*; 393c4: *ναί, ἔφη*; 393d4: *οὐ γάρ*; 393d6: *ναί*; 393e8: *ἐμοὶ γοῦν δοκοῦσιν*; 393e11: *πάνυ γε*; 394a1: *συνεδόκει καὶ ταῦτα*; 394a4: *ναί*.

³⁴¹ Il dato è considerato ovvio nell'*Eutidemo* (278e3-6), tanto che anche la domanda è considerata una sciocchezza (*ἀνόητον γὰρ δήπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα*), ma numerosi sono i passi in Platone in cui l'*εὐδαιμονία* è vista come orizzonte ultimo della condotta umana, cfr. *Phd.* 82a10-b9; *Phlb.* 11d4-10; *Grg.* 470c9-471a3; come è noto sul tema torna anche Aristotele (in particolare si veda *EN* I 1095a14-22). L'etica antica fa dell'eudemonismo un linguaggio comune: per usare le parole di ANNAS 2017, 267: «in the ancient world, *eudaimonia* is what everyone converges on when first asked to specify their final end».

³⁴² La caratterizzazione di Carmide è in grande misura positiva e come tale è stata interpretata: pronta e già matura la sua attitudine nei confronti della filosofia e della dialettica (così TULLI 2000), forse, nel gioco allusivo della parentela, un autoritratto dell'autore (WITTE 1970, 51-3). Ma Carmide è un nome scomodo quanto Crizia, personaggio da cui Socrate, nel *Carmide*, sembra prendere le distanze (cfr. CENTRONE 1997^a, 74-5; LAMPERT 2010,

come nubi nere sulla spedizione in Sicilia, attesa con entusiasmo già violento nel proemio, dove viene descritto l'annientamento della città ricorrendo all'immagine del vespaio (392c2-6): nella sfrenata ambizione verso l'impresa d'oltremare il personaggio si trova vicino ad Alcibiade³⁴³; la figura di Erasistrato si fa quindi centro di un intero, tragico affresco che prelude alla rovina della πόλις. In più, la diffidenza che il personaggio prova nei confronti dei Siracusani inviati in ambasceria ad Atene, βουλόμενοί τι ἐξαπατῆσαι τὴν πόλιν (392c7-d1) è presto mutata in invidia verso i beni materiali di un uomo che, dovrà ammettere su spinta di Socrate, καὶ δοκεῖ καὶ ἔστι³⁴⁴ πλέον πάντων πονηρότατος; Erasistrato, come l'Alcibiade del *Simposio*, tende a dimenticare Socrate, e ne ha continuo e pressante bisogno. Socrate deve essere sempre presente, per spezzare la sua ἀδολεσχία su questioni di poco conto³⁴⁵, per ricordargli ancora una volta ciò che già mostra di sapere nelle sue risposte affermative, cioè che i veri beni non sono terre, schiavi, cavalli, oro ed argento (392d5-9), ma le virtù dell'anima, per fargli ascoltare, ancora una volta, il λόγος ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου. Su questo Erasistrato, incapace di ricordare il giusto più che convinto dell'errato, su questo Erasistrato che insieme concede a Socrate che l'εὐδαιμονία consista nell'errare il meno possibile per quanto riguarda le proprie cose e le altrui (393e9-394a2), si stendono le ombre di un possesso incerto, non realmente e profondamente vissuto, della φιλοσοφία, una ricerca sempre bisognosa di Socrate, incapace di abbandonarlo, mai matura e indipendente³⁴⁶.

IV.4.c. Erissia

Del personaggio eponimo non sappiamo pressoché nulla fuori di quello che ci viene detto nelle pagine dell'*Erissia*. Nessuna menzione si trova al di fuori del dialogo, e le uniche informazioni che possiamo trarre dalla descrizione dell'autore sono il demo (Stiria: 392a2) e la parentela con Crizia (396d2), peraltro non precisata ma designata tramite un generico συγγενής. Il dato non è inverosimile, dal momento che il nome Erissia ricorre nella famiglia di Crizia per l'ascendenza materna³⁴⁷, così che si è pensato il personaggio possa essere un cugino di Crizia da parte di madre³⁴⁸. Colpisce però, nel confronto con Erasistrato, la vaghezza dei dati che l'autore presenta per identificare il personaggio, e la critica non esclude l'ipotesi di un'invenzione – per quanto onomasticamente verisimile – da parte dell'autore³⁴⁹. Un'influenza può ancora aver avuto il

153-7): ombre anche sul giovane sono intraviste nella violenza del suo attaccamento finale a Socrate (CENTRONE 1997^a, 75-7), o in generale nel suo contegno nel dialogo (cfr. LAMPERT 2010, 155: «an aspect of his beauty will be attested by Socrates himself, but his examination of Charmides allows him to learn that wisdom was attributed to him falsely»).

³⁴³ Sull'ombra di Alcibiade nel proemio cfr. *supra* pp. 147-8.

³⁴⁴ Anche in questa precisazione si può intravedere un elemento di vicinanza a Socrate e ad un carattere filosofico: la δόξα, di cui Socrate ha domandato, non è sufficiente, ed Erasistrato specifica che essa corrisponde alla verità dell'οὐσία; cfr. comm. a 393a3.

³⁴⁵ Cfr. comm. a 392d10.

³⁴⁶ Così, ancora una volta, si chiude il *Carmide*, con la necessità di una frequentazione continua di Socrate da parte del giovane: su tale chiusa note negative riscontra CENTRONE 1997^a, 75-7, ma la *vii lettera*, con il richiamo alla συνουσία con il maestro, indispensabile per la ricerca (341c4-d2) impone sul quadro paradigmatico del dialogo il sigillo di una luce positiva, pur nello spettro della sua realizzazione mancata, con Carmide come con Dionisio (cfr. TULLI 1998, 380). Non è scontata, tuttavia, l'univocità dell'interpretazione antica in tale senso. In particolare, l'importanza dell'αὐτάρκεια nella speculazione dell'Accademia è riflessa nella stessa definizione di εὐδαιμονία che troviamo negli ὄροι (412d10-11): δύναμις αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν, una definizione che nasce dalla riflessione sulle pagine della *Repubblica* e delle *Leggi*, cfr. INGENKAMP 1967, 49.

³⁴⁷ La madre di Crizia discendeva probabilmente dall'Erissia che fu ultimo arconte decennale al principio del VII sec. a.C., cfr. DAVIES 1971, 328-9; NAILS 2002, 108.

³⁴⁸ DAVIES 1971, 328-9 (8792 VII-e), immagina che la parentela sia da parte di madre («it might be worth hazarding the guess that Eryxias of Steiria was a younger member of the hitherto unknown family of Kritias' mother»), ma l'ipotesi è altamente congetturale.

³⁴⁹ Cfr. già ROBIN 1942, 1587 n. 69; GARTMANN 1949, 46; BRISSON 2014, 444 n. 2.

modello del *Carmide*: Erissia svolgerebbe nell'*Erissia* il ruolo di Carmide, un parente di Crizia (e quindi un parente di Platone).

Dell'età di Erissia non viene mai fatta menzione, ma l'impressione comune nella critica è che sia più giovane di Crizia³⁵⁰, una valutazione che ancora del confronto con il *Carmide* forse risente. Tuttavia i tratti di indocilità mostrati in vari momenti del dialogo non si adattano del tutto alla condotta necessaria per un giovane e fanno supporre di trovarsi piuttosto di fronte a un personaggio già alle soglie della maturità³⁵¹. In particolare, sorprende l'irosa reazione nei confronti del «parente e amicissimo» Crizia, che un Socrate fine osservatore sa descriverci nei dettagli (397b8-c2):

ἔδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι ὁ Κριτίας οὕτως, ὥστ' εἰ μὴ ἠσχύνετο τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, οὐδὲν αὐτὸν ἐκόλυεν ἀναστάντα τύπτειν τὸν Κριτίαν

L'assalto ben più che verbale di Erissia a Crizia è scongiurato soltanto dal suo pudore nei confronti dei presenti: il rapporto con il parente appare quindi improntato ad una certa schiettezza, che male si spiegherebbe nell'ipotesi di una grossa differenza di età fra i due³⁵². Se Crizia, nella cronologia fittizia del dialogo, dovrebbe avere una quarantina d'anni³⁵³, ad Erissia se ne devono assegnare perciò pochi meno; certo di più che al ventenne Erasistrato.

Nonostante la penuria di dati prosopografici non suggerisca una figura di rilievo nella storia di Atene al livello degli altri due interlocutori di Socrate nell'*Erissia*, l'importanza del personaggio all'interno del dialogo è centrale, come il titolo suggerisce. Il suo ingresso nella discussione è la molla per la trattazione socratica del πλοῦτος nella sua accezione vulgata, di cui Erissia si fa portavoce nella forma di una precisa definizione fornita a Socrate (399e5-6): τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτήσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν. Un contributo importante, quindi, il fondamento di tutta la seconda sezione dell'opera, ed un'ineludibile confronto con la δόξα dei πολλοί, ma non l'unico contributo di Erissia, che interagisce con Socrate e presta alla ricerca un impegno indiscutibile, per quanto ancorato a convinzioni pregresse dalle quali solo con enorme difficoltà e un residuo di diffidenza saprà liberarsi. La caratterizzazione del personaggio è quindi più attenta di quella di Erasistrato³⁵⁴, al tempo stesso meno ancorata ad un modello tipologico nel confronto con il resto del *corpus*. Erissia non mostra una vicinanza a Socrate, né una resistenza ai suoi argomenti tanto ostinata da negare l'ὁμολογία: non è corretto quindi paragonarlo a personaggi spiccatamente antagonisti quali il Callicle del *Gorgia* e il Trasimaco della *Repubblica*³⁵⁵. Egli corrisponde piuttosto alla voce di obiezioni e idee spicce quanto non del tutto prive di attrattiva, un moderato difensore del senso comune; è forse questa sua statura che ha dato ad alcuni critici l'impressione di una figura opaca³⁵⁶. In realtà la sua presentazione è piuttosto accurata e mostra segni di complessità caratteriale. Erissia resta silente durante tutto il proemio e per l'intero sviluppo della prima definizione di πλοῦτος: la sua attenta presenza è però segnalata da Socrate, che lo vuole, insieme ad Erasistrato, destinatario della domanda dell'interlocutore fittizio sul πλείστου ἄξιον κτῆμα per gli uomini (393d6-e5: l'apostrofe del

³⁵⁰ Cfr. DAVIES 1971, 328-9 e NAILS 2002, 142-3.

³⁵¹ È pur vero che il dialogo offre un altro paradigma di giovinetto sfrontato nel μειράκιον che confuta Prodicò. Ma il carattere eccezionale del fanciullo è sottolineato da Socrate, cfr. comm. a 397d3.

³⁵² Nel confronto con il modello del *Carmide*, è la stessa contesa dialettica tra Erissia e Crizia a segnalare la libertà dell'autore dell'*Erissia*: nel *Carmide* non è rappresentato un dissenso forte tra Crizia e Carmide, quanto semmai la sottile soddisfazione di Carmide nel vedere confutata la definizione della σοφοσύνη come τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, cfr. LAMPERT 2010, 175-7.

³⁵³ Cfr. NAILS 2002, 108-11.

³⁵⁴ Già notava la differenza SCHROHL 1901, 19: «multo maior opera et diligentia in Eryxia describendo adhibita est».

³⁵⁵ In questo paragone esagera la valutazione del carattere combattivo del personaggio LAURENTI 1969, 9.

³⁵⁶ Cfr. da ultimo TULLI 2011, 123: «se per lo stile delude l'autore del *Demodoco* e del *Sisiŕo*, non colpisce nell'*Erissia* o nell'*Assioco* lo spessore di Erissia o di Clinia»; ma già LAURENTI 1969, 9: «lineare è il suo carattere e conseguente il suo atteggiamento nei riguardi di Socrate e degli altri interlocutori».

personaggio immaginario è ὁ Σώκρατες καὶ Ἐρυζία καὶ Ἐρασίστρατε). La risposta arriva tuttavia ancora da Erasistrato (393e5-6), il quale individua il bene di maggior valore per l'uomo nell'εὐδαιμονία: il fatto che Erissia non intervenga in questo momento, pur interpellato, si può ancora ricondurre al tratto fondamentale del suo personaggio, ossia l'armonia con l'opinione comune. Il dissenso di Erissia, che continua a sorvegliare il dialogo tra Socrate ed Erasistrato, emerge soltanto di fronte all'assunto che si oppone alla δόξα, la considerazione che i più sapienti sono i più ricchi. La forte obiezione che il personaggio muove a Socrate trova una base, ancora una volta, nel senso comune: il saggio, se non ha da sostentarsi, finirà a fare l'accattone (394a6-b5). Sull'efficacia del reclamo si sbilancia lo stesso Socrate (394b5): σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι. L'obiezione, peraltro, ha la funzione non secondaria di spingere Socrate a precisare meglio i contenuti specifici della σοφία di cui è questione (394e9-11).

Il carattere di Erissia mostra, peraltro, una buona disposizione verso la ricerca: l'intervento continuo, anche nel segno del dissenso, offre il ritratto di un personaggio che, pur incapace di cogliere appieno il significato dei paradossi socratici, manifesta la propria curiosità nella direzione del comune impegno di studio, certo un interlocutore migliore di Crizia che, pur non persuaso dalla svalutazione dei χρήματα operata da Socrate, non interviene direttamente e si limita ad ascoltare i λόγοι come fossero semplice intrattenimento (403c8-d4)³⁵⁷. Erissia, proprio perché portatore di una posizione definita – quella del senso comune e della δόξα dei πολλοί – è personaggio che cerca un confronto con Socrate, anche nella direzione di un chiarimento della formulazione apparentemente oscura e antilogica delle sue asserzioni. Un tratto che va in questa direzione è la capacità di abbandonare posizioni prima difese con energia: se l'ἔλεγχος subito da Crizia ferisce l'orgoglio di Erissia, ciò accade proprio perché il personaggio si rende conto di aver avuto torto nel considerare il πλουτεῖν un ἀγαθόν (397c3-4: ἐπεὶ αὐτῷ φανερόν ἐγένετο ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν). Più docile e pronto al ripensamento si mostra Erissia con Socrate verso la fine del dialogo: l'iniziale opposizione all'idea che oro ed argento non siano χρήματα, espressa categoricamente (402c4-d3), è superata dopo la dimostrazione di Socrate senza apparente disagio, con un semplice φαίνεται γὰρ (403c6), ultima battuta di Erissia nel dialogo e segno della definitiva pacificazione con Socrate.

Il mutamento nel contegno di Erissia è rintracciabile in un preciso punto del dialogo, ossia nella parte che la critica ha giustamente inteso come “transizione”³⁵⁸, con le obiezioni mosse al ritratto del σοφώτατος καὶ πλουσιώτατος (394a6-395d7). Qui, tramite l'accortezza dell'autore, il personaggio è mostrato nella sua evoluzione da contraddittore intransigente a benevolo compagno nella ricerca: per osservare la dinamica dell'addolcimento di Erissia nei confronti di Socrate basta confrontare le due diverse reazioni che l'autore dell'*Erissia*, tramite la voce di Socrate narratore, ci descrive, rispettivamente alla seconda e alla terza difesa dei λόγοι scambiati con Erasistrato. In un primo momento, dopo che Socrate ha difeso i contenuti della conclusione raggiunta sulla ricchezza del σοφός (394c6-395a1) Erissia risponde stizzito, con uno sguardo torvo (395a1-2):

ὑπολαβὼν δὲ καὶ ὑποβλέψας ὁ Ἐρυζίας, ὥσπερ τι ἀδικούμενος, «σὺ γὰρ ἄν», ἔφη (...)

Al gesto di ὑπολαμβάνειν, che può da sé indicare la movenza di una risposta brusca³⁵⁹, si associa l'ὑποβλέπειν. Il verbo indica letteralmente uno sguardo rivolto dal basso: si tratta di un'occhiata diffidente, carica di ostilità per il presunto torto subito (ὥσπερ τι ἀδικούμενος). Si tratta dello stesso sguardo che a Socrate indirizzano i commilitoni durante una gelata a Potidea, secondo il racconto di Alcibiade nel *Simposio*, quando lo vedono indossare la solita, logora tunica e andare in giro scalzo sul ghiaccio (220b1-c1): quest'atteggiamento che è interpretato dai soldati come un segno di disprezzo o di sfottò nei loro confronti: ὡς καταφρονούντα σφῶν. In ambo i casi il

³⁵⁷ Cfr. *infra* pp. 177-80.

³⁵⁸ Cfr. EICHHOLZ 1935, 132, che indica la sezione con l'etichetta di «transition to the second argument».

³⁵⁹ Cfr. comm. a 394a6.

gesto è legato alla percezione di una posa derisoria o ingannevole, impressione cagionata dall'incapacità di comprendere a fondo le ragioni dell'insegnamento socratico, nella sua teoria o nella sua prassi. Ancora ad un'ingiustizia – stavolta vera e propria – è ricondotto l'ὑποβλέπειν dei nuovi concittadini di Socrate, qualora egli decidesse di fuggire dal carcere per rifugiarsi a Tebe o a Megara: è questa la previsione espressa dai Νόμοι nel *Critone* (53b3-c1: ὑποβλέπονται σε διαφθορέα ἡγούμενοι τῶν νόμων)³⁶⁰. L'ingiustizia cui si fa riferimento nell'*Erissia* è, come sarà subito chiaro dal contenuto dell'obiezione di Erissia (395a2-3: εἰ δέοι σε τάληθη λέγειν) relativa ad un presunto inganno nei λόγοι: in questo la movenza è del tutto simile a quella dell'anonimo interlocutore di Socrate nell'*Ipparco*, un'operetta per cui abbiamo già esaminato la vicinanza al dialogo tra Socrate ed Erissia, con l'immagine della πεττεία dei discorsi³⁶¹. Anche qui è Socrate a rintracciare nel contegno della risposta del suo ἑταῖρος la smorfia di una presunta ingiustizia (225b10-c2):

μή μοι οὕτως εἰκῆ, ὥσπερ τι ἡδίκημένος ὑπό τινος, ἀλλὰ προσέχων ἐμοὶ τὸν νοῦν ἀπόκριναι, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἠρώτων (...)

Non rispondermi così impulsivamente, come se stessi subendo un torto da qualcuno; fallo, piuttosto, prestandomi attenzione, come se domandassi di nuovo dal principio (...)

L'osservazione di Socrate qui non è dovuta ad uno sguardo, ma alla percezione di una risposta superficiale e avventata, «a casaccio» (εἰκῆ), una risposta che – preciserà Socrate (226a1-2) – non corrisponde all'opinione dell'interlocutore ma che mostra soltanto la voglia di tagliare corto e abbandonare il dialogo, di cui infatti è prospettata una ripresa ἐξ ἀρχῆς. L'ingiustizia di cui l'interlocutore crede di essere vittima è presto precisata nel segno dell'ἔξαπατῶν (228a8-10), un inganno di cui prima era stato Socrate ad accusare l'ἑταῖρος (225d5-226a2; 228a6-7)³⁶²; nel gioco dell'*Ipparco*, quindi, troviamo un parallelo forte per la caratterizzazione del personaggio eponimo nell'*Erissia*, come la critica ha talora notato³⁶³. Ma Erissia si sottrae presto al monolitico scetticismo dell'ἑταῖρος: dopo il rimprovero ricevuto e la riflessione sui λόγοι e sul loro valore, la sua condotta muta visibilmente, e Socrate narratore ancora ce la descrive (395c5-7):

περιβλέψας δὲ πρὸς τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, ἅμα γελῶν τε καὶ ἐρυθριῶν, ὥσπερ οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν λελεγμένοις, «ἐγὼ μὲν», ἔφη (...)

³⁶⁰ Diverso sembra il valore del ταυρηδὸν ὑποβλέπειν rivolto alla guardia da Socrate alla fine del *Fedone* (117b5), uno sguardo che per Socrate è consueto (ὥσπερ εἰώθει) e che denota la serena fermezza del carattere di fronte alla morte, simile forse alle occhiate sicure e minacciose attribuite a Socrate da Alcibiade durante la rotta da Delio (*Smp.* 221b2-4); il parallelo è già notato da Susannetti in DIANO, SUSANNETTI 1992, 222 n. 204. Nel *Fedone* un'altra celebre occhiata di Socrate – stavolta con gli occhi spalancati in segno di attenzione – è quella lanciata a Simmia dopo la formulazione della dottrina della ψυχῆ-ἁρμονία (86d5-6). Tutte queste note sottolineano l'importanza che già per Platone ha la descrizione degli sguardi dei personaggi ai fini della loro caratterizzazione; cfr. ROWE 1993, 294. Nulla si può dire sulla presunta ricorrenza del verbo in Eschine (*SSR* VI A 92 = *Arist. Rh.* 1417a36-b3): non è sicuro l'Eschine menzionato sia quello socratico, e peraltro la citazione attribuitagli non sembra ὁ δ' ὄχετό με ὑποβλέψας (1417a38-1417b1), ma soltanto quella successiva: διασίζων, τοῖν χειροῖν διασειῶν (1417b1-2).

³⁶¹ Cfr. *supra* pp. 97-9.

³⁶² Diversamente intende TIPTON 1998, 205, che sostiene l'interlocutore si senta ἡδίκημένος non da parte di Socrate ma dell'oggetto di ricerca, il φιλοκερδής; lo studioso chiama in causa il presunto parallelo del *Menone*, con Socrate che chiede ad Anito se il suo odio verso i sofisti derivi da una qualche ingiustizia subita (92b5-6: πότερον δέ, ὃ Ἄνυτε, ἡδίκηκέ τις σε τῶν σοφιστῶν, ἢ τί οὕτως αὐτοῖς χαλεπὸς εἶ;). Ma nell'*Ipparco* la situazione è diversa e ci troviamo di fronte ad un duello che non coinvolge altri personaggi, se non Ipparco stesso quale arbitro dell'etica per i φίλοι nella narrazione di Socrate (228b4-229d7); il richiamo a οἱ δεξιὸι περὶ τὰς δίκας (225c7), chiamato in causa da Tipton, non ha nulla a che vedere con l'ἀδικία subita dall'ἑταῖρος, ma si riferisce soltanto al gusto per il καλλιπεῖσθαι manifestato nella citazione del detto καὶ ὄρα καὶ χώρα (225c6), cfr. ARONADIO 2008, 234 n. 2.

³⁶³ Cfr. HEIDEL 1869, 44 n. 2, che ritiene ingiustificato il rimprovero di Socrate e sostiene che per questo dettaglio la pagina dell'*Ipparco* dipenda dall'*Erissia*.

Il mutamento è evidente: l'ὑποβλέπειν si è trasformato in un circospetto περιβλέπειν che tradisce un'altra caratteristica di Erissia, ossia la preoccupazione per l'opinione dei presenti, la stessa che gli impedirà di colpire Crizia di lì a poco. Ma al cambiamento dello sguardo si associano altre due reazioni irriflesse: il sorriso e il rossore sul volto. L'arrossire può essere interpretato come un segno della giovinezza di Erissia, e insieme della sua virtù: nei dialoghi l'espressione spontanea del pudore nel colorito del volto è un tratto di caratterizzazione positiva negli interlocutori più giovani, cui si addice l'αἰσχυντηλόν (*Chrm.* 158c5-7)³⁶⁴, e non sorprende la movenza sia ricorrente nel *Liside* (204b5-d8; 213d2-5; a *Ly.* 222b1-2 Ippotale addirittura supera il rosso e παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα)³⁶⁵. Tuttavia, per l'arrossire di Erissia è preferibile un'altra interpretazione, a sua volta autorizzata dal confronto con i dialoghi di Platone: il rossore non è solo il segno del pudore e della giovinezza, ma anche dell'imbarazzo di persone anche mature di fronte all'ἀπορία o alla sconfitta nel dialogo, quella stessa vergogna che sarà associata a Erissia dopo la sconfitta dialettica subita da Crizia (397c1). Nei dialoghi, infatti, l'arrossire non di rado è associato all'aporia e costituisce una tipica reazione all'ἔλεγχος socratico³⁶⁶: gli esempi più celebri e calzanti sono quello del clamoroso e inusuale rossore di Trasimaco (*R.* I 350d2-3) e dell'imbarazzo di Ippocrate, costretto con vergogna ad affermare di voler divenire un sofista (*Prt.* 311e6-312a7); così nell'*Eutidemo*, accanto al rossore giovanile del μειράκιον Clinia, in imbarazzo di fronte alla prima domanda di Eutidemo (275d5-6), troviamo il rossore di Dionisodoro, rimproverato da Eutidemo per aver concesso a Socrate un argomento che distrugge il paradosso architettato dai fratelli eristi (297a1-8)³⁶⁷. Il rossore di Erissia, quindi, è un semplice segno della sua percezione dell'ἀπορία, e della disfatta nei confronti di un λόγος, quello di Socrate, che per quanto non persuasivo e contrario al sentire comune, risulta vincitore e di conseguenza – in seguito all'esposizione metodologica introdotta tramite l'immagine della περτεία – aderente al vero³⁶⁸. Proprio intorno a questo riconoscimento si sviluppa il mutamento generale di attitudine di Erissia.

In generale, come sottolineavamo, il ruolo di Erissia nel dialogo è quello di rappresentante e difensore della morale "comune", un ruolo imprescindibile per trasportare la ricerca di Socrate fuori dalla caverna. Il suo compito centrale nel dialogo, quello che probabilmente gli vale il privilegio del titolo, è porre la definizione "quantitativa" di πλουτεῖν su cui si fonda tutta la seconda sezione dell'opera, ossia, come abbiamo già più volte ripetuto, τὸ χρήματα πολλὰ κεκτηῖσθαι (399e5-6): anche questa definizione, richiesta esplicitamente da Socrate, è offerta nel segno dell'opinione comune (οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων). Questa caratterizzazione fa sì che il personaggio susciti una certa simpatia nel lettore; se la reazione nei confronti di Crizia appare violenta e inopportuna, è pur vero che il punto di vista di questi è ritenuto sbagliato dall'autore e lo stesso episodio di Prodicò ha la funzione parziale di una lancia spezzata per lo sprovveduto parente sconfitto. Può sorprendere, quindi, non trovare alcun commento da parte di Erissia al racconto di Socrate; tuttavia, da questo punto in poi, come abbiamo già accennato, la disposizione del personaggio nei confronti del suo interlocutore appare mutata, forse in un segno di gratitudine per aver riaperto la questione sulla bontà del πλουτεῖν: nella seconda parte del dialogo le domande e le istanze di Erissia sono più compatibili con le modalità del ragionare socratico, e l'obiezione alla semplice identificazione di χρήματα

³⁶⁴ Sembra specificamente legato a questo carattere, per quel che riusciamo a vedere, l'impiego del motivo negli altri socratici: in Senofonte ad arrossire sono donne e bimbi, la sposa di Iscomaco (*Oec.* 8, 1; 10, 4) e il piccolo Autolico, fiero del padre (*Symp.* 3, 12-14), cfr. HUB 1999, 1999; in Eschine è la sposa di Senofonte che, di fronte alle parole di Aspasia, nella traduzione di Cicerone (*Inv.* 51) *erubuit* (*SSR* VI A 70, r. 12), mentre quando è il turno del marito, egli semplicemente tace (r. 18).

³⁶⁵ Sul motivo nel *Liside* cfr. CAPRA 2004, 180-90; GOMES DE PINA 2004, 53-6.

³⁶⁶ A buon titolo GOMES DE PINA 2004, 44, definisce il rossore «l'effetto cromatico dell'aporia»; la studiosa sottolinea come la movenza ricorra soltanto nei dialoghi narrati da Socrate.

³⁶⁷ Cfr. CHANCE 1992, 154-6.

³⁶⁸ Cfr. *supra* pp. 99-101.

e χρήσιμα è accettata da Socrate come uno sviluppo naturale della dimostrazione: il rilievo sulla mancata distinzione interna al gruppo dei χρήσιμα è corretto e viene sviluppato in maniera costruttiva nelle battute seguenti (400e12-401b8). Si noti che anche in questo caso l'obiezione si fonda sulla *communis opinio* (401a4-6):

ὅτι μὲν γὰρ ἀνάγκη χρήσιμα εἶναι, ἐάνπερ μέλλη χρήματα ἔσεσθαι, τοῦτο μὲν ἐκ πάντων ὁμολογεῖτο σχεδόν τι.

Allo stesso modo l'iniziale παραγή suscitata nell'animo del personaggio dalle conseguenze del capzioso λογίδιον di Socrate è presto acquietata degli esempi introdotti, tanto che Erissia è spinto ad ammettere la verosimiglianza di una posizione che inizialmente gli appariva insostenibile, ossia quella della ricchezza dei sapienti (402e7-403a2)³⁶⁹.

La strenua difesa dell'opinione dei πολλοί e di una morale spiccia ma radicata nel senso comune si associa al sapore inequivocabilmente comico di alcune scene in cui il personaggio è coinvolto, su tutte il mancato pugno a Crizia, e all'associazione ad *exempla* provenienti dal mondo della commedia, i favolosi riccatri dileggiati da Eupoli e Ferecrate: Callia e Pulizione³⁷⁰. Tutto ciò permette di riconoscere in Erissia tratti modellati sulle maschere della commedia³⁷¹. Ci si può interrogare se questa origine "comica" di Erissia, contrappunto e pungolo per la ricerca socratica, non trovi una raffigurazione anche nella scelta del personaggio e del suo nome: se infatti i dati prosopografici e di contestualizzazione storica, come abbiamo visto, sono praticamente assenti, al contrario di quel che accade per Crizia e per Erasistrato, e suggeriscono un'invenzione da parte dell'autore, tornano in mente le parole che Aristotele trova per il genere comico: per la commedia, al contrario di ciò che accade nella tragedia, all'autore è consentito di introdurre per i personaggi nomi inventati (*Po.* 1451b14-15). Nel caso specifico di Erissia, la scelta del nome non sembra casuale: esso trova una plausibilità storica nella linea familiare di Crizia, ma costituisce forse anche, come nome parlante, un manifesto del ruolo che il personaggio ha nel dialogo: il nome Ἐρυζίας, infatti, può essere collegato alla radice del verbo ἐρύκω («trattenere»), secondo una formazione di cui si rintraccia l'uso nei comici³⁷², come accade ad esempio per il soprannome Καπνίας («Fumoso») affibbiato a Filocleone nelle *Vespe* di Aristofane (v. 151), nome già usato probabilmente da Cratino (fr. 462 K.-A.) per il rivale Ecfantide³⁷³, o per il gioco su Ἀμυνίας nei *Cavalieri* (v. 570)³⁷⁴. In questo caso Ἐρυζίας sarebbe colui che "trattiene" la forza speculativa di Socrate e lo trascina di fronte alla voce del senso comune, proponendo uno sguardo sui problemi etici vicino all'ottica dei πολλοί.

IV.4.d. Crizia

³⁶⁹ In questa sezione Erissia si trasforma in un interlocutore assertivo, come mostra la presenza di un campionario di formule di risposta positive: πάννυ γε (400e1), ναί (400e2), εἰκός γε (400e10), φαίνεται (401e10, 402b1, 403c6), οὐ γάρ (402b3, 402c2), εἰσὶ γάρ (402e1), φημί (402e3, 403a8, b6), οὕτως (402e7, 403b3), φαίην ἄν (403a5), ἔοικεν (403b1).

³⁷⁰ Su Callia cfr. *comm.* a 395a3, su Pulizione cfr. *comm.* a 394b7-c1.

³⁷¹ C'è da chiedersi se l'autore potesse trovare precedenti nella produzione dei λόγοι Σωκρατικοί per un personaggio inventato cui attribuire caratteristiche più o meno manifestamente riconducibili al genere della commedia. Forse la risposta è affermativa: Filebo, nel *Filebo*, il dialogo in cui Socrate teorizza il genere comico a partire dalla commedia di Aristofane (cfr. TULLI 2010), sembra personaggio fittizio (si veda la desolazione prosopografica attestata da NAILS 2002, 238), e certo il suo è nome parlante, cfr. BERRETTONI 2001, 79-81.

³⁷² Per l'uso comico dei maschili in -ίας si veda PEPPLER 1902, 38-40.

³⁷³ Cfr. BILES, OLSON 2015, 134-5.

³⁷⁴ In generale sui giochi di parole incentrati sui nomi parlanti dei personaggi in Aristofane si veda ora il saggio di KANAVOU 2011.

La scelta di Crizia come interlocutore di Socrate isola l'*Erissia* tra i dialoghi dell'*appendix*: sorprende che questa presenza non abbia destato, in generale, grande interesse per la critica³⁷⁵. La caratterizzazione di Crizia nell'*Erissia* non è mai stata studiata a fondo, un dato che colpisce vista l'importanza del personaggio storico, uno dei protagonisti tanto delle vicende ateniesi del V secolo quanto del panorama culturale e letterario greco classico, nonché uno dei più controversi discepoli di Socrate, maschera scelta da Platone per la ricerca sulla σοφροσύνη nel *Carmide* e, soprattutto, come voce per il grande mito di Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia*³⁷⁶. Peraltro, nell'*Erissia* Crizia ha un ruolo non marginale: è con lui che si sviluppa l'ultima sezione del dialogo, la più densa sul piano dialettico, ed è proprio con Crizia – interlocutore più che mai restio alla persuasione – che Socrate formula la conclusione perentoria dell'opera, con la totale svalutazione del πλουτεῖν fondato sui χρήματα. Crizia, inoltre, al contrario di Erissia ed Erasistrato, è personaggio cui viene riconosciuta nel dialogo una posizione definita sull'oggetto della ricerca: se Erissia si richiama alla δόξα dei πολλοί, Crizia trova alle sue spalle un preciso orientamento di pensiero, che Socrate illustra con incedere allusivo, come tra le righe. La trattazione del personaggio sarà quindi da dividere in due parti: nella prima si tenterà un'indagine della caratterizzazione, nel confronto con i dialoghi di Platone, in generale con la tradizione socratica e con le notizie e i frammenti a nostra disposizione, nella seconda ci si soffermerà sui contenuti del sapere di Crizia sul πλουτεῖν, ancora con lo sguardo a possibili modelli per l'autore.

Avvicinandoci a Crizia, respiriamo subito aria più familiare: non soltanto la figura storica ci è ben nota³⁷⁷, ma la sua presenza come personaggio di un dialogo socratico non ci sorprende: Platone lo sceglie come protagonista nel *Carmide*, nel *Timeo*, nel *Crizia* e lo usa nel *Protagora*, a testimoniare una profonda riflessione sulle vicende politiche del secolo passato, in relazione al magistero di Socrate, nel quadro di una tradizione apologetica che trova espressione esplicita nella lunga sezione dei *Memorabili* di Senofonte (I 2, 16-39)³⁷⁸. La presenza di Crizia nell'*Erissia* è da interpretare, insieme all'allusione alla grande spedizione in Sicilia ed alla profanazione dei misteri – all'allusione, perciò, ad Alcibiade – come il riaffiorare di tale tradizione, sia pure in un contesto culturale differente, in cui le vicende di Socrate e dei suoi più famigerati discepoli sono da tempo oggetto di esercitazione retorica³⁷⁹; la prospettiva è ormai quella di un τόπος, raccolto dal bagaglio della letteratura socratica ed impiegato dal nostro autore secondo un modello che rintracciamo con facilità nel *Carmide*, ma che doveva rimontare ad una tradizione più ampia di quella in nostro possesso. La caratterizzazione è quindi improntata ad una solidità che va nella direzione di Platone, e non ci sorprende osservare quindi come Crizia sia il personaggio meglio descritto, più riuscito dell'intero dialogo.

Fin dal suo primo ingresso, Crizia mostra il suo spessore: l'interruzione di Erissia, che sta difendendo la considerazione vulgata secondo cui il πλουτεῖν è un ἀγαθόν (395e6-7), conduce

³⁷⁵ Sembra sia invalso lo spirito testimoniato dalla nota di BRISSON 1982, 35 n. 3: «de l'avis général, l'*Éryxias* est un apocryphe; aussi ne faut-il pas en tenir compte».

³⁷⁶ Sull'identità del personaggio del *Timeo* e del *Crizia* grava da tempo il giudizio di BURNET 1914, 338 n. 1, che riteneva si tratti qui non dell'oligarca ma del nonno Crizia "il Vecchio" (predilige questa ipotesi, dividendo le due schede NAILS 2002, 106-8); la cronologia offerta da Platone (20d7-21d1) non è infatti coerente. Ma la critica non rifiuta la presenza, nel *Timeo-Crizia*, di un anacronismo: cfr. ROSENMEYER 1949; BULTRIGHINI 1999, 273-97 e ora REGALI 2012, 61-2.

³⁷⁷ Vista l'importanza e la notorietà del personaggio e la fitta bibliografia disponibile non mi soffermo qui, del resto neppure lo facevo con Socrate, su dati prosopografici, limitandomi a rinviare alla scheda di NAILS 2002, 108-13 (con bibliografia).

³⁷⁸ Si noti che dopo questa sezione Crizia letteralmente sparisce dai *Memorabili*; non comparirà mai il suo nome nell'*Economico*, mai nel *Simposio* o nell'*Apologia*; per Senofonte il giudizio definitivo su Crizia è quello proferito nelle *Elleniche*, cfr. DANZIG 2014, 213-9, che non esclude un dialogo a distanza con la posizione più conciliante di Platone.

³⁷⁹ Già Senofonte nei *Memorabili* (I 1-2) rispondeva alla κατηγορία di Policrate, evocato più volte come "l'accusatore" (ὁ κατηγορῶς), che nel discepolato di Alcibiade e Crizia presso Socrate trovava uno degli argomenti più forti per l'accusa, cfr. BANDINI, DORION 2000, 79-81.

presto ad una dimostrazione dialettica (396e4-397b7) che mostra piena padronanza dei modi e delle forme del dialogare socratico³⁸⁰, tanto che Erissia – come gli è già capitato nel primo confronto con Socrate, e come gli accadrà di nuovo nel secondo scambio sui χρήματα – è presto confutato e convinto di aver sempre posseduto un’opinione scorretta sulla ricchezza (397c3-4). L’abilità dialettica è associata, nell’ultima parte del dialogo, ad un’altra caratteristica centrale che l’autore assegna a Crizia, la difficoltà nel lasciarsi persuadere dai λόγοι di Socrate sull’impossibilità di chiamare χρήματα i beni preziosi: la resistenza, al contrario di quanto accade con Erissia, non è tuttavia fondata sul richiamo al senso comune, ma cerca un fondamento militante nel tentativo di confutazione dialettica della tesi di Socrate, un tentativo che prende le mosse dalla definizione di χρήματα trovata con Erissia, stravolgendone i tratti. In particolare, l’abilità di Crizia nel tenere testa al ragionamento socratico e quindi la sua padronanza delle regole formali del διαλέγεσθαι si dispiega nel ribaltamento del principio del λογίδιον secondo cui un oggetto, per essere detto χρήσιμον rispetto ad un dato fine, non dovrà mai essere ἀχρεῖον per lo stesso (404b5-c1):

«ἀλλ’ οὕτω γ’ ἄν», ἔφη, «ὁ αὐτὸς λόγος σοὶ καὶ ἐμοὶ γίγνεται· εἰ γὰρ ποτε ταῦτα χρήσιμα γίγνεται πρὸς τοῦτο, οὐκ ἄν ποτε συμβαίνοι πάλιν ἀχρεῖα εἶναι».

La pretesa ὁμολογία che Crizia cerca in questa estensione del principio formulato da Socrate, estensione che gli permetterà di sostenere la perfetta liceità dell’argomento che abbiamo chiamato ‘catena dei χρήσιμα’³⁸¹, costituisce il tentativo di inserire la propria posizione nelle maglie del διαλέγεσθαι socratico e di confutare le conclusioni raggiunte da Erissia e Socrate a partire dalle loro stesse premesse. La strategia di Crizia è quindi più sottile e consapevole rispetto alla sorda opposizione di Erissia, ma insieme costituisce una forzatura deliberata delle regole del dialogo, a partire da una posizione precostituita che – al contrario di quella di Erissia – non è oggetto a cedimenti; lo stesso Socrate si dovrà rassegnare e passare ad altri argomenti, visto che di Crizia non si riesce ad aver ragione (405b5-c1):

σφόδρα δυσπίστως εἶχεν καὶ πρὸς τούτους τοὺς λόγους, εἰ μὴ πάντα ταῦτα χρήματα ἔσται. καταμαθὼν δ’ αὐτὸν ἐγὼ ὅτι ἴσον εἶη πείσαι, ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἐψησαι, «ἀλλὰ τούτους μὲν τοὺς λόγους», ἦν δ’ ἐγώ, «ἑάσωμεν χαίρειν (...)».

Troviamo quindi nell’*Erissia* la rappresentazione di un Crizia-λίθος, impossibile da “cuocere” ed ammorbidire agli argomenti di Socrate, un interlocutore ben più duro di Erissia, che si sente padrone dei λόγοι, e quindi perfettamente in grado, tramite la forza dei discorsi, di spingere ad un ὁμολογία (395e10: ποιῆσαι ὁμολογεῖν) chi sostenga una tesi contraria alla sua. L’atteggiamento di Crizia nei confronti dei λόγοι si dispiega in maniera direi programmatica nell’ingresso del personaggio nella sezione finale, provocato da Socrate, che sottolinea il suo scetticismo di fronte alla conclusione raggiunta nell’*Erissia* (403c6-8), causando il suo repentino ritorno in scena (403c8-d4):

«νὴ Δία· καὶ γάρ», ἔφη, «μαιοίμην ἄν, εἰ ταῦτα πειθοίμην. ἀλλὰ τί οὐκ ἐκείνον τὸν λόγον διετέλεσας, ὡς τὰ δοκοῦντα οὐκ ἔστιν χρήματα, χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα; ὡς ἐγὼ πάνυ σφόδρα τούτους τοὺς λόγους ἀκροώμενος, οὐς καὶ σὺ νῦν τυγχάνεις δὴ διεξιῶν, ἄγαμαι».

³⁸⁰ Gli argomenti usati, quelli degli ἄδικοι e degli ἀκρατεῖς, rientrano in un repertorio “socratico” che troviamo ampiamente impiegato in Platone. Per l’analisi puntuale della sezione si rinvia al commento, in particolare a 396e5-6 (εἰ δοκοῦσιν αὐτῷ εἶναι ἄνθρωποι ἄδικοι καὶ δίκαιοι) e a 397b1-7.

³⁸¹ Cfr. *supra* pp. 106-13. La padronanza del διαλέγεσθαι da parte di Crizia è evidente anche dalla sua ripresa di un verbo tecnico quale συμβαίνειν (404b7), cfr. n. *ad loc.*

Nella richiesta di διατελεῖν il discorso sull'illegitima statura dei cosiddetti χρήματα, Crizia si impadronisce del ruolo direttivo nei confronti del διαλέγεσθαι che è stato di Socrate e insieme mostra una consuetudine per simili λόγοι che trova la sua origine nella lunga frequentazione di Socrate, un tratto che ancora si può ricondurre alla sua natura di controverso allievo (οὐς καὶ σὺ νῦν τυγχάνεις δὴ διεξιῶν)³⁸². In particolare, i λόγοι socratici al suo orecchio sono la fonte di una τέρψις che si fonda sulla loro efficacia dialettica più che sul contenuto, un approccio scorretto, che ancora riflette motivi apologetici e che è subito sottolineato da Socrate con un'immagine densa di significato (403d5-8):

εἶπον οὖν ἐγὼ ὅτι «μοι δοκεῖς σύ, ὦ Κριτία, οὕτως ἐμοῦ χαίρειν ἀκροώμενος, ὥσπερ τῶν ῥαψωδῶν οἱ τὰ Ὀμήρου ἔπη ἄδουσιν, ἐπεὶ οὐδεὶς γέ σοι δοκεῖ τούτων τῶν λόγων ἀληθῆς εἶναι».

Il χαίρειν di Crizia di fronte ai λόγοι di Socrate è scisso dalla valutazione del contenuto, dal problema, centrale per Socrate, dell'ἀλήθεια: l'ἀκρόασις di Crizia non è diversa da quella riservata ai rapsodi che recitano le parole di Omero, parole che dall'ἀλήθεια sono distanti e trovano la loro unica funzione nel provocare il piacere nell'ascoltatore. L'uso di ἀκροώμενος in ciò è particolarmente significativo: è lo stesso verbo che usa Socrate per l'ascolto dell'ἐπίδειξις di Ione nello *Ione*³⁸³, lo stesso che troviamo nel *Liside*, nella lamentela di Ctesippo, costretto con i suoi compagni ad ἀκροᾶσθαι di continuo le poesie di Ippotale per il suo amato (205d3-5) e che troviamo nel *Menesseno*, nella descrizione dell'effetto degli epitafi sull'animo di chi li ascolta³⁸⁴; questa spiccata valenza tecnica nel senso dell'ascolto passivo di una *performance* poetica è confermata dall'utilizzo del verbo nel decimo della *Repubblica*³⁸⁵. È significativo che lo stesso approccio, nel segno del puro χαίρειν, sia in genere adottato dal pubblico nei confronti delle esibizioni dei sofisti: di Ippia (*HpMa.* 285d5-e2) come degli eristi Eutidemo e Dionisodoro (*Euthd.* 304d7); è un ascolto superficiale, che non coinvolge l'intelletto, come quello di chi ritiene la filosofia sia un πάρεργον³⁸⁶. Riferito a Crizia, il motivo allontana il personaggio dal ritratto del *Carmide*, pur sempre il ritratto di un discepolo, e lo avvicina all'atteggiamento di ben più riottosi interlocutori del Socrate di Platone. Per un momento balena nella mente del lettore il ricordo di Callicle, il ricordo di Trasimaco:

Grg. 499b4-6: πάλαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομολογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κὰν παίζων τίς σοι ἐνδῶ ὅτιοῦν, τούτου ἄσμενος ἔχη ὥσπερ τὰ μειράκια.

³⁸² La movenza di sottolineare la ripetitività dei λόγοι di Socrate può essere ancora una nota di caratterizzazione non positiva di Crizia, consimile a quanto accade per altri ritratti di allievi controversi, primo tra tutti Clitofonte nel *Clitofonte* (407e3-4: ταῦτ' οὖν, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ὅταν ἀκούω σοῦ θαμὰ λέγοντος, καὶ μάλα ἄγαμαι).

³⁸³ *Io.* 530d9-531a1: καὶ μὴν ἐγὼ ἔτι ποιήσομαι σχολὴν ἀκροᾶσθαι σου. I codici riportano alternativamente le forme ἀκροᾶσθαι (T W) e ἀκροάσασθαι (S F); sul problema cfr. RIJKSBARON 2007, 261-9.

³⁸⁴ *Mx.* 235a7-b2 (καὶ ἐκάστοτε ἐξέστηκα ἀκροώμενος καὶ κηλούμενος, ἠγούμενος ἐν τῷ παραχρήμα μείζων καὶ γενναιότερος καὶ καλλίων γεγονέναι), un passo che la critica ha spesso interpretato in chiave ironica, come mostra ora la nota di Petrucci in CENTRONE, PETRUCCI 2012, 419 n. 7, ma che nel contesto del *Menesseno* serve piuttosto a mostrare – senza l'ombra di un giudizio forte – l'impatto dei λόγοι sull'anima dell'ascoltatore (cfr. TULLI 2007). Il verbo, con il carico semantico che porta con sé, è riferito poi direttamente all'orazione di Aspasia (236a8-b2): Ἀσπασίας δὲ καὶ χθὲς ἠκροώμην περαινούσης ἐπιτάφιον λόγον περὶ αὐτῶν τούτων.

³⁸⁵ 605c10-11: οἱ γὰρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροώμενοι Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν...; il verbo ritorna in seguito due volte (608a3, b1). Similmente nelle *Leggi* (VII 800c5-d5) in un passo sugli effetti negativi della poesia tragica sul pubblico della πόλις. Nel *Sisifo* l'esibizione da ἀκροᾶσθαι è quella del citarista Stratonico (387b1-5), un'esibizione che Sisifo ha mancato a causa dell'ἀσχολία che l'impegno politico gli impone: dell'assenza di Sisifo, Socrate si rammarica, con un gioco letterario sottratto in gran parte alla nostra comprensione.

³⁸⁶ Cfr. *R.* VI 497e9-498b1: i μειράκια si avvicinano alla φιλοσοφία soltanto superficialmente, e ἐὰν καὶ ἄλλων τοῦτο πραττόντων παρακαλούμενοι ἐθέλωσιν ἀκροαταὶ γίγνεσθαι, μεγάλα ἠγούνται, πάρεργον οἰόμενοι αὐτὸ δεῖν πράττειν. Qui il termine ἀκροαταί, altrove usato in maniera neutra (e.g. *R.* VIII 536c6), ha la carica semantica forte che abbiamo rintracciato nel verbo; è significativo che di questi ascoltatori così distratti, che coltivano la filosofia appunto da uditori e come πάρεργον sia sottolineato l'impegno nell'οἰκονομία e nel χρηματισμός.

«Fin da prima, Socrate, ti ho prestato ascolto e ho continuato ad assentire, covando dentro di me l'idea che tu, anche se qualcuno ti concede una cosa qualsiasi, ti crogioli per questo come un ragazzino»³⁸⁷.

R. I 350e1-4: ἢ οὖν ἕα με εἰπεῖν ὅσα βούλομαι, ἢ, εἰ βούλει ἐρωτᾶν, ἐρώτα· ἐγὼ δέ σοι, ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοὺς μύθους λεγούσαις, “εἶεν” ἐρῶ καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι.

«Lasciami dunque parlare quanto voglio, oppure, se preferisci interrogare, interroga. Io, come si fa con le vecchiette che raccontano le favole, ti dirò “certo” e farò segno di sì o di no con la testa»³⁸⁸.

Al contrario della reazione di Erissia, formalmente più violenta, l'atteggiamento di Crizia è più mite, ma assai più pericoloso, proprio sulla base della considerazione secondo cui è normale i λόγοι di Socrate non siano che pura fantasia e intrattenimento: la scelta dei verbi ἄγαμαι (403d4) e χαίρω (403d5) sottolinea il dato del piacere nell'ascolto di racconti inverosimili, cui si aggiunge forse la soddisfazione nel vedere confutata ancora una volta la posizione di Erissia. Quello disegnato dall'autore sul volto di Crizia è insomma un sorriso disincantato, che accetta – e non combatte, come faceva Erissia con il suo perentorio εἰ δέοι σε τάληθῆ λέγειν (395a2-3) – la possibilità che i discorsi non esprimano e non vogliano esprimere la verità. Nella scelta dell'immagine rapsodica, con la menzione degli ἔπη di Omero, si trova poi forse un'allusione alla figura di Crizia poeta e autore drammatico, un'allusione che mette in discussione il valore educativo della sua produzione letteraria, sia pure in maniera indiretta. Se infatti Platone, scegliendo Crizia come voce per le vicende di Atlantide, omaggiava lo sfortunato parente riconoscendogli un tentativo verso la creazione di una nuova poesia e lo individuava, nei fatti, come proprio predecessore in una linea che partiva da Solone³⁸⁹, l'autore dell'*Erissia* pare voler rinfacciare a Crizia anche nel campo della poesia un atteggiamento di spavalda trascuratezza, che si manifesta nella totale indifferenza rispetto alla verità dei contenuti. Se quindi l'immagine rapsodica che ne segna il rientro nel dialogo è debitrice all'attenzione di Platone che rappresenta Crizia quale poeta già nel *Carmide*³⁹⁰, ad essa si sovrappone qui una tradizione ostile, che porta con sé l'accusa di un uso spregiudicato del mezzo poetico (e, aggiungerei, anche del mezzo dialettico) da parte del personaggio³⁹¹.

Abbiamo accennato al fatto che dietro le spalle di questo atteggiamento di Crizia di fronte ai λόγοι si cela la convinzione del possesso di un sapere definito sul πλουτεῖν riconducibile ad

³⁸⁷ Traduzione di Federico M. Petrucci da PETRUCCI, TAGLIA 2014.

³⁸⁸ Traduzione da VEGETTI 2006.

³⁸⁹ Sulla rappresentazione di Crizia poeta in Platone, tra il *Carmide* e il *Timeo-Crizia*, in rapporto inevitabile con la produzione poetica di Crizia e con la sua valutazione da parte dell'autore dei dialoghi, si veda REGALI 2006. Per la caratterizzazione “rapsodica” di Crizia nel *Crizia*, in rapporto con la generale concezione di Platone della poesia e della sua *performance*, pagine importanti in ARRIGHETTI 2006, 183-94.

³⁹⁰ Nel *Carmide* tanto l'ingresso di Carmide quanto quello di Crizia sono all'insegna della ποιησις: Carmide è detto φιλόσοφος e πάνυ ποιητικός (154e8-155a1: in questo dettaglio si intravede una dichiarazione di poetica da parte di Platone, come nota TULLI 2000), mentre Crizia interviene quando si rende conto che Carmide sta “recitando male” i suoi versi, non riuscendo a dare una giustificazione del τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (161c1-d4), cfr. LAMPERT 2010, 179-80. Non è da escludere quest'ultimo passo resti sullo sfondo dell'*Erissia*, visto che proprio a partire da un richiamo alla sua posizione Crizia è interpellato, un richiamo che – se associato alla svalutazione dei χρήματα – può essere interpretato come una cattiva resa (κακῶς διατιθέντι, *Chrm.* 162d3) del suo “canto”: forse è questo che ha in mente LAURENTI 1969, 45-6, quando sottolinea l'incoerenza di Crizia nel non accettare quelle che apparentemente sono le sue parole (403c8-d1).

³⁹¹ Si ricordi che lo stravolgimento della tradizione poetica era accusa grave nella κατηγορία di Policrate (cfr. X. *Mem.* 12, 56-59); di questo stravolgimento, forse, Crizia offriva un imbarazzante esempio nella propria produzione letteraria a causa del dramma satiresco *Sisifo*, con il famoso frammento sull'invenzione degli dèi (88 B 25 DK), cfr. BULTRIGHINI 1999, 223-50.

un ben preciso orizzonte culturale: è il momento di approfondire i contenuti di questa posizione, di cui Crizia si fa portavoce tra le pieghe del dialogo, mostrata e approfondita da Socrate tramite l'associazione con l'ἐπίδειξις del sofista Prodicò. Su quest'ultimo personaggio ci soffermeremo più oltre, ma è fin da ora il caso di sottolineare come la movenza dello "smascheramento" prodico delle posizioni di Crizia trovi un antecedente significativo nel *Carmide*, un passo che la critica ha usato per sostenere un'effettiva vicinanza di Crizia a Prodicò³⁹²: la distinzione tracciata da Crizia tra ποιεῖν, πράττειν e ἐργάζεσθαι è presto ricondotta da Socrate alla διαίρεσις περὶ ὀνομάτων del sofista (163b3-d4), a testimoniare uno sforzo esegetico sugli *Erga* di Esiodo sviluppato forse già da Prodicò, certo da Crizia con le armi di Prodicò³⁹³. Nel *Protagora* ancora l'associazione tra Crizia e Prodicò è suggerita dalla successione dei loro λόγοι proferiti al fine di far restare Socrate, una successione che avvicina Prodicò a Crizia nel segno di un apprezzamento del sofista per quanto detto dal poeta: καλῶς μοι ... δοκεῖς λέγειν, ὦ Κριτία (337a1-2), e nel segno di una ripresa verbale che trova il suo fulcro nel concetto di κοινωνία³⁹⁴. Alle spalle dell'accostamento che Socrate opera nell'*Erissia* si trova quindi una tradizione già codificata che lega Crizia a Prodicò³⁹⁵: al di là della reale presenza o meno di contenuti di pensiero prodico nella posizione attribuita a Prodicò nel nostro dialogo, lo slittamento Crizia-Prodicò trova quindi un suo fondamento nei dialoghi.

Tramite Prodicò, Socrate chiarisce i fondamenti relativisti della posizione di Crizia sul πλουτεῖν³⁹⁶. Ma qual è questa posizione? Abbiamo già visto che l'ingresso di Crizia nel dialogo costituisce una dura opposizione all'idea che il πλουτεῖν sia di per sé un ἀγαθόν: i fondamenti logici di questa opposizione (se la ricchezza è per alcuni uomini un male non potrà essere un bene) sono condivisi da Socrate, che giungerà alla fine del dialogo a considerarlo un κακόν, ma l'*arrière plan* filosofico di Crizia, che è rappresentato nell'*Erissia* dal relativismo di Prodicò, non va nella stessa direzione. Crizia è, nell'*Erissia*, il paladino del principio dell'ὀρθὴ χρῆσις, principio di cui abbiamo riscontrato l'insufficienza, agli occhi dell'autore, per quanto riguarda l'indagine sui χρήματα. Ma la difesa dell'ὀρθὴ χρῆσις non è per Crizia disinteressata. Come già abbiamo sottolineato³⁹⁷, essa si lega strettamente con una concezione elitaria del rapporto con il πλουτεῖν, che vede il retto uso come prerogativa unica di una classe di καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ che per diritto naturale sono immuni dalla possibilità di servirsi scorrettamente della ricchezza, come di tutti gli altri πράγματα. La formulazione più coerente ed esplicita del pensiero di Crizia è infatti esposta da Socrate, con il fine di provocare il personaggio per richiamarlo nel dialogo. È una pagina su cui vale la pena di tornare, pur rapidamente (403b1-10):

³⁹² Cfr. BULTRIGHINI 1999, 62-9.

³⁹³ Cfr. REGALI 2006, 67-8; il passo è registrato come testimonianza di Prodicò (84 A 18 DK = T 55 Mayhew), ma non è detto si tratti di una distinzione genuinamente prodicoa quanto piuttosto di un'applicazione di Crizia, come già suggeriva PFEIFFER 1968, 34-5; ad una mediazione dell'interpretazione socratica pensa invece LAMPERT 2010, 180-2.

³⁹⁴ Cfr. 396e3, κοινῆ, ripreso da Prodicò (337a4-5): κοινῆ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι δεῖ ἀμφοτέρων. La consonanza è notata già da MAYER 1913, 43.

³⁹⁵ Si sarebbe tentati di intravedere in questa tradizione una sfumatura apologetica, coniugandovi l'affermazione di Socrate al principio del *Teeteto*, il trattamento riservato agli allievi "non pregni", ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι (151b5-6); ma sul rapporto privilegiato di Socrate e Prodicò si è già detto, cfr. *supra* pp. 153-4.

³⁹⁶ L'analisi di LAURENTI 1969 (in particolare 24-52), non è esente da confusioni e schiaccia troppo il personaggio di Crizia su quello di Prodicò, tanto che il tiranno – sulla scia della categorizzazione untersteineriana – viene definito un vero e proprio "sofista" e come tale connotato, senza risparmio di *cliché*. Cfr. pp. 9-10: «nonostante la differente presentazione, difendono entrambi la medesima tesi, anche se Prodicò lo fa con piena consapevolezza, Crizia in modo più empirico e più da sofista. In realtà nel dialogo si mostra sofista più Crizia di Prodicò – è Crizia infatti a sostenere la onnipotenza della parola [*sic*] (396a)», e poco oltre, «egli è sofista e superficiale», e ancora (p. 46), «Crizia, si è detto, è concepito come un sofista, e come sofista parla, agisce, si comporta: come sofista si diverte a stordire gli altri con tesi di cui non comprende la portata», e via dicendo.

³⁹⁷ Cfr. *supra* pp. 71-3.

«χρυσίον ἄρα καὶ ἀργύριον καὶ τᾶλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα εἶναι τούτῳ ἂν μόνῳ χρήσιμα εἴη, ὅστις τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς χρηστέον αὐτοῖς». «οὕτως». «οὐκοῦν πρότερον ἐδόκει τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ ἀνθρώπου εἶναι εἰδέναι ὅπου τε καὶ ὅπως τούτων ἑκάστοις χρηστέον ἐστίν;» «φημί». «τοῖς ἄρα καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήσιμα ταῦτ' εἴη, εἴπερ γε οὗτοι ἐπιστήμονες ὡς χρηστέον. εἰ δὲ τούτοις μόνον χρήσιμον, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήματα εἶναι ταῦτα φαίνοιτο».

Il riferimento al πρότερον è il riferimento alla tesi di Crizia, al proclama di Prodicò (397e5-7):

τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν.

Crizia trova per sé uno spazio nei καλοὶ καὶ ἀγαθοί, una legittimazione all'uso dei χρήματα che fa sì che essi, pur non ἀγαθά di per sé, lo siano per lui: la posizione è coerente con quanto della considerazione di Crizia per il πλοῦτος possiamo desumere dai frammenti della sua opera poetica³⁹⁸. La rappresentazione del personaggio come arrogante a sé uno statuto superiore, che si identifica con una forma di sapere etico garantita dalla φύσις, è a ben vedere già quella che si rintraccia nel *Carmide*, nel modello – insufficiente perché non indagato – della ἐπιστήμη ἐπιστήμης³⁹⁹. In essa, ancora una volta, fa capolino lo spettro del relativismo, con una formula che richiama l'ἀλήθεια di Protagora e giunge a sostenere il σῶφρων sia ἐπιστήμων ὢν τε οἶδεν ὅτι οἶδεν, καὶ ὢν μὴ οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν (175c2-3), una formula che Socrate condanna come fuorviante, fondata su premesse scorrette e non conseguenti: πολλά γε συγκεχωρήκαμεν οὐ συμβαίνονθ' ἡμῖν ἐν τῷ λόγῳ (172b5). Ancora una volta questo modello di uomo superiore è già presente nell'opera poetica di Crizia: si riflette ad esempio nel τρόπος χρηστός del *Piritoo*, più saldo dei νόμοι (88 B 22, v. 1 DK). Proprio χρηστός è l'aggettivo che nel dialogo con Crizia compare, nell'unica sua occorrenza nell'*Erissia* (404c2)⁴⁰⁰.

L'approccio di Crizia è quindi caratterizzato come quello di un aristocratico, pronto a rivendicare la possibilità di un'ὀρθὴ χρῆσις dei χρήματα fondata sul semplice diritto di sangue: ma questo modello è rifiutato da Socrate, poiché si basa sul preteso possesso di un sapere di cui non si può rendere ragione e trova la sua spavalda affermazione nelle nebbie di un ἀνεξέταστος βίος (*Ap.* 38a5). I λόγοι, in realtà, mostrano che un corretto uso dei χρήματα non è possibile per nessuno: dietro la pretesa di Crizia Socrate smaschera ancora una volta la φιλοχρηματία che per la πολιτική è vizio imperdonabile: anche per Crizia, come per Erasistrato, una profezia *post eventum* sulla sciagurata esperienza dei Trenta⁴⁰¹. Ma per il nostro dialogo la figura di Crizia è centro di un gioco filosofico-letterario sottile: con l'ὀρθὴ χρῆσις, Crizia è osservato nell'applicazione scorretta di un principio di origine socratica. La scelta del personaggio è forse condizionata proprio dalla sua caratterizzazione plausibile come “allievo degenerare” di Socrate, una maschera che poteva splendidamente rappresentare le contraddizioni di un principio che la riflessione dell'Accademia riteneva superato e insufficiente per l'oggetto di indagine scelto:

³⁹⁸ Per un'indagine del πλοῦτεῖν nell'opera poetica di Crizia si rinvia a BULTRIGHINI 1999, 85-91.

³⁹⁹ La critica riconosce nella formulazione di Crizia un valore politico definito, cfr. BALANSARD 2001, 205-7.

⁴⁰⁰ L'attribuzione della battuta è problematica: si veda *comm.* a 404c1-4.

⁴⁰¹ È proprio la conoscenza da parte dei lettori del dialogo dell'ἦθος del tiranno Crizia e della sua vicenda biografica il fulcro dell'ironia storica intorno alla qualifica di πολιτικός a lui attribuita da Socrate nel giudizio dei πολλοί (399c4). Crizia sarà poi definito da Policrate, parafrasato da Senofonte, πλεονεκτίστατος tra i membri del governo oligarchico (*X. Mem.* 1 2, 12); cfr. SCHAPS 2003, 144 n. 7, che individua negli eventi della vita di Crizia «a dramatic example» delle difficoltà nella tesi sostenuta dal personaggio nell'*Erissia*. Del tutto fuori strada è quindi CENTANNI 1997, 85, che sostiene Crizia nell'*Erissia* si faccia portavoce di una polemica «contro l'antica considerazione aristocratica» e mostri uno «spregio della ricchezza» dissonante rispetto alla vulgata storiografica. Se l'attenzione riservata al dialogo dalla studiosa è meritoria, va sottolineato il fraintendimento totale della posizione criziana anche in rapporto a Socrate: non è affatto vero che «Crizia spalleggia Socrate» nell'*Erissia*, né che «le argomentazioni di Crizia vengono a saldarsi perfettamente con la conclusione socratica»; l'*Erissia* si mostra già influenzato dall'immagine deteriorata di Crizia tramandata da Senofonte.

Crizia, con la sua interpretazione scorretta, mette in guardia il lettore delle parole di Socrate nei dialoghi di Platone. Tramite Crizia, l'Accademia si sbarazza di un'eredità scomoda, quella della natura indifferente dei *χρήματα*, attribuendola ad un'interpretazione scorretta e deviata dell'originario magistero socratico, un'interpretazione quale poteva offrire un Crizia.

IV.4.e. Prodicò

La presenza del sofista Prodicò, protagonista di un'intera sezione dell'opera, un "dialogo nel dialogo" raccontato da Socrate ai propri interlocutori, ha suscitato l'interesse della critica per vari motivi: in primo luogo ci si è interrogati sul valore delle pagine dell'*Erissia* quale testimonianza per ricostruire il pensiero del Prodicò storico, in altre parole ci si è chiesti se la sezione incriminata trovi le sue fonti nell'opera del sofista o nel suo insegnamento, per la forma o almeno per il suo contenuto. In seconda istanza, la presenza di Prodicò in un dialogo come l'*Erissia* ci permette di indagare la ricezione dell'uso che Platone fa della maschera di Prodicò e, in generale, dei sofisti nei suoi dialoghi. Per il nostro studio questo secondo problema è d'interesse primario, mentre sulle fonti della sezione e sull'eventuale rapporto con il pensiero genuino di Prodicò ci sarà concesso un trattamento meno esaustivo, limitandoci a riportare e a commentare brevemente lo *status quaestionis*: un vero avanzamento nella ricerca presupporrebbe un nuovo tentativo di sintesi per la figura intellettuale del sofista di Ceo, un'impresa che per quanto necessaria – vista la natura ormai datata delle ricostruzioni 'classiche' e l'insufficienza delle prove più recenti⁴⁰² – non può trovare spazio in queste pagine, e per la quale oso sperare le forze mi sorreggano in un futuro.

IV.4.e.α *L'episodio di Prodicò: forma e funzione*

Gli studi sull'*Erissia* si dividono nel trattamento riservato al cosiddetto "episodio di Prodicò", il racconto, lungo circa due pagine Stephanus, ossia una settima parte dell'opera, che Socrate propone a Crizia, Erissia ed Erasistrato, sulla disavventura passata dal sofista in una ἐπίδειξις sfortunata al Liceo funestata dall'intervento di un μείράκιον impertinente. La maggior parte dei contributi sull'*Erissia* tende a marginalizzare la sezione, individuandovi un *excursus* più finalizzato a 'spezzare' la concatenazione degli argomenti sulla qualità del πλουτεῖν, o a marcare un momento di 'transizione' alle nuove istanze della sezione definitoria⁴⁰³: in questa interpretazione il «Prodikos-episode» manterrebbe una sua indipendenza quale unità non facilmente riconducibile al quadro generale del dialogo, una situazione condivisa – almeno apparentemente – da altri *excursus* dei dialoghi pseudoplatonici, come quello, famoso, sulla tirannide di Ipparco nell'*Ipparco*⁴⁰⁴. Altri studi hanno invece valorizzato l'importanza del dialogo tra Prodicò e il μείράκιον nell'economia della ricerca sul πλουτεῖν, cercando di collocare la confutazione della tesi prodicea tra le premesse della seconda parte dell'*Erissia*⁴⁰⁵:

⁴⁰² Mi riferisco in particolare al lavoro di MAYHEW 2011, che pur rimettendo mano all'intero *dossier* dei frammenti e delle testimonianze antiche su Prodicò delude per la mancanza di un vero quadro d'insieme che leghi e informi lo sforzo esegetico sui singoli testi. Considerazioni simili sono già condivise da MANN 2012 e GAGARIN 2012.

⁴⁰³ Esemplare la collocazione marginale nel resoconto, per le altre sezioni assai accurato, EICHHOLZ 1935, 148-9, che riserva all'episodio una breve appendice e sottolinea che «it is difficult to explain the insertion of an episode which occupies a sixth of the total extent of the work and adds nothing to the subject under discussion»; già cursoria l'analisi di SCHROHL 1901, 21-3, che si concentra sulla caratterizzazione di Prodicò e sulla ricerca di un nucleo prodiceo nel dialogo. Rapida trattazione anche in SOUILHÉ 1930, 81-2, che parla di «intermède»; ARONADIO 2008, 346-7 n. 16, si limita a rinviare alla bibliografia, citando Laurenti e Döring.

⁴⁰⁴ Per i limiti riscontrati dalla critica nell'*excursus* nell'*Ipparco* si veda ora l'analisi di SCHORN 2005.

⁴⁰⁵ L'importanza della sezione, nel cuore dell'intero dialogo, è ben vista da GARTMANN 1949, 65-7, una centralità sottolineata da LAURENTI 1969, 24-7, che dedica una lunga parte dell'introduzione (pp. 24-44) alla trattazione – invero alquanto erratica e verbosa – dell'episodio.

le parole che si sono già spese sull'interpretazione del contenuto di pensiero attribuito a Prodicò nella generale revisione che l'autore propone del concetto socratico di ὀρθὴ χρῆσις bastano a schierare chi scrive in questo secondo gruppo. In queste pagine vorrei però osservare più da vicino il rapporto formale della sezione con ciò che la circonda, in rapporto con gli argomenti non sempre del tutto fuori fuoco di chi ha sostenuto una natura o almeno un'origine indipendente del materiale qui esposto.

La sezione, in verità, mostra elementi di continuità anche stilistica e formale con il resto del dialogo: se la struttura in cui il racconto di Socrate si inserisce è in conformità con la costruzione generale degli scambi, e si configura come un racconto rivolto primariamente a Crizia, cui si dovranno riferire le seconde persone singolari pronunciate da Socrate nella Stoa, negli inserti narrativi (397e4-5: ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ; 398e11-399a1: ἄπερ σὺ νυνδὴ; 399a6: σοι; 399b1: σὺ δὲ νυνί; 399c3: σὲ δέ), anche la costruzione interna dell'episodio è in armonia con questo schema, dal momento che il dialogo iniziale tra Prodicò e il ragazzo appare sorvegliato da Socrate, presente nel Liceo, che infatti interviene (398d8-e10). Peraltro, la stessa forma in cui il proclama di Prodicò è espresso, con la ripetizione di τούτοις μὲν ἀγαθόν (397e7) riflette la tendenza all'amplificazione e alla ripetizione che si può riscontrare come tipica dello stile dell'autore⁴⁰⁶, e anche altri accorgimenti sembrano testimoniare una certa attenzione nella gestione del materiale, come la sorvegliata ripetizione delle parole di Prodicò per bocca del μειράκιον (398a2, 398a6, 398b4)⁴⁰⁷, o la menzione dell'esempio dell'οἰκοδομία (398b3), poi ripreso da Socrate nell'ultimo dialogo con Crizia (403d8-404a4), la presenza dell'espressione χρῆσθαι τοῖς χρήμασι (397e6), che sembra anticipare i giochi etimologici della seconda parte. Questi elementi, che la critica non ha considerato, sono punti forti per chi voglia sostenere una continuità dell'episodio rispetto a ciò che precede e segue. Tuttavia non mancano argomenti di segno opposto, che hanno un peso indiscutibile nel dare la percezione di un certo grado di scollamento rispetto al resto.

Ci siamo già soffermati sull'imprecisione dell'affermazione ricorrente di Socrate secondo cui il λόγος di Crizia e quello di Prodicò sono identici: la motivazione dell'apparente incoerenza è certo nel tentativo indiretto di svelare i presupposti teorici dell'esposizione che Crizia ha proposto soltanto tramite i due esempi degli uomini ἄδικοι e ἀκρατεῖς, per fornire cioè una controparte positiva al principio dell'ὀρθὴ χρῆσις riferito al πλουτεῖν. Tuttavia, è alquanto sorprendente che questa inferenza sia lasciata al lettore e che non siano presenti nel testo indicazioni precise sull'operazione condotta da Socrate nell'accostamento: questo dato può portare a ritenere che il punto di partenza per la narrazione fosse un nucleo già precostituito, trovato in una forma più o meno fissata dall'autore, che non si preoccupa di sfumare l'agglutinazione con una frase di giuntura. Già l'ingresso del μειράκιον, con la sua domanda, si innesta in maniera lievemente imprecisa nella concatenazione degli argomenti (397e3-4):

ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἶεται κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν.

Nella domanda sull'ὅπως non sono distinti di per sé diversi tipi di fruitori, ma è sottolineata la modalità dell'uso. Soltanto con la risposta di Prodicò, risposta introdotta infatti da Socrate nel segno dell'ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ, diviene più chiara la sovrapposizione dei problemi, con la bipartizione degli ἀνθρώποι (397e5-7):

τοῖς μὲν καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν.

Questo apparente 'cambio di rotta' di Prodicò, che torna verso il tema del nostro dialogo e verso le parole di Crizia, è però subito seguito da un inquietante sviluppo nel segno della

⁴⁰⁶ Cfr. *infra* pp. 198-9.

⁴⁰⁷ Cfr. comm. a 398a2 (ἀνάγκη).

generalizzazione (397e8): καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα. Improvvisamente il πλουτεῖν si allontana dalla discussione e non tornerà mai più al centro del dialogo riportato: si ricomincerà a parlare della qualità della ricchezza soltanto al momento della ricapitolazione di Socrate, una ricapitolazione che peraltro sembra non tenere direttamente conto dell'impatto che la confutazione di Prodicò ha portato alla presunta ὁμολογία raggiunta dopo la sconfitta dialettica di Erissia (399d3-5):

ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὲ σκέψασθαι τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν.

Il problema è quindi più complesso di quanto il tentativo di armonizzazione possa veramente sciogliere⁴⁰⁸; che il discorso di Prodicò e del μεράκιον si sviluppasse in altra direzione è poi suggerito dal taglio repentino che l'ingresso del γυμνασίαρχος propone, un taglio che abbiamo visto debitoro nei confronti del *Liside*⁴⁰⁹ e in cui si potrebbe riconoscere un'innovazione dell'autore, ansioso di chiudere il racconto al momento giusto, fingendo che Prodicò volesse rispondere ancora una volta ἄπερ σὺ νυνδὴ (398e11-399a1), così da riprendere il filo della discussione sul πλουτεῖν. Considerando l'ipotesi che con l'episodio di Prodicò l'autore dell'*Erissia* inserisca, con qualche accorgimento e riscrittura, un nucleo narrativo inizialmente estraneo, da dove potrebbe provenire il ricordo dell'ἐπίδειξις nel Liceo?

IV.4.e.β *La maschera di Prodicò*

La critica si è interrogata sulla fonte della sezione più di quanto abbia indagato il rapporto con il resto del dialogo: destino non inatteso per uno scritto come l'*Erissia*, certo più saccheggiato (pur di rado) alla ricerca d'altro che valorizzato nella sua indipendenza e compiutezza. Così, la scena nel Liceo, riportata da Socrate sotto l'ombra di un ricordo impreciso (397e1-2: πάνυ μὲν οὖν, ἐὰν ἄρα ἀναμνησθῶ. ὡδὶ γάρ πως, ὡς ἐγὼ μαι, εἶχεν), ha costituito un buon banco di prova per chi si sia azzardato a studi anche invasivi di 'stratigrafia' sull'operetta pseudoplatonica.

Vista la forma del dialogo nel dialogo, e la presenza di Socrate anche tra il pubblico del Liceo, la prima ipotesi sulla fonte dell'episodio – se si vuole intenderlo come blocco aggiunto in un secondo momento – è un altro λόγος Σωκρατικός. Perciò, uno dei nomi plausibili è quello di Eschine: la διαμώκησις di Prodicò che Ateneo ricorda per il *Callia* è stata vista al fondamento della sezione⁴¹⁰. L'argomento è pericolosamente circolare, ma ingegnoso: poiché già in antico l'*Erissia* poteva vantare un'attribuzione a Eschine e sappiamo che nel *Callia* il socratico sbertucciava Prodicò, la scenetta nel Liceo deve provenire da un nucleo eschineo, forse proprio dal *Callia*, e, una volta perse le tracce del *Callia* nella sua interezza, contribuire alla confusione tra i due scritti. Un argomento di peso per sostenere quest'ipotesi porterebbe peraltro portare la scoperta del *POxy* 2087, che attribuisce ad Eschine precisamente il giudizio su Prodicò σοφιστῆς καὶ ἀλαζών (399c3), in un'area di testo, quindi, che circonda l'episodio di cui ci stiamo occupando. Contro quest'ipotesi, ossia di una preesistenza della scenetta nel dialogo di Eschine (e quindi di una genuinità del frammento eschineo conservato dal *POxy* 2087), si possono avanzare due osservazioni: in primo luogo la frase su Prodicò σοφιστῆς καὶ ἀλαζών non fa parte dell'episodio, ma appunto si trova oltre i suoi margini, nel giudizio che Socrate elabora ad uso dei suoi interlocutori dell'*Erissia*: sono parole pronunciate nella Stoa di Zeus,

⁴⁰⁸ Per una possibile soluzione, non priva di elementi speculativi, cfr. *comm.* a 399d3-6.

⁴⁰⁹ Cfr. *supra* pp. 32-3.

⁴¹⁰ Cfr. *supra* p. 25. L'ipotesi di una derivazione eschineo dell'episodio è proposta da DITTMAR 1912, 192-3 e da GOMPERZ 1912, 103, poi ripresa come plausibile da UNTERSTEINER 1961², 197 (*contra* GAISER 1959, 62 n. 54) e da KERFERD 1954, 249, che intreccia il problema con l'autenticità prodicea delle dottrine contenute nel dialogo («the position ascribed to Prodicus may none the less be used as evidence for Prodicus' own teaching, deriving either from his own writings, or more probably from a dialogue of Aeschines»).

non nel Liceo. Peraltro, la loro motivazione risiede proprio nel tentativo di giustificare il diverso trattamento di Crizia e Prodicò, con la cacciata di quest'ultimo dal ginnasio, cacciata che presuppone sia già avvenuto il 'taglio' che abbiamo attribuito all'autore dell'*Erissia*, con l'introduzione di un personaggio, il γυμνασάρχος, che Eschine non poteva certo usare⁴¹¹. In più, la testimonianza di Ateneo ci dà informazioni più precise sulla presenza di Prodicò nel *Callia*, informazioni che non sembrano corrispondere con quanto troviamo nell'*Erissia*: rileggiamo il passo dei *Deipnosofisti* (Ath. v 220b3-c3 = Herodic. p. 29, rr. 5-11 Düring = Aesch. fr. 30 Dittmar = *SSR* VI A 73 = Prod. 84 A 4b DK):

ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ περιέχει τὴν τοῦ Καλλίου πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν καὶ τὴν Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. λέγει γὰρ ὡς ὁ μὲν Πρόδικος Θηραμένην μαθητὴν ἀπετέλεσεν, ὁ δ' ἕτερος Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος καὶ Ἀριφράδην.

Il suo *Callia* contiene la contesa tra Callia e suo padre e le beffe ai sofisti Prodicò e Anassagora. Dice infatti che Prodicò produsse come discepolo Teramene, l'altro, Filosseno di Erisside e Arifrade, fratello del citaredo Arignoto⁴¹².

La διαμώκησις di Prodicò era condotta precisamente attraverso (λέγει γὰρ) la presentazione del suo discepolo inetto Teramene, un personaggio con il quale, abbiamo visto, Eschine doveva avere qualche conto in sospeso⁴¹³, come quella di Anassagora era condotta tramite la presentazione di Filosseno e Arifrade. Nell'*Erissia* di Teramene non vi è alcuna traccia. Un'ipotesi diversa e più elaborata è quella di Gaiser⁴¹⁴, che cerca la fonte dell'episodio nel dialogo perduto di Fedone in cui era rappresentata una conversazione tra Prodicò e il ciabattino Simone che costituiva una sorta di commento elenctico dell'apologo di Eracle nelle Ὠραι: l'esistenza di questo scritto ci è attestata da un'allusione nella tredicesima lettera socratica, attribuita ad Aristippo e indirizzata a Simone stesso (*Ep.* 13, 25, r. 1-26, r. 3 Köhler = *SSR* IV A 224, rr. 1-4):

οὐκ ἐγὼ σε κωμῶδῶ, ἀλλὰ Φαίδων, λέγων γεγονέναι σε κρείσσω καὶ σοφώτερον Προδίκῳ τῷ Κείῳ, ὃς ἔφα ἀπελέγξαι σε αὐτὸν περὶ τὸ ἐγκώμιον τὸ εἰς τὸν Ἡρακλέα γενόμενον αὐτῷ

Non sono io a prenderti in giro, ma Fedone, il quale sostiene che tu sia diventato superiore in saggezza a Prodicò di Ceo: quest'ultimo racconta che lo hai confutato riguardo all'*Encomio di Eracle* da lui composto⁴¹⁵.

La notizia fa con ogni probabilità riferimento a un dialogo di Fedone, probabilmente il Σίμων, noto a Diogene Laerzio tra i dialoghi γνήσιοι del socratico (D.L. II 105, r. 7 Dorandi = *SSR* III A 8, r. 2), uno scritto a cui abbiamo l'impressione faccia capo molta della nostra tradizione sul cuoiaio amico di Socrate⁴¹⁶. L'idea che il *Simone* di Fedone sia la fonte del nostro aneddoto su Prodicò è certo ingegnosa e attraente, ma resta fortemente speculativa. In primo luogo, il legame

⁴¹¹ Cfr. *supra* 31-4; l'argomento del γυμνασάρχος sembra usato da MAYHEW 2001, 229, per negare la possibilità di un'origine prodicea del pensiero contenuto nella sezione, confondendo le tematiche della ricerca presentata con la veridicità dell'aneddoto narrato.

⁴¹² Traduzione da MARCHIORI 2001.

⁴¹³ Cfr. *supra* p. 133.

⁴¹⁴ GAISER 1959, 61-4.

⁴¹⁵ Traduzione da BOLZAN 2009.

⁴¹⁶ Sul rapporto tra le due lettere socratiche e il *Simone* si veda WILAMOWITZ 1879, con le aggiunte e le ulteriori prove di VON FRITZ 1935. A Fedone erano peraltro attribuiti anche gli σκυτικοὶ λόγοι (D.L. II 105, r. 10 Dorandi = *SSR* III A 8, r. 4) che si celano dietro il titolo Σκυθικοί poi attestato tra gli ἀκέφαλοι di Eschine nella *Suda* (cfr. *supra* pp. 22-4); l'attribuzione a Simone (D.L. II 122, rr. 1-5 Dorandi) è dovuta al fatto che il calzolaio vi figurava probabilmente come personaggio.

tra l'ὄρθη χρῆσις ed il mito di Eracle al bivio non è immediatamente evidente: gli argomenti chiamati in causa da Gaiser in merito restano insoddisfacenti e si fondano in ultima analisi sulla comune opposizione alla morale comune che considera la ricchezza un bene, e sull'esaltazione della virtù in opposizione alla ricchezza nel vizio. Da nessuna parte si asserisce che i πράγματα dipendano nella loro qualità dall'uso, né che non esistano πράγματα di per sé buoni o cattivi. In più, l'accento posto dalla Virtù sull'impossibilità di ottenere beni dagli dèi in assenza di πόνος e ἐπιμέλεια (X. Mem. II 1, 28), è più in linea con la tesi sostenuta nell'episodio dal μειράκιον e da Socrate che con il principio, sostenuto da Prodicò, di una virtù che rende i πράγματα buoni senza alcun tipo di sforzo ulteriore (398a3-4: μηδὲν πραγματευσάμενον). Gaiser infine sostiene che il μειράκιον sia identificabile con Simone anche sulla base della testimonianza che assegna al ciabattino un'opera dal titolo περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν: sarebbe questa, per lo studioso, la posizione del personaggio nell'*Erissia*, dal momento che la risposta di Prodicò, che asserisce invece l'ἀρετή sia insegnabile, conduce all'aporia⁴¹⁷. Ma non abbiamo dati per sostenere che il μειράκιον si faccia portatore della tesi secondo cui la virtù non è insegnabile, anzi, da come il tema è utilizzato a scopo dialettico sembra invece che la premessa dell'insegnabilità sia da accettare, altrimenti il risultato paradossale dell'argomentazione di Prodicò non potrebbe giungere con efficacia al suo fine, ossia la confutazione della prima tesi sostenuta dal sofista, il relativismo dei beni e dei mali. Quest'ultimo argomento non è quindi utilizzabile per sostenere una identificazione del μειράκιον con Simone, ma si badi neppure la sua invalidità a tal senso può essere impiegata, in senso opposto, per negare un rapporto tra l'*Erissia* e il *Simone*: l'attribuzione a Simone del περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν non ci dice nulla, da sola, sul dialogo di Fedone. Ma gli altri argomenti basteranno a stendere sulla ricostruzione di Gaiser almeno l'ombra di un dubbio: la dipendenza dell'episodio dal dialogo di Fedone non può dirsi dimostrata in maniera definitiva⁴¹⁸. Il più recente contributo su queste problematiche è quello di Döring⁴¹⁹. Se da una parte lo studioso riafferma la plausibilità di Eschine quale fonte della sezione⁴²⁰, il nucleo della sua argomentazione è la natura eristica e capziosa dei λόγοι intrecciati nel Liceo, che spingono a non sottovalutare l'ipotesi di un'origine dell'episodio, che costituirebbe un puro gioco antilogico, nel socratismo di stampo megarico. Ancora una volta, i fondamenti dell'asserzione non sono sufficienti, e proprio mentre tenta di dimostrare la natura stravagante dell'episodio in confronto al resto del dialogo, Döring, che è interprete intelligente e onesto, non fa altro che confermare l'impressione di un legame stretto tra gli argomenti della conferenza al Liceo e quelli della ricerca all'ombra della Stoa di Zeus Eleuterio⁴²¹.

La ricerca della fonte dell'episodio si intreccia – come abbiamo visto – con la valutazione delle parole del personaggio come testimonianza utile per il pensiero del Prodicò storico, ma quest'ultimo problema si pone, evidentemente, anche immaginando che il nucleo narrativo sia interamente nuovo e nasca, quindi, insieme all'*Erissia*. L'indagine su questo aspetto è impostata dalla cautela di Hermann Diels, che per i *Vorsokratiker* isolò dall'*Erissia* un solo frammento (84 B 8 DK), collocato tra i *dubia* («Zweifelhaftes»), e corrispondente alla pericope 397c6-e10, ossia da τοῦτον μὲν τὸν λόγον ἀνάγκη εἶναι, omettendo però la descrizione del μειράκιον (397d2-e2). Fulcro del frammento è la seconda parte, con il proclama di Prodicò che già

⁴¹⁷ GAISER 1959, 62-3 n. 57.

⁴¹⁸ Cfr. ROSSETTI 1973, 377: «la pagina dell'*Erissia* non sembra riferita all'*Eracle* (...); in essa manca inoltre qualsiasi collegamento fra confutazione di Prodicò e confutazione di qualche assunto dell'*Eracle*, per cui il collegamento col *Simone* – che viceversa è incentrato proprio su questo tema dell'*Eracle* – appare addirittura improbabile, oltre che indimostrato».

⁴¹⁹ DÖRING 2005.

⁴²⁰ DÖRING 2005, 76-7; lo segue con prudenza ERLER 2007, 332.

⁴²¹ Döring peraltro tuttavia esagera la confusione («Ratlosigkeit»: p. 79) del passo e non fa giustizia alla fittissima rete di riferimenti che l'*Erissia* sviluppa nei confronti del testo di Platone, non solo verso l'*Eutidemo*. L'ipotesi di un'influenza della dialettica megarica nella tecnica dialogica dell'autore, specialmente in questa sezione, non è però peregrina: cfr. comm. a 398a5-b1.

abbiamo più volte riletto (397e3-10)⁴²². La valutazione di Diels temperava lo scetticismo ispirato dal testimone del frammento – un testo difficilmente collocabile sul piano storico – con la considerazione di un’effettiva plausibilità nell’attribuzione a Prodicò di un pensiero simile, dal momento che «das Thema ist vom 5. Jahr. ab vielfach behandelt». La prudenza di Diels ha dettato il passo per gli editori successivi. Mayhew, nella sua revisione di frammenti e testimonianze su Prodicò, trattava l’*Erissia* come testimone sospetto. I testi estratti sono però due: oltre al frammento tagliato da Diels (=T 86 Mayhew), è inserita una seconda pericope di testo (398c4-399a5 = T 87 Mayhew), dall’argomento sull’insegnabilità della virtù fino alla fine della scena, con la cacciata da parte del ginnasiarca. Resta fuori, nel taglio operato da Mayhew, una breve sezione (397e11-398c3) in cui Prodicò, tra le altre cose, ammette che sia possibile rendere ἀγαθὰ ἢ πράγματα. Il motivo dell’omissione di questa parte è misterioso: se la scelta di Diels limitava, alla fine dei conti, l’estensione del frammento al proclama iniziale secondo cui la ricchezza – come tutte le altre cose – è un bene per i buoni e un male per i cattivi, seguendo l’approccio di Mayhew, che sembra volere tener conto anche dalla sezione elenctica, si sarebbe dovuto inserire tutto l’episodio. Del resto, l’apporto di Mayhew all’interpretazione del passo è modesta: nonostante il suo ampliamento, sostiene i due testi tratti dall’*Erissia* non siano testimoni affidabili per Prodicò e ammette di averli inseriti «mostly for the sake of completeness»⁴²³. Il motivo di questa inaffidabilità non è argomentato con ampiezza: lo studioso si limita a considerazioni generiche sull’incertezza della fonte e sulla banalità delle questioni trattate, tipiche in generale della stagione intellettuale ‘sofistica’, come ad esempio l’insegnabilità della virtù⁴²⁴, oltre che a riportare di passaggio l’opinione di Eichholz, secondo cui il sofista nell’*Erissia* si fa portatore di una dottrina stoica, opinione sulla quale abbiamo già detto qualche parola⁴²⁵. Presso i più recenti editori di Prodicò, André Laks e Glenn W. Most, si riscontra per la selezione dal testo dell’*Erissia* un passo indietro verso Diels, dato che la sola pericope 397c6-e10 (84 B 8 DK) è inclusa e diventa il testo R4, il primo di una sezione eloquentemente intitolata «later reflections of Plato’s portrait of Prodicus»: l’assenza di un commento impedisce di scrutare le ragioni che hanno spinto Laks e Most a considerare il brano una semplice ricezione del ritratto del sofista nei dialoghi autentici, escludendo però tutto il resto dell’episodio, che in questa prospettiva sembrerebbe rientrare ad eguale titolo. L’unico editore controcorrente è, come non di rado, Untersteiner, nel secondo tomo dei suoi *Sofisti*: pur seguendo l’impianto generale dei *Vorsokratiker*, lo studioso amplia il frammento 8, includendo 398c4-d8 e 398e10-399a5, e, nonostante il titolo della sezione rimanga «frammenti di dubbia attribuzione», ne difende nelle note l’autenticità quale testimonianza per il pensiero del Prodicò storico⁴²⁶.

⁴²² In verità, l’ampiezza del taglio e la forma del frammento tradisce il criterio usualmente impiegato da Diels nell’edizione: la prima parte (397c6-d2), con la descrizione di luogo e tempo dell’ἐπίδειξις avrebbe trovato migliore collocazione nelle testimonianze, mentre soltanto il proclama – fondamento dell’inclusione nella raccolta – di Prodicò sarebbe propriamente un frammento (397e3-10). L’imprecisione è dovuta certo alla natura di *dubium* del testo.

⁴²³ MAYHEW 2011, 224; cfr. anche p. 227 (sul secondo frammento): «as with the previous passage (...) I include this one largely for the sake of completeness». Visto il taglio intermedio di cui abbiamo detto, non è chiarissimo di che «completezza» si tratti.

⁴²⁴ Si noti come lo stesso argomento che spingeva Diels a ritenere verisimile l’attribuzione a Prodicò sia impiegato da Mayhew – che peraltro, lo dico fin da ora, su questo punto probabilmente ha ragione, ma non sa difendersi con adeguato impegno – per sostenere che ci troviamo di fronte ad una serie di *clichés*.

⁴²⁵ Cfr. *supra* pp. 78-82. Mayhew non cita quasi null’altro in queste pagine: la sua conoscenza dell’*Erissia* al di fuori dell’episodio di Prodicò è evidentemente lacunosa, come mostra l’impreciso riassunto dato frettolosamente in pasto al lettore alle pp. 224-5 e la citazione in apertura, quale autorità per la datazione e la collocazione storica del dialogo, della brevissima e compilativa nota prefatoria di Hutchinson a JOYAL 1997, 1718-9, ossia i pochi righe di presentazione dell’opera in una traduzione integrale dell’opera di Platone di stampo manifestamente divulgativo.

⁴²⁶ UNTERSTEINER 1961², 197-9; il frammento è tenuto in considerazione nella ricostruzione generale del pensiero di Prodicò proposta da UNTERSTEINER 1949, 268-9.

La scelta dell'Untersteiner non è tuttavia isolata nella storia degli studi, e anzi fa capo ad una precisa corrente: infatti, accanto alla corrente scettica rinfrancata dal dubbio di Diels era proseguita fertile una linea interpretativa che accettava la testimonianza dell'*Erissia* nella ricostruzione del pensiero di Prodicò. Prima di Diels, infatti, l'episodio dell'*Erissia* era comparso interamente (397c4-399a5) nella raccolta del Mullach⁴²⁷, ed era usato nelle ricostruzioni più classiche, a partire da quella di Welcker⁴²⁸ e di Zeller⁴²⁹. Anche dopo Diels, la critica continuò a tentare di riconoscere nell'*Erissia* un testimone affidabile per il pensiero etico ed economico di Prodicò: il più illustre rappresentante di questa tendenza è Nestle, che in un lungo articolo del 1936 fonda proprio sull'*Erissia* la ricostruzione delle ῥῶραι di Prodicò, l'opera più nota del sofista presso gli antichi⁴³⁰, in cui era contenuto il famoso apologo di Eracle 'al bivio' riportato per esteso da Senofonte (*Mem.* II 1, 21-34 = 84 B 2 DK = T 84 Mayhew). L'ipotesi di Nestle, che prende le mosse dalla presenza del personaggio nell'aneddoto, è che l'intera seconda sezione, ben oltre l'episodio del Liceo, dipenda da Prodicò, che sarebbe fonte comune all'autore del dialogo ed al Senofonte dell'*Economico*: quest'ipotesi permette allo studioso di rendere conto delle somiglianze tra le due sezioni definitorie sui χρήματα, su cui ci siamo già soffermati⁴³¹. Ma i fondamenti della ricostruzione restano altamente speculativi, ed essa si basa principalmente su sezioni dell'*Erissia* in cui Prodicò è assente: i presunti frammenti si appoggiano l'uno sull'altro e si crea tra l'*Erissia* e l'*Economico* una sorta di cortocircuito, che si integra in maniera non semplice con il resto delle testimonianze sullo scritto⁴³²; tuttavia, l'ipotesi fu molto fortunata, se non altro perché riaffermata pochi anni dopo nel classico *Vom Mythos zum Logos*⁴³³. Proprio sulla falsariga del Nestle si collocano i lavori di Untersteiner, che aveva portato ancora oltre le tesi dello studioso tedesco identificando in altre parti dell'*Economico* una fonte prodicea⁴³⁴. Sempre appoggiandosi a Nestle, sia pure con minore trasporto per i risultati della sua indagine, la critica di ambiente anglosassone sfidava Diels in maniera più esplicita, tentando di riposizionare il passo dell'*Erissia* nella discussione critica, a costo di sovrapporre la plausibilità filosofica con la plausibilità storica dell'aneddoto: sono i tratti fondamentali del resoconto di George Kerferd, che prova di conseguenza ad armonizzare il dato del ginnasiarca con un'effettiva connotazione dell'evento (o perlomeno del racconto) tra quinto e quarto secolo⁴³⁵. Ma l'interpretazione generale del testo per l'etica di Prodicò delude: il 'relativismo moderato' che viene attribuito al sofista resta piuttosto opaco sia nel suo contenuto che nel rapporto con il resto della pur sparsa dossografia su Prodicò, ma soprattutto con il contenuto del dialogo, il cui resoconto è infatti viziato da una serie di errori di lettura anche gravi⁴³⁶.

⁴²⁷ MULLACH 1867, 140-2.

⁴²⁸ WELCKER 1832, che tuttavia si serve del brano principalmente come testimonianza per l'insegnamento di Prodicò nel Liceo (pp. 29-30); cfr. poi anche DÜMMLER 1889, 78 e HODERMANN 1898, 9-10.

⁴²⁹ ZELLER 1892⁵, 1123-4; cfr. anche GOMPERZ 1912, 102-5 e 1922⁴, 487-8. All'autorità di Zeller si richiama esplicitamente LEVI 1966, 246-7.

⁴³⁰ Il titolo ci è riportato da uno scolio ad Aristofane (*in Nub.* 361, p. 91, rr. 18-22 Koster = 84 B 1 DK = T 80 Mayhew).

⁴³¹ NESTLE 1936, 158-60; cfr. *supra* pp. 60-1.

⁴³² L'accostamento di Prodicò con la seconda parte dell'*Erissia*, contenente la definizione dei χρήματα quali χρήσιμα, si fonda pressoché esclusivamente sulla presenza nell'episodio di Prodicò dell'espressione χρῆσθαι τοῖς χρήμασι (397e6). Si noti poi che Nestle chiama in causa anche la menzione di Prodicò nell'*Assioco*, sul cui valore come testimone per la dottrina prodicea la critica avanza dubbi ancora più forti, nonostante la recente rivalutazione di MAYHEW 2011, xxi-xxvi; ma su questo torneremo poco oltre (cfr. *infra* pp. 191-3).

⁴³³ NESTLE 1942², 349-60.

⁴³⁴ UNTERSTEINER 1960.

⁴³⁵ KERFERD 1954, 249 n. 2; cfr. anche RANKIN 1983, 45. Sul trattamento del γυμνασίαρχος cfr. *supra* p. 34 n. 120.

⁴³⁶ KERFERD 1954 (cfr. poi sintesi in KERFERD 1981, 45-6 e in KERFERD, FLASHAR 1998, 63); la ricostruzione di Kerferd prende esplicitamente le distanze da Gomperz e da Dupréel, che vedono nella dottrina espressa nell'*Erissia* una presa di posizione indifferentista pre-stoica (su questo cfr. *supra* 78-82). Particolarmente grave nel resoconto di Kerferd appare l'interpretazione scorretta della battuta del μείρακιον su grammatica e musica e della reazione di Prodicò in merito: cfr. comm. a 398b1-2.

Abbiamo visto quindi quanto la ricostruzione di Nestle sia stata – non sorprendentemente – influente: ancora oggi, pur dopo le critiche all'eccesso di speculazione in essa presente⁴³⁷ e la persistenza forte dello scetticismo di Diels, che abbiamo visto riaffermata nei lavori ultimi su Prodicò, se ne trova traccia in pubblicazioni recenti, che trattano l'*Erissia* come un ricettacolo di pensieri di matrice prodicea e appoggiano frammento dubbio a frammento dubbio⁴³⁸. Ormai una valutazione fresca del problema dovrebbe liberarsi di preconcetti in ambo i sensi, e prendere le mosse dal passo dell'*Erissia* che coinvolge Prodicò e dai suoi contenuti. Come si è già detto, affrontare la questione in maniera esaustiva presupporrebbe un riesame degli altri frammenti e delle altre testimonianze del sofista, e non è questa la sede; possiamo però proporre alcune considerazioni, in veste di commento allo *status quaestionis* che abbiamo finora tracciato.

Una prima considerazione che si può fare è formale: le parole con cui Socrate introduce la διήγησις della lezione di Prodicò nel Liceo ricordano da vicino la presentazione dell'apologo di Eracle da parte di Socrate nei *Memorabili*. A Erasistrato, che chiede di raccontare con più precisione come andarono le cose, Socrate risponde (397e1-2):

πάνυ μὲν οὖν, ἐὰν ἄρα ἀναμνησθῶ. ὠδὶ γάρ πως, ὡς ἐγῶμαι, εἶχεν.

Nei *Memorabili*, Socrate rivolge il racconto su Eracle, tratto da Prodicò, ad Aristippo: dopo aver ricordato versi di Esiodo (*Op.* 287-292) ed Epicarmo (23 B 36-37 DK = fr. 270, 236 K.-A.) contro la vita dedicata ai piaceri e al vizio, introduce il racconto tratto dalle Ῥραι, quale sintesi del messaggio antiedonistico socratico (*Mem.* II 1, 21):

καὶ Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται, ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται, ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι.

Anche Prodicò, il sapiente, nel suo scritto su Eracle, quello che recita a moltissimi, si esprime nello stesso modo riguardo alla virtù, dicendo all'incirca così, a quanto ricordo.

Nel confronto con l'*Erissia* una fondamentale differenza salta all'occhio: l'ἐπίδειξις interrotta nel Liceo è un ricordo di Socrate, che vi ha assistito, mentre la dimostrazione sull'ἀρετή, con il bivio di Eracle, è contenuta in un σύγγραμμα, noto peraltro ai più. Ma in ambo i casi il pensiero di Prodicò è richiamato nella forma di un ricordo, nei limiti della memoria di Socrate. ὠδὶ γάρ πως, ὡς ἐγῶμαι, εἶχεν, nell'*Erissia*, non è distante dalla formula dei *Memorabili*: ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι. La critica nei *Memorabili* tende a evidenziare la fedeltà di Senofonte a Prodicò, al testo ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται: nella lingua e nei contenuti l'apologo di Eracle mostra interessi che si avvicinano al ritratto che per Prodicò ci presenta Platone, testimonianza di una fedeltà che resta plausibile, anche a voler immaginare una selezione ed una rielaborazione del materiale da parte di Senofonte⁴³⁹. La vicinanza delle formule

⁴³⁷ Cfr. su tutti CLASSEN 1976, 236. L'approccio di Nestle riflette una concezione figlia del suo tempo, che vedeva negli scritti "minori" o dubbi un terreno di caccia impareggiabile per la *Quellenforschung*: da una temperie non diversa nasceva in ambito francofono lo studio di DUPRÉEL 1948, che individua nei dialoghi spuri (ma anche nei dialoghi autentici) una miniera pressoché inesauribile di riferimenti alla ricerca filosofica di quinto secolo di ambiente "sofistico". Neppure l'*Erissia* non sfugge a questa ricostruzione speculativa, e l'intero episodio – peraltro ben contestualizzato nel dialogo e interpretato in maniera intelligente e precisa – è ricondotto alla polemica tra Prodicò e la πολυμαθία di Ippia (pp. 166-70).

⁴³⁸ Cfr. SOVERINI 1998, 61-5; PIERRIS 2000, 506-7; NICKEL 2012, 49-55.

⁴³⁹ Il legame tra l'apologo di Eracle e gli interessi linguistici e retorici di Prodicò è indagato da TORDESILLAS 2008; l'intervento di Senofonte è invece importante per Dorion (cfr. BANDINI, DORION 2011^a, 148-54), cfr. anche BEVILACQUA 2010, 394-5 n. 78, che insiste sull'intervento di Senofonte, seguendo il giudizio di Ateneo (510c3-5), che parla di un μῦθον πεπλακέναι e conclude che «è impensabile che Senofonte abbia fatto ricorso a una citazione letterale del testo di Prodicò, sia perché una prassi del genere non ha, per quanto concerne testi in prosa, alcun riscontro nei *logoi sokratikoi*, sia perché i §§21-33 non si differenziano in modo decisivo, né per lessico né per sintassi né per stile, dal resto dei *Memorabili*». In verità un precedente per l'inserzione di un lungo brano di

introduttive potrebbe essere interpretata, nell'ossequio di strutture tipiche del λόγος Σωκρατικός, quale comune indice di citazione puntuale di una fonte: Prodico stesso nei *Memorabili*, un'altra memoria di Socrate (i.e. un altro dialogo socratico), nell'*Erissia*.

Per quanto riguarda il contenuto, invece, un giudizio è difficile: la tesi principale, ossia il relativismo etico che spinge a considerare il valore dei πράγματα soltanto in riferimento al soggetto e alla sua capacità di servirsene, è certo vicina al μέτρον protagoreo⁴⁴⁰, ma non ci sono veri appigli per collocarla all'interno del pensiero etico di Prodico⁴⁴¹. Ma anche ad immaginare un nucleo originario nel pensiero di Prodico, la nostra comprensione è irrimediabilmente parziale, dal momento che l'autore ci offre un resoconto estremamente orientato: il vero obiettivo per l'autore dell'*Erissia*, il personaggio sotto i riflettori, non è Prodico, che già nel Liceo è stato sconfitto, ma Crizia. Se pure è vero che l'introduzione del sofista crea un minimo scarto nell'oggetto della ricerca, ci possiamo certo fidare dell'autore per quanto riguarda le sue intenzioni. τουτονὸν μὲν τὸν λόγον, anche a immaginare una memoria precisa per l'aneddoto, è un manifesto della funzione della dottrina dentro l'*Erissia* e insieme un monito per la nostra capacità di astrazione. Se per Crizia possiamo ricostruire una posizione, per Prodico ci sono elementi che, forse, ci mancano: è il ruolo – oltre che della cautela di Socrate in ὡς ἐγῶμαι – della cacciata del γυμνασίαρχος. Prodico forse vorrebbe ancora dirci qualcosa, ma all'autore non interessa⁴⁴².

Gli altri due nuclei tematici da cui la critica ha tentato di estrarre un contenuto di pensiero positivo da attribuire a Prodico sono relativi all'insegnabilità della virtù e alla funzione della preghiera. Per quanto riguarda il primo motivo, la risposta di Prodico è scontata: la virtù è insegnabile. Ne va, prima di tutto, del suo stesso ruolo come personaggio impegnato in una lezione di etica dentro un ginnasio, ma anche dell'equivalenza tra ἀρετή e ἐπιστήμη che nel proclama sulla χρῆσις è insita. C'è da chiedersi se questa risposta ci possa dare informazioni sulla posizione del Prodico storico in merito: se è probabile che il sofista, almeno per la giustificazione del proprio insegnamento morale, credesse nella virtù quale oggetto di insegnamento, il risultato non sorprende e la testimonianza dell'*Erissia* non ha un peso decisivo nella ricostruzione. Il movimento 'sofistico' sviluppatosi nel quinto secolo è solito riconoscere all'insegnamento un ruolo fondamentale nella formazione etica del cittadino: per i 'sofisti', fatte le debite eccezioni, è un dato di fatto che l'ἀρετή sia insegnabile. Peraltro, anche in questo caso può avere un peso la posizione dell'autore del dialogo: anche per Socrate, nell'*Erissia*, la virtù è una forma di sapere che si può trasmettere tramite l'insegnamento⁴⁴³. Sulla preghiera si concentra in particolare Laurenti, che si sforza di cercare nella seconda parte dell'episodio indizi sulla concezione prodicea del divino, in rapporto con le fonti che attestano la sua visione razionalista sulla natura degli dèi e lo spettro dell'accusa di empietà attestata dalla *Suda* (π 2365 Adler = 84 A 1 DK = T 1 Mayhew)⁴⁴⁴. Senza che si possa in questa sede riaprire la discussione

prosa altrui all'interno del dialogo socratico poteva essere il λόγος di Lisia nel *Fedro* (230e6-234c5), se dobbiamo fidarci delle assicurazioni antiche sulla sua autenticità (D.L. III 25, rr. 276-278 Dorandi, Herm. in *Phaedr.* 38, rr. 14-16 L.-M.); la questione è dibattuta: agile sintesi in BONAZZI 2011, 21-2 n. 32.

⁴⁴⁰ Cfr. *supra* pp. 68-71.

⁴⁴¹ La lettura 'elitarista' del rifiuto dell'ἴσον nel *Protagora* (337a1-6 = 84 A 13 DK = T 49 Mayhew) proposta tra gli altri da BULTRIGHINI 1999, 62-8, non convince quale chiave del legame tra il λόγος di Crizia e il λόγος di Prodico nel dialogo; per un'analisi contenutistica del discorso di Prodico si veda ora TAORMINA 2004, 382-6, che sottolinea il ruolo delle parole del sofista nella determinazione di regole per il διαλέγεσθαι e per la καλλίστη συνουσία, sforzo che va nella direzione di Socrate più che di Protagora, e cui Platone offre la propria approvazione.

⁴⁴² Cfr. KERFERD 1955, 255: «Socrates' account of the argument is a very concise summary, and if there lies behind it a more extended argument in dialogue form the reasons would probably be much clearer to us than they are»

⁴⁴³ Si noti che l'insegnabilità della virtù è data per scontata nell'esempio di 'catena di χρῆσιμα' discusso con Crizia (404d2).

⁴⁴⁴ LAURENTI 1969, 26-32; il collegamento della menzione della preghiera con l'ateismo di Prodico è già istituito da NESTLE 1936, 163 e 1942², 353-8, e ripreso da DUPRÉEL 1948, 170. Prende una cantonata qui anche ZEPPI 1955, 215, che sostiene nel dialogo si attribuisca a Prodico «la credenza che gli dei non possono dispensare il bene agli uomini (e la conseguente condanna della preghiera-richiesta di grazia)». In verità questa conclusione è proprio

sul presunto evemerismo di Prodicò⁴⁴⁵, conviene tuttavia notare come nell'*Erissia* il personaggio sia messo in difficoltà precisamente dal paradosso secondo cui la sua concezione dell'*ἀγαθόν* rende inutile la preghiera, una conclusione che il sofista non è disposto ad accettare (399a1-2): non vi sono quindi, come sostiene Laurenti, allusioni ad una concezione della preghiera tipica di Prodicò, ma la forza paradossale dell'*ἔλεγχος* risalta proprio per l'accettazione da parte del sofista della visione comune, che rifiuta l'inutilità dell'*εὔχεσθαι*. In generale, non siamo in possesso di elementi che consentano di attribuire con sicurezza il contenuto della sezione a Prodicò, anzi vi sono alcuni indizi, come l'insistenza sulla necessità di 'salvare' la preghiera agli dèi e la svalutazione dell'esercizio nell'apprendimento della σοφία – esercizio che, come abbiamo visto, è posto in primo piano nell'apologo di Eracle al bivio – che stonano rispetto al resto del quadro che possiamo ricostruire per il pensiero del sofista. La conclusione, come abbiamo visto con Diels, non è nuova⁴⁴⁶. Ma una cosa è sostenere che i dati in nostro possesso non siano sufficienti per associare a Prodicò il pensiero espresso nell'*Erissia*, altro è affermare che una simile operazione non sia legittima: in verità, la critica ha tentato più volte tale strada, e non è da escludere sia quella buona.

Uno dei motivi che spingono allo scetticismo è la presenza di Prodicò nel vicino *Assioco*, in cui il sofista è ancora una volta fonte richiamata da Socrate per un sapere sul problema discusso nel dialogo, ossia la paura della morte, un sapere che ancora una volta si mostra insufficiente e oggetto di critica. Ma la questione va osservata più da vicino. Socrate è stato chiamato da Clinia a consolare l'anziano padre Assioco, che giace sul letto di morte. Uno dei primi argomenti che Socrate usa è attribuito ad un'*ἐπίδειξις* di Prodicò, ὁ σοφός (366c5-d1):

ΣΩ. καὶ πρόην γοῦν παρὰ Καλλία τῷ Ἴππονίκου ποιούμενος ἐπίδειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατέπειν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον, καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾶ μου ἡ ψυχὴ, Ἀξίοχε.

ΑΞ. τίνα δὲ ἦν τὰ λεχθέντα;

ΣΩ. φράσαιμι ἂν σοι ταῦτα ἃ μνημονεύσω. ἔφη γάρ (...)

SO. E proprio di recente, tenendo un discorso presso Callia, figlio di Ipponico, ha detto pubblicamente sul vivere cose tali, che io per poco non tiravo una linea sulla parola «vita», e da allora la mia anima desidera la morte, Assioco.

ASS. Ma quali erano le cose che ha detto?

SO. Posso dirti quello che riuscirò a ricordare. Ebbene, disse (...)⁴⁴⁷.

La vicinanza con l'introduzione di Prodicò nell'*Erissia* è evidente: in ambo i dialoghi Socrate fa riferimento ad un'esposizione fatta πρόην dal sofista⁴⁴⁸, in ambo i dialoghi l'introduzione del racconto è separata dal nucleo dell'esposizione dottrinale attribuita a Prodicò tramite una battuta che esprime la curiosità dell'interlocutore, in ambo i dialoghi, infine, Socrate si giustifica del fatto che potrà raccontare solo quel che ricorda. In ambo i dialoghi, potremmo aggiungere ancora, Socrate ha una buona memoria: la sezione attribuita a Prodicò, se non costituisce un vero dialogo-nel-dialogo come nell'*Erissia*, è anche nell'*Assioco*

quella contro cui il sofista vorrebbe ribellarsi: è scorretto affermare, con LAURENTI 1969, 90 n. 36, che la reazione di Prodicò sia causata «dalla contraddizione che il giovane ha colto nella sua dottrina sulla preghiera». In verità, di una «dottrina sulla preghiera» di Prodicò, nell'*Erissia*, non si fa alcuna menzione esplicita: ciò che è contraddetto tramite il risultato paradossale della preghiera vana è l'assunto sul relativismo dei beni, che resta sempre l'obiettivo primario della confutazione portata dal μείρακιον e l'unico vero fulcro d'interesse per l'autore del dialogo.

⁴⁴⁵ Le fonti principali son Filodemo nel *De pietate* (*PHerc* 1428, coll. II 28-III 13 = T 71 Mayhew), Cicerone (*Nat. Deor.* I 118 = T 73 Mayhew) e Sesto Empirico (*M.* IX 18 = T 74 Mayhew; *M.* IX 50-52 = T 5 Mayhew), testi raccolti da Diels in un unico frammento (84 B 5 DK); per la questione cfr. HENRICH 1984.

⁴⁴⁶ Cfr. anche GUTHRIE 1969, 280: «the thesis itself was perhaps a commonplace».

⁴⁴⁷ Traduzione da ARONADIO 2008.

⁴⁴⁸ Per il significato di πρόην cfr. n. a 397c7.

percentualmente piuttosto estesa (366d1-369a2)⁴⁴⁹. Peraltro, nell' *Assioco*, Prodico ritorna una seconda volta, introdotto da un ἡκουσα δέ ποτε καί che riporta alla memoria l'incipit dell' *Economico* di Senofonte, e si fa voce della considerazione secondo cui ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντας ἔστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας (369b5-7). La critica ha tuttavia da tempo stabilito, con piglio più saldo di quanto non accada per l' *Erissia*, che il pensiero attribuito a Prodico nell' *Assioco* non è testimonianza utile né verosimile per il sofista: la prudenza di Diels nell'includere un passo del dialogo all'interno della stessa sezione degli *Zweifelhaften* (Ax. 366b5-c8 = 84 B 9 DK) è di segno opposto rispetto a ciò che accade nell' *Erissia*. Già il Wilamowitz⁴⁵⁰ individuava per il contenuto delle parole attribuite a Prodico nell' *Assioco* un'ascendenza epicurea, evidente in particolare nel secondo argomento, che ricalca da vicino il testo dell' *Epistola a Meneceo* (124-127, cfr. anche *Sent.* 2)⁴⁵¹. Nonostante la rivalutazione del dialogo da parte di Nestle⁴⁵², la critica ha in generale negato l'origine prodicea del materiale nell' *Assioco*⁴⁵³: è anche su questo accordo per l' *Assioco* che si appoggia lo scetticismo che riguarda l' *Erissia*. È tuttavia il caso di fare i dovuti distinguo: oltre alla differenza formale, che vede nell' *Erissia* un intero episodio raccontato da Socrate, con la voce del personaggio, a fronte, nell' *Assioco*, di una semplice 'dossografia' epicurea narrata in *oratio obliqua*, si può dire qualcosa di più, oggi, sul rapporto tra i due dialoghi: per l' *Assioco* le ricerche più recenti corroborano una datazione molto bassa, nell'ultima fase di attività dell'Accademia di Atene⁴⁵⁴. Si tratterebbe, quindi, di uno scritto molto più distante dal Prodico storico di quanto lo sia l' *Erissia*: in più, le somiglianze che abbiamo individuato potrebbero leggersi nel segno di una dipendenza diretta. Ora, l'unica conclusione che veramente si può trarre da questo raffronto è che l'autore dell' *Assioco*, leggendo l' *Erissia* e trovandovi Prodico, si sentiva legittimato a riprendere il personaggio per mettergli in bocca le parole di Epicuro: forse riconosceva nel Prodico dell' *Erissia* il portavoce di dottrine note e associate ad altri protagonisti del pensiero antico, forse sapeva – per tradizione di scuola, o per altri modelli letterari perduti – che del personaggio questo uso era consentito nel codice del dialogo. Certo, la testimonianza dell' *Assioco* non va sottovalutata.

Ma torniamo all' *Erissia*. Se Prodico non è Prodico, chi è? La critica che ha visto nel proclama difeso di fronte al μειράκιον una formulazione della dottrina stoica degli ἀδιάφορα si è pronunciata per uno «stoico in maschera»⁴⁵⁵; in verità, abbiamo visto come la presenza di concetti stoici nel discorso di Prodico sia da prendere almeno con il beneficio del dubbio, viste le differenze tra le formulazioni classiche della dossografia stoica e le pagine dell' *Erissia*. Sembra si possa dire soltanto che Prodico è, nell' *Erissia*, la voce di un'interpretazione dell'etica

⁴⁴⁹ Come ulteriore punto di contatto si può riscontrare che in ambo i dialoghi Prodico è introdotto con la qualifica di σοφός (Ax. 366c1, *Erx.* 397c7). Inoltre, si noti che gli argomenti di Prodico riportati da Socrate sembrano al vecchio una φλυαρολογία πρὸς τὰ μειράκια διακεκοσμημένη (Ax. 369d2-3); anche nell' *Erissia*, Prodico, al Liceo, era sembrato φλυαρεῖν (397d1-2: il suo pubblico peraltro è costituito veramente da μειράκια, di cui si fa portavoce il molesto confutatore); per il motivo cfr. comm. *ad loc.*

⁴⁵⁰ WILAMOWITZ 1895.

⁴⁵¹ Cfr. ora ARONADIO 2008, 77-9; l'integrazione del pensiero epicureo nell' *Assioco*, nella trama della *consolatio*, pur insufficiente per scacciare la paura della morte, testimonia il segno di un'influenza vera, nel rinnovarsi ed aprirsi dell'Accademia ai problemi più pressanti per la riflessione del tempo (cfr. TULLI 2005, 267-8).

⁴⁵² NESTLE 1936, 156-8; DUPRÉEL 1948, 162-6; più prudente l'accettazione di UNTERSTEINER 1961², 200-1.

⁴⁵³ Cfr. e.g. SCHROHL 1901, 22; CHEVALIER 1914, 73-83; SOUILHÉ 1930, 126-30; ROBIN 1942, 1588 n. 84; FARIOLI 1998; ARONADIO 2008, 366 n. 10; MÄNNLEIN-ROBERT 2012, 6-7; BRISSON 2014, 447 n. 47. Un'eccezione importante in tempi recenti è costituita da MAYHEW 2011, che tenta di integrare la testimonianza dell' *Assioco* nella ricostruzione delle Ὠραι: l'editore estrae due frammenti dal dialogo, rispettivamente da 366c1-368d4 (T 88) e da 369b5-c7 (T 89; Prodico sarebbe quindi un precursore di Epicuro). Ma l'ipotesi non convince a fondo, e anche qui i più recenti editori scelgono di tornare alla delimitazione di Diels e alla collocazione, accanto al frammento dall' *Erissia*, nella sezione sulla fortuna del sofista (Prodic. R5 LM).

⁴⁵⁴ Cfr. BEGHINI 2016^a, 5 n. 3.

⁴⁵⁵ EICHHOLZ 1935, 148-9; GARTMANN 1949, 75-7. Una presenza della dottrina degli ἀδιάφορα nella sezione 'prodicea' dell' *Erissia*, come abbiamo già visto (cfr. *supra* pp. 78-82) è sostenuta anche da chi crede l'autore abbia una simpatia per la Stoa: cfr. SCHROHL 1901, 23-8; SOUILHÉ 1930, 85.

socratica che per l'autore è pericolosamente fuori fuoco: limitandosi a questa considerazione, si può immaginare che l'uso del personaggio sia un semplice stratagemma letterario, l'occasione per dar voce, tramite la figura di un sofista e, quindi, di un rivale di Socrate, ad una formulazione scorretta e imprecisa. Non va dimenticato, peraltro, che la tesi di Prodicò costituisce per l'autore del dialogo un'estensione ed un approfondimento di quella di Crizia, e non è forse un caso che la confutazione di quest'ultimo si realizzi in modo inizialmente indiretto, attendendo la sezione conclusiva per il confronto dialettico diretto con Socrate⁴⁵⁶. Prodicò costituirebbe quindi una sorta di 'tipo' di sofista, impiegato per un fine principalmente letterario: da una parte per l'esigenza di rimettere in discussione una conclusione considerata troppo semplicistica e mostrare i pericoli di una sua estensione, dall'altra per ritardare lo scontro tra Socrate e Crizia; a questo ruolo di 'tipo' si adatterebbe una rappresentazione piuttosto stereotipata e incolore, quale quella offerta dall'autore, un'impersonalità ed un'inconsistenza che per la categoria dei 'sofisti' già presentano le pagine del *Teage*, in cui la vaghezza della categoria si specchia nell'insicurezza di Demodoco, che non ha alcuna idea precisa sul maestro di σοφία da scegliere per Teage (cfr. 122a5-6: ἵνα τῶν τούτων τῶν σοφιστῶν δοκούντων εἶναι συστήσω τουτονί)⁴⁵⁷. Certo, rimarrebbe da chiedersi: perché proprio Prodicò? La motivazione principale della scelta è forse da vedersi, ancora una volta, nel rapporto speciale che già nella tradizione dei λόγοι Σωκρατικοί, in particolare di Platone e Senofonte, lega il sofista a Socrate: Prodicò è un'autorità, un σοφός, portatore di un sapere che, per quanto insufficiente, impreciso o erroneo, merita la serietà di un confronto. Nella scelta di Prodicò, quindi, si perpetua ancora una volta una tradizione letteraria, la rappresentazione di un personaggio ereditato dalla tradizione del genere⁴⁵⁸.

IV.4.e.γ *Disegnare un sofista in Accademia*

Se l'ipotesi che abbiamo formulato nelle pagine precedenti è sostenibile, Prodicò costituisce un 'tipo' di sofista ricorrente per il nuovo fiorire del λόγος Σωκρατικός in Accademia. Giunge il momento di osservare la caratterizzazione di questo 'sofista ideale', che Socrate segnala anche – nell'opinione dei πολλοί ma, celatamente, anche in quella dell'autore – quale ἀλαζών. Tra le righe del racconto, infatti, Socrate fornisce una serie di dati sparsi ma importanti per il ritratto del personaggio, che ci mostrano come l'autore facesse uso dei tasselli preparati da Platone nei dialoghi per la composizione del ritratto di un sofista.

Prodicò, in primo luogo, è consumato uomo di spettacolo: la sua ἐπίδειξις nel Liceo non ha l'aria di essere una manifestazione estemporanea, ma un'occasione organizzata. Siamo certo più vicini ad un formato di lezione/conferenza pubblica simile a quello di cui troviamo testimonianza al principio del *Gorgia* (447a7) e dell'*Ippia minore* (363a1-5) che alle lezioni a pagamento che per Prodicò ci attesta Platone nel *Cratilo* (384b4-c1 = Prod. 84 A 11 DK)⁴⁵⁹;

⁴⁵⁶ ROBIN 1942, 1588 n. 84 (poi ripreso da BRISSON 2014, 447 n. 47) osserva con una certa finezza come questa procedura di ἔλεγχος indiretto, tramite la narrazione di un dialogo precedente, trovi un modello plausibile nel discorso di Socrate nel *Simposio*, in cui la confutazione di Agatone avviene nel racconto dell'incontro con Diotima.

⁴⁵⁷ Nel *Teage*, la vaghezza dell'etichetta è confermata dal silenzio dell'autore sul contenuto preciso dei λόγοι che hanno provocato la ταραχή di Teage (121d2-3); il breve 'catalogo' offerto poi da Socrate dei sapienti οἱ παιδεύειν ἐπαγγέλλονται οἳ τε εἶναι νέους ἀνθρώπους, che include Gorgia, Polo e lo stesso Prodicò (127e6-128a1), è ancora piuttosto asciutto e presenta un 'repertorio' di sofisti che prende le mosse dalle pagine dei dialoghi. Se Gorgia e Polo provengono dal *Gorgia*, con ogni probabilità Prodicò giunge dal *Teeteto*, dialogo che la critica ha da tempo riconosciuto alle spalle del *Teage*: cfr. JOYAL 2000, 82-97.

⁴⁵⁸ Questa conclusione coincide in gran parte con le considerazioni già sviluppate da NARCY 2012, 1692-3, che pur nella concisione necessaria per una scheda generale affronta il problema più lucida di molta della bibliografia precedente.

⁴⁵⁹ Proprio a questo passo sembra fare riferimento peraltro la menzione del tariffario dettagliato riportata da Socrate nell'*Assioco* (366c2-3: τὰ μὲν διμοίρου ἐωνημένα, τὰ δὲ δυοῖν δραχμαῖν, τὰ δὲ τετραδράχμου), un dato che sembra ricamare sulla notizia di Platone, già forse parte di un nucleo comico legato all'insegnamento del sofista: certo di

tuttavia, l'intento paideutico è presente, evidente nella scelta del luogo (un ginnasio) e del pubblico (i νεοί: 399a3-4)⁴⁶⁰: l'importanza dell'occasione è garantita dalla sorveglianza vigile del ginnasiarca, un magistrato che non dobbiamo forse immaginare impegnato quotidianamente nelle sale del Liceo, ma certo non ci sorprende vedere presente nelle occasioni di maggiore pompa. Nell'esibizione di Prodicò si potrebbe immaginare una forma di pubblicità, con lo scopo di attirare l'attenzione e, magari, di assicurarsi un lauto onorario accogliendo qualcuno dei giovani presenti nel pubblico tra i propri allievi. Il dettaglio sulla questione posta in maniera apparentemente libera dal μειράκιον fa immaginare che, come già Gorgia nel *Gorgia* (447d6-448a1), il sofista si proponga di rispondere a qualsiasi domanda posta. Sull'argomento che il μειράκιον gli impone, Prodicò mostra anzi di avere già pronto un λόγος: anche qui, forse, il *Gorgia* ci aiuta a comprendere la preparazione del sofista. Quando Gorgia, nello stesso passo, dichiara: οὐδέεις μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν (448a2-3), non è difficile immaginare che sulla maggior parte di queste domande stereotipate, sentite e risentite, esistessero veri e propri repertori di risposte d'effetto cui i vari conferenzieri potevano attingere, magari di tanto in tanto accrescendoli con qualche motto e sentenza nuovi. Che la risposta di Prodicò nell'*Erissia* abbia le fattezze di un discorso di repertorio è evidente dal fatto che essa si fonda sull'esegesi di un verso di Archiloco (fr. 132 W²), che il sofista cita, mostrando così in impegno nell'interpretazione dei poeti che ancora una volta si può far risalire alla matrice protagorea del ritratto, ma doveva costituire un elemento comune della grande stagione intellettuale del quinto secolo⁴⁶¹.

Di Prodicò è poi sottolineata, prima indirettamente e poi esplicitamente, l'accortezza nella gestione del λόγος. Il primo tranello del μειράκιον, che vorrebbe estendere a grammatica e musica le proprietà dell'ἀρετή, non va infatti a buon fine: Prodicò opera una selezione tra i λόγοι cui accordare il proprio assenso (398b1-2: οὐ μέντοι ταῦτά γε ξυνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ὠμολόγει)⁴⁶². Ciò non impedisce, tuttavia, che il μειράκιον tenda un secondo, più efficace tranello. È importante notare che Prodicò è rappresentato quale perfettamente consapevole dello scacco che rischia di subire (398b6-c3):

ὑποπεύσας δέ μοι δοκεῖ ὁ Πρόδικος ἢ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσεσθαι αὐτῶν, σφόδρα πανούργως, ἵνα μὴ πάντων <τῶν> παρόντων ἐναντίον φαίνοιτο ἐξελεγχόμενος ὑπὸ τοῦ μειρακίου – μόνῳ μὲν γὰρ αὐτῷ τοῦτο παθεῖν οὐδὲν ὄρετο διαφέρειν – ἔφη ἀνθρώπου ἔργον εἶναι.

Da questa considerazione di Socrate apprendiamo che Prodicò già immagina le future mosse del μειράκιον, e si preoccupa di essere confutato in pubblico: lo sarà comunque, alla fine, ma solo perché l'ultima parola gli sarà rubata dal γυμνασάρχος. In questo momento, ammettere che i πράγματα possano essere resi buoni dall'uomo, per quanto spugna ad una critica fondata

sapore comico è l'aneddoto di Aristotele secondo cui Prodicò, quando vedeva gli spettatori annoiarsi, inseriva parti del suo pezzo forte, la lezione da cinquanta dracme (*Rh.* III 1415b15-17 = Prod. 84 A 12 DK = T 41 Mayhew).

⁴⁶⁰ HAWHEE 2002, 143, in riferimento al nostro passo ricorda che esibizioni di σοφισταί nei ginnasi, e in particolare nel Liceo, sono testimoniate da Isocrate (XII 18), ma è difficile servirsi di quest'ultima testimonianza per i sofisti di quinto secolo: è da capire a chi l'oratore faccia riferimento, dal momento che la scena descritta si colloca nella contemporaneità e il termine σοφιστής è usato da Isocrate in un senso più ampio di quello che la categoria storiografica moderna ci impone. Dietro i sofisti della *Contro i sofisti* si nascondono certo i personaggi criticati nel proemio dell'*Encomio di Elena*, tra cui Antistene e Platone, cfr. TULLI 2008. La notizia riportata da Diogene Laerzio (IX 54, rr. 51-53 Dorandi) secondo cui Protogora avrebbe fatto leggere il περὶ θεῶν nel Liceo da un suo discepolo Arcagora, testimonianza attribuita erroneamente dalla Hawhee alla *Vita di Pericle* di Plutarco, non è al di sopra di sospetti e può far capo ad un aneddoto posteriore: in ogni caso, non si tratta della stessa circostanza.

⁴⁶¹ L'interpretazione del verso appare tuttavia alquanto forzosa: non credo si possa sostenere – come fa ARONADIO 2008, 347 n. 17, che questa forzatura sia da ricondurre a sua volta ad un elemento di caratterizzazione, negativa, di Prodicò come cattivo interprete, e sia quindi dotata di «una punta polemica»; sull'interpretazione del passo rinvio al *comm.* a 397e12.

⁴⁶² Per l'interpretazione di questa nota, a prima vista sibillina, si veda il *comm. ad loc.*

sulla differenza di statuto tra uomini e divinità, è l'unica scelta plausibile: negarlo significherebbe contraddirsi immediatamente. La cosa, ci avverte Socrate, non dispiacerebbe neppure a Prodicò, qualora si trovasse in privato, ma non di fronte a tutti! Al sofista è attribuita una forma di vanità che ancora una volta poteva trovare una serie di paralleli importante nei dialoghi di Platone, ma qui troviamo una descrizione più specifica: Prodicò è spinto a concedere il proprio assenso, sia pure con circospezione, ad una tesi di cui percepisce una certa debolezza. In questo, l'atteggiamento del sofista trova 'parenti' non sempre lusinghieri nel *corpus*: la vergogna per la confutazione pubblica è infatti caratteristica che non porta profitto al διαλέγεσθαι, come mostra l'esempio di Crizia nel *Carmide*, posto di fronte alle difficoltà poste dalla ricerca sull'utilità dell'ἐπιστήμη ἐπιστήμης (*Chrm.* 169c3-d1):

καὶ ὁ Κριτίας ἀκούσας ταῦτα καὶ ἰδὼν με ἀποροῦντα, ὥσπερ οἱ τοὺς χασμωμένους καταντικρὺ ὀρώντες ταῦτόν τοῦτο συμπάσχουσιν, κάκεῖνος ἔδοξέ μοι ὑπ' ἐμοῦ ἀποροῦντος ἀναγκασθῆναι καὶ αὐτὸς ἀλῶναι ὑπὸ ἀπορίας. ἄτε οὖν εὐδοκιμῶν ἐκάστοτε, ἡσχύνετο τοὺς παρόντας, καὶ οὔτε συγχωρήσαί μοι ἤθελεν ἀδύνατος εἶναι διελεῖσθαι ἃ προυκαλούμην αὐτόν, ἔλεγέν τε οὐδὲν σαφές, ἐπικαλύπτων τὴν ἀπορίαν.

E Crizia, sentendo questo e vedendomi in aporia, come quelli ai quali capita, guardando qualcuno di fronte a loro che sbadiglia, di fare la stessa cosa, così anche lui mi sembrò costretto, da me che ero in aporia, a essere preso egli stesso dall'aporia. E dato che in ogni occasione era abituato a distinguersi, si vergognava di fronte ai presenti, e perciò non voleva concedermi di essere incapace di fare le distinzioni a cui lo avevo sfidato, né disse nulla di chiaro, tentando di nascondere la sua aporia⁴⁶³.

Anche in questo caso, la difficoltà in cui si trova il personaggio, scoperta dal racconto di Socrate, è per il momento mascherata al pubblico: Crizia ἡσχύνετο τοὺς παρόντας. Lo stesso terrore nel mostrare l'ἀπορία è rinfacciato da Lachete a Nicia nel *Lachete* (196a7-b2):

ἐμοὶ μὲν οὖν φαίνεται Νικίας οὐκ ἐθέλειν γενναίως ὁμολογεῖν ὅτι οὐδὲν λέγει, ἀλλὰ στρέφεται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρυπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν

Mi sembra allora che Nicia non sia disposto ad ammettere onorevolmente che non dice nulla di sensato, ma si rigiri in su e in giù, occultando la sua aporia⁴⁶⁴.

L'ammissione dell'aporia sarebbe un gesto nobile (γενναίως), specialmente agli occhi di chi si rende conto che il personaggio agisce soltanto per la paura di perdere la battaglia dei λόγοι. Ma per la movenza che accetta una premessa senza convinzione e al solo scopo di non contraddirsi si può chiamare in causa un parallelo ancora più equivoco, nelle parole di Callicle nel *Gorgia*. Proprio per questo motivo il personaggio accetta che piacere e bene siano la stessa cosa (495a5-6):

ἵνα δὴ μοι μὴ ἀνομολογούμενος ἦ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτὸ φημι εἶναι.

Perché il mio discorso non risulti incoerente – lo sarebbe qualora affermassi che sono diverse – affermo che sono la stessa cosa⁴⁶⁵.

Proprio mentre viene esaltata la sua arguzia, il comportamento di Prodicò è implicitamente connotato in maniera negativa: la φιλονικία nello scontro dialettico porta ad una leggerezza che non riuscirà a impedire la sconfitta e la confutazione. Ma il vero errore del sofista, se abbiamo

⁴⁶³ Traduzione da CENTRONE 1997.

⁴⁶⁴ Traduzione da CENTRONE 1997.

⁴⁶⁵ Traduzione di Federico M. Petrucci in PETRUCCI, TAGLIA 2014

ben interpretato la concezione del διαλέγεσθαι che l'autore dell'*Erissia* fa propria, è ben più grave, e più a monte: il problema di Prodicò, che rende inevitabile la cacciata dal ginnasio, è che la sua tesi non è sostenibile e il suo argomento non è in grado di difendersi e riaffermarsi alla prova del gioco di domanda e risposta. Prodicò non è capace di dar ragione, λόγον δίδοναι, della sua affermazione: la rappresentazione di questo suo errore è importantissima, per l'ombra che getta sul vero antagonista di Socrate nel dialogo, Crizia.

IV.5 *Lingua e stile*

Per concludere la nostra introduzione al dialogo sarà utile, prima di passare alla sezione relativa alla tradizione del testo e all'edizione presente, esporre concisamente alcune considerazioni d'insieme sulla lingua e lo stile dell'*Erissia*⁴⁶⁶. Le particolarità saranno analizzate nelle singole note di commento: quel che mi propongo qui è di offrire una panoramica delle tendenze generali sul piano linguistico e delle idiosincrasie più evidenti dell'autore. In ogni caso, ciascun passo citato in questa sezione è trattato in dettaglio nel commento, a cui si rinvia implicitamente.

In primo luogo va osservato che l'*Erissia*, come in generale gli *spuria* del *corpus*, segue il modello di Platone anche sul piano linguistico e stilistico; se il confronto con la lingua di Platone appare inevitabile per gli autori di dialoghi in Accademia, fosse soltanto per il legame del linguaggio con le caratteristiche strutturali del genere (*e.g.* le formule di risposta, i tipi di domanda), nell'*Erissia* lo sforzo mimetico nei confronti dei dialoghi autentici, in particolare della fase "socratica", è particolarmente accentuato. L'*Erissia*, tra gli spuri dell'*appendix*, è quello che più si avvicina alla dizione di Platone, come la critica ha più volte notato⁴⁶⁷: l'attico dei dialoghi è il primo punto di riferimento per l'autore. Di questa tendenza conservativa il più evidente segno è l'impiego estensivo del duale, che già per Platone fa parte più della lingua letteraria che della mimesi del parlato⁴⁶⁸: il modello dell'*Eutidemo*, in cui il duale torna a pié sospinto per indicare i fratelli eristi, può aver giocato un ruolo importante nella prassi dell'autore. Ricorrono nell'*Erissia* tredici forme duali tra verbi e aggettivi⁴⁶⁹, concentrate in particolare nella sezione centrale in cui Socrate fa da arbitro tra le posizioni divergenti di Erissia e Crizia; si noti tuttavia che l'uso del duale non è sistematico e si riscontra un'alternanza tra forme duali e plurali (cfr. 395c2-3 εἰ δὲ ἀνθρώπῳ ... λεγοίτην *contra* 399b4-5 εἰ δὲ ἄνθρωποι τύχοιεν ... μαρτυροῦντες). Proprio nella battuta di Socrate rivolto a Erissia e Crizia si nota un passaggio continuo da forme duali e plurali (396a3-d5):

εἰ μὲν ἐτυγχάνετε περὶ τούτου διαφερόμενοι ... ἢ εἰ περὶ ἑτέρου οὐτινοσοῦν διαφερόμενοι μηδὲν τι μᾶλλον ἐμέλλετε, εἰ μὴ ὁμολογοῖτε τοῦτί, μᾶλλον ἐχθρῶ ἀντὶ φίλων ἀπαλλαγῆναι· νῦν δέ, ἐπειδὴ τετυχήκατε περὶ τοιούτου πράγματος διὰ φερομένῳ ... εἰ οὖν σπουδάζετε μὲν οὕτως σφόδρα, ὑμεῖς δὲ τᾶλλα συμφερομένῳ περὶ τούτου οὕτως μεγάλου πράγματος διαφέρεσθε, ἔτι δ' αὖ πρὸς τούτοις περὶ τοῦ πλουτεῖν

⁴⁶⁶ Un'analisi parziale delle peculiarità linguistiche e stilistiche dell'*Erissia* si può trovare in HEIDEL 1896, 59-61 (in particolare nelle note), in SOUILHÉ 1930, 88-9 (brevi osservazioni ai fini della datazione), ma la trattazione più sistematica è quella della sezione dedicata alla lingua in GARTMANN 1949, 51-6, pagine cui il presente paragrafo è fortemente debitore, nella speranza di costituire un aggiornamento ed un approfondimento.

⁴⁶⁷ Cfr. *e.g.* HEIDEL 1869, 59, sulle ragioni per l'atetesi del dialogo: «we may be quite sure that these grounds were external rather than internal; for the form and language are too like to Plato's to have aroused their suspicion»; SOUILHÉ 1930, 88: «le style, dans son ensemble, rappelle assez celui de la bonne époque».

⁴⁶⁸ Sull'impiego del duale in Platone si veda ROEPER 1878 (dati poi riassunti in MOLINELLI 2009², 23-5) e CUNY 1909, 247-362, che evidenzia una tendenza generale all'impiego del plurale; il duale si concentra nei dialoghi della fase "socratica", in particolare *Carmide*, *Lachete*, *Liside*, *Protagora*, *Ippia Maggiore* e, ovviamente, *Eutidemo*. Sulla fase di decadenza del duale (specialmente delle forme in -ω e -ε) nell'attico corrente di IV secolo, fino alla scomparsa, cfr. CUNY 1906, 85-7.

⁴⁶⁹ προσηλθέτην (392a2), ἐτυχέτην (392d1), δὲ ἀνθρώπῳ (395c2), λεγοίτην (395c3), ἐχθρῶ (396b2), διαφορομένῳ (396b3), συμφερομένῳ (396c4), φίλῳ (396d2), ὄντε (396d2), συγγενεῖ (396d2), ma cfr. *comm. ad loc.*, 399d1 (διελέχθον), 399d2 (ἐπετελεσάτην, cfr. *comm. ad loc.*), 405e5 (καὶ δυοῖν ὄντων).

διαφέρεσθε ... εἰ τῶν κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν πέρι διαφέρεσθε, καὶ ταῦτα μέντοι τὰ μάλιστα φίλω τε ὄντε καὶ συγγενεῖ ... οὐ περιόψομαι ὑμᾶς αὐτοὺς αὐτοῖς διαφερομένους, ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸς οἴός τ' ἦν, φράσας ἂν ὑμῖν ὅπως ἔχει ἔπαυσα τῆς διαφορᾶς (...)

Simili alternanze non sono nuove già in Platone e mostrano le tracce di una tendenza ormai consolidata verso l'impiego del plurale⁴⁷⁰, ma un tale accumulo in pochi righe non ha paralleli. Se ne può desumere che l'impiego del numero duale sia qui frutto di una riflessione e rappresenti un deliberato tratto di arcaismo e di imitazione della lingua di Platone, già ormai in contrasto con l'uso linguistico corrente per l'autore del dialogo.

Per quanto riguarda il rapporto con il modello principale, Platone, la critica ha da tempo individuato un'imitazione che guarda ai dialoghi della prima fase 'socratica'⁴⁷¹, con occasionali occorrenze di peculiarità della fase tarda, tra cui si possono elencare e.g. l'uso di γοῦν (393e8), τοιγαροῦν (395d8), τὰ μάλιστα usato con valore avverbale (396d2), la preferenza per καὶ μὴν (401a3, 405a7) rispetto ad ἀλλὰ μὴν (nessuna occorrenza), l'occorrenza isolata di ἐξ ἀνάγκης (406a16), che Platone utilizza solo in *Repubblica*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Timeo* e *Leggi*⁴⁷², o l'uso di οἱ πέλας (396e9: τῶν πέλας), che ricorre solo nel *Filebo* (48b11, 49c3) e nelle *Leggi* (II 671b5, X 884a3). Ancora tipico del Platone maturo è infine l'uso avversativo di οὐ μὴν ἀλλὰ (401e11-12), che diventerà comune a partire da Aristotele⁴⁷³.

Ancora per l'impiego singolare di tratti linguistici ereditati dal modello si può analizzare l'uso che si riscontra nell'*Erissia* del suffisso deittico in -ί: al di là degli avverbi νεωσί (392a4), πανοικί (392c2), οὐτωσί (396c4, 396c5, 400d3) e il frequentissimo νυνί (393d7, 395a7, 396d5, 398a5, 399b1), troviamo i pronomi ούτωσί (392d3), τουτουσί (395a7), τουτί (396b1), τουτονί (397c6), e ὡδί (397e1, 401d3); la frequenza di questo genere di formazioni non deve sorprendere dal momento che già in Platone se ne riscontra una diffusione notevole, in particolare nei dialoghi della fase "socratica". Quello che colpisce è che, fatta eccezione per un caso, ούτωσί usato da Erasistrato effettivamente per indicare uno dei due ambasciatori sicelioti (392d3), tutte le altre occorrenze del pronome con suffisso -ί rappresentano una deissi metaforica e concettuale, trovando come referente principalmente i λόγοι.

⁴⁷⁰ Cfr. e.g. *Euthph.* 11a4 (ὡς παντάπασιν ἐτέρω ὄντε ἀλλήλων); *Phdr.* 256c5-d1 (καὶ διαπραξαμένω τὸ λοιπὸν ἤδη χρώνται μὲν αὐτῇ, σπανία δέ, ἅτε οὐ πάση δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες, φίλω μὲν οὖν καὶ τούτῳ, ἦττον δὲ ἐκείνων, ἀλλήλοιν διὰ τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἔξω γενομένου διάγουσι); *Euthd.* 274e4-5 (οὔτοι ὑμεῖς ἐστέ), 306a6-b1 (ὄσα δ' ἐκ δυοῖν κακοῖν συντεθέντα μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ ὄντοιν ἐν τῷ μέσῳ ἐστίν, ταῦτα μόνον βελτίω ἐκατέρου ἐκείνων ἐστίν); *Hippi.* 364c1-2 (τί ἔλεγεσθε περὶ τούτων τοῖν ἀνδρῶν; πῶς διέκρινας αὐτούς;), si veda anche ROEPER 1878, 29-33.

⁴⁷¹ In particolare, si riscontra l'uso di ὅσπερ in luogo di καθάπερ, che invece è caratteristico della fase 'tarda' come individuato da Dittenberger (cfr. LUTOSLAWSKI 1897, 104; GARTMANN 1949, 52: a correzione del dato registrato da Gartmann, si noti che ὅσπερ compare ben 23 volte – e non 19 – a fronte dell'assenza totale di καθάπερ), la scarsità di γὰρ οὖν (solo un caso a 399e10, e non in formula di risposta), la preferenza per δηλον ὅτι (393d2, 399a4, 399b4, 400c1, 402e10) rispetto a δηλον ὅς (nessuna occorrenza), la presenza di ben quattordici occorrenze – quasi una per pagina – di μέντοι, che tende a diradarsi nei dialoghi tardi (LUTOSLAWSKI 1897, 119), mentre τοίνυν, che cresce nel Platone maturo, è presente nell'*Erissia* una sola volta (395e5). Si può aggiungere la modesta ricorrenza di κατά più accusativo (sei casi), una tendenza che allontana il dialogo da *Sofista* e *Timeo*, dove il complemento è impiegato con frequenza particolare. A non diverse conclusioni porta un'analisi delle formule di risposta, con ben quattordici risposte contenenti ἔμοιγε e sei con ἔγωγε, per non parlare delle formule contenenti δοκεῖ, che trovano una presenza esigua nei dialoghi tardi e spariscono nelle *Leggi* (cfr. LUTOSLAWSKI 1897, 122-3, anche se il rilievo dato all'assenza dal *Timeo* e dal *Crizia*, dialoghi non scritti nella forma di domanda e risposta, suscita un sorriso); nella stessa direzione portano le dieci ricorrenze di πάνυ in formula di risposta (cfr. VON ARNIM 1896, 6).

⁴⁷² Non è invece una marca linguistica significativa l'occorrenza, peraltro isolata, di ἀληθῶς (395b1) in luogo di ὡς ἀληθῶς, segnalata da GARTMANN 1949, 52, come caratteristica del Platone maturo: se è vero che tale impiego va crescendo nei dialoghi tardi, esso ha molti precedenti nel *corpus* per la fase 'socratica' (e.g. *Euthph.* 7a3; *Euthd.* 273e6; *Prt.* 343e1-2; *Men.* 71b9), così che una sola ricorrenza non basta a dire alcunché. Lo stesso si potrebbe dire per παντάπασιν μὲν οὖν (405e3), che ricorre anche nel *Lachete* (194b7).

⁴⁷³ Cfr. BLOMQUIST 1969, 55-9.

Infine, si risconterà che all'interno del registro generalmente colloquiale che l'autore dell'*Erissia* impiega⁴⁷⁴ si inseriscono improvvisamente preziosismi che fanno capo alla lingua poetica (cfr. 394c3 αὐτίκα νῦν, 400b6 νομάσιν, 400e6 δερματίνην, 400e7 αὖθις αὖ) o arcaismi, come l'uso di πόλις con il senso di ἀκρόπολις (398e4, inoltre mai in Platone, cfr. *comm. ad loc.*), o ancora tecnicismi inattesi che donano solennità alla dizione (403c6 διομόσασθαι); altro tratto che avvicina l'*Erissia* al tono più sostenuto del Platone maturo e tardo è l'impiego del complemento di argomento con περί nella forma con anastrofe e baritonesi (393a8-b1, 394e10, 396d1, 405c3)⁴⁷⁵, ma si veda anche l'anastrofe di ἄνευ (402b1-2, 403e11). L'imitazione della lingua del modello non è poi pedissequa: nell'*Erissia* compaiono forme e strutture sintattiche attestate nell'attico classico ma non in Platone, ad esempio l'uso di ὡς come preposizione per il moto a luogo equivalente a εἰς (392c6-7), l'impiego di ἦκειν εἰς nel senso di "pertenerne" (392d8), la risposta οὐ κακῶς (393e6), il costruito ἐπειδὴν τάχιστα (396c1), ἡδέως ἐροίμην ἄν (396e5), l'alternanza di πῶς e ὅπως in interrogativa indiretta (397e3-4), l'uso assoluto di τυχόν (399b8), l'espressione μισθὸν πράττεσθαι (402d7), la costruzione di παραβάλλειν con πρὸς e accusativo (405c7-8), o singoli lemmi come ὠνητής (394e3), ἀντιπαίζων (395b3), ἀντιφέρειν (395b4), ἵππασία (396a4), στωμύλον (397d3), σείω in senso metaforico (397d4), χλευάζω (397d4), κυβευτής (405e8), οἰνόφλυξ (405e8), γαστρίμαργος (405e9)⁴⁷⁶.

Se anche per una forma come δυσπίστως è possibile rivendicare un *pedigree* attico (405b5, cfr. *comm. ad loc.*), più sospetta è la costruzione μᾶλλον ἤπερ, che ricorre ben tre volte nel dialogo (394d1, 397d6, 400e5); per questi casi non è da escludere un'influenza della κοινή, che si manifesta tuttavia più chiaramente in alcune caratteristiche che possiamo ormai elencare: dal punto di vista lessicale è spia di una datazione più recente la predilezione per composti e parole derivate, che si manifesta in modo più evidente nella scelta di ἐργασία per indicare il fine, in luogo di ἔργον⁴⁷⁷, ma anche nella frequenza di composti verbali (e.g. 397d4, προσκαθίζεσθαι, 398e4 προσεύχεσθαι, 399e2 συνδιασκοπεῖσθαι, 400a4 κατασφραγίζεσθαι)⁴⁷⁸; si segnalano poi isolati lemmi non attestati o poco attestati in attico, come l'avverbio πανοικί (392c2), nonché l'uso di νομίζω più dativo nel significato di «usare come moneta» (400a4, 400a8-b1) e l'impiego costante di οὗτος prolettico in luogo di ὅδε⁴⁷⁹. Non attico sembra anche il costruito εἰς τὴν ἡλικίαν ... τοῦ ἤδη φρονεῖν (396c1-2). Ancora nel senso di un manierismo già debitore al gusto ellenistico si possono interpretare alcune idiosincrasie dell'autore, in particolare per quanto riguarda la predilezione per costruzioni perifrastiche, su tutte quella di τυγχάνω più participio, disseminata in tutto il dialogo⁴⁸⁰, ma anche il continuo ritorno di οἷος τ' εἶναι con infinito, che talora genera casi di imbarazzo nel traduttore⁴⁸¹. Altri tic linguistici rintracciabili sono l'impiego di οὐδὲν μᾶλλον (395b5-6, 399b7, 400a7)⁴⁸² e il ricorso continuo a condizionali

⁴⁷⁴ Fanno eccezione singole sezioni, come il racconto di Erasistrato (392b4-c8) il lambiccato proclama di arbitrato di Socrate (396a3-e4).

⁴⁷⁵ In due casi il genitivo è separato da περί con una particella, altra tendenza che caratterizza principalmente i dialoghi tardi (cfr. LUTOSLAWSKI 1897, 132): ἀρετῆς τε περί (393a8), ἐκείνου δὲ περί (405c3).

⁴⁷⁶ Per dati più controversi, come la posizione di σχεδόν τι (401a6) e εἴημεν / εἴμεν (402a5), si rinvia alle note di commento.

⁴⁷⁷ Cfr. in particolare 403e9-10: καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐργασιῶν, οὐ μόνον αὐτοῖς οἷς καταχρόμεθα πρὸς ἕκαστον τῶν ἔργων.

⁴⁷⁸ La caratteristica è già notata da SOUILHÉ 1930, 89. Si può menzionare anche la costruzione di πραγματεύομαι con πρὸς a 397a3-4 (πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον), non attestata in attico ed equivalente al tardo προσπραγματεύω, cfr. *comm. ad loc.*

⁴⁷⁹ Cfr. MUSSIES 1971, 179-80

⁴⁸⁰ Cfr. già THESLEFF 1982, 75; 93 n. 232. Si noti che nelle costruzioni participiali l'ordine più frequente è quello che fa precedere il verbo reggente al participio (cfr. e.g. 392a1 ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες), un tratto che ancora avvicina l'autore dell'*Erissia* allo stile della 'prima fase', laddove nell'ultima parte della produzione di Platone è sempre più frequente l'iperbato.

⁴⁸¹ Cfr. su tutti 398e5-6, si veda il *comm. ad loc.*

⁴⁸² La caratteristica è interpretata da SOUILHÉ 1930, 87, come la spia di un'allusione da parte dell'autore allo scetticismo pirroniano, ma l'ipotesi risulta azzardata; per una discussione cfr. *comm.* a 395b5-6.

riassuntive con εἴπερ (394a4-5, 395c5-6, 398d4-6, 400c2-3, 402c1-2, 402d3, 403b7-8, 404b2-3, 404d6, 406a10-11 e l'ultima frase del dialogo, 404a17).

Per quanto riguarda lo stile, si possono qui avanzare alcune considerazioni generali. L'autore mostra una predilezione evidente per le strutture a due o più membri, creando endiadi e amplificazioni talora a discapito del senso: questo è evidente fin dai primi righe del testo, con ἀπὸ Σικελίας καὶ τῶν τόπων τούτων (392a4-5), ma si può citare anche 397c5-6 (λοιδορία καὶ ἐναντίωσις), 399c3-4 (doppia coppia: σοφιστήν καὶ ἀλαζόνα e πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον), o il misterioso πρὸς ἀρετήν ἢ ἕτερ' ἄττα τῶν τοιούτων (404e7). La critica ha da tempo notato la stranezza di espressioni complesse come φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ (399c5-7), che pure se vanno caricate di un qualche significato mostrano una certa disinvoltura nella giustapposizione di elementi affini: una simile condotta si può osservare per le negazioni, come è chiaro da una frase quale εἰ μηδεὶς γε παντάπασιν μηδενὸς δέοιτο τούτων (401e3), ma soprattutto dalla battuta di Socrate a 394d5-9, in cui la scansione continua delle particelle negative ha generato grave confusione negli interpreti. Questa tendenza all'amplificazione si riscontra anche nella costruzione delle parti dialettiche, che spesso trovano ripetizioni pleonastiche e ridondanze: la zona delle pp. 400-401, con lo sforzo definitorio sui χρήματα, è il caso più eclatante, dove la prolissità di Socrate nel tornare sugli stessi argomenti iterando le medesime giunge ad un livello esasperante. Sempre alla preferenza per strutture a più membri si può associare una tendenza a coordinare frasi sintatticamente parallele, pur con un minimo di ricerca nella *variatio*: non sorprende il ricorso continuo a πότερον che indicavamo poco fa (cfr. e.g. 392b5-7 πότερον περὶ ... ἢ ὅπως), ma si veda anche la formulazione del principio relativista di Prodicò (397e5-7):

τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν.

Nell'esempio è chiara anche un'altra tendenza dell'autore, quella ad inserire continuamente forme di *recapitulatio*, non di rado tramite frasi coordinate o – come abbiamo già visto – subordinate con εἴπερ. Nonostante questa precisione ridondante e questa moltiplicazione delle tessere, l'autore si lascia talora andare ad una noncuranza espositiva che risulta in formulazioni pronominali brachilogiche, a volte difficili da sciogliere: si veda e.g. 398b1-2 (οὐ μέντοι ταῦτά γε ξυνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ὁμολόγει), indicazione che ha creato un putiferio⁴⁸³, 400c3-5 (ἕκαστα τούτων ὄντα τοῖς μὲν χρήματά τε καὶ πλούσιοι οἱ ταῦτα κεκτημένοι, τοῖς δὲ οὔτε χρήματα οὔτε πλουσιώτεροι διὰ τοῦτο), 403e6-7 (καὶ οἷς ταῦτα ἐκπορίζονται ... καὶ πάλιν τὰ τούτων ἐργαλεῖα), 403e8 (πάντα ταῦτα χρήσιμα εἶναι πρὸς ἐκεῖνα), 404e10-11 (καὶ ταῦτα πρὸς τὰ αὐτὰ χρήσιμα εἶναι), 406a4-5 (ταῦτα πρὸς τοῦτο ... τούτων πρὸς τοῦτο)⁴⁸⁴. A volte si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un'altra espressione dell'evidente passione dell'autore per il *calembour*, che si dispiega nell'intreccio delle parole χρήσιμον, χρήματα, χρεῖα e χρῆσθαι, continuo nella seconda parte, e crea sequenze-scioglilingua come quella a 401b7-8 (τὰ πρὸς τίνα χρεῖαν χρήσιμα χρῆσθαι χρήματά ἐστιν) o quella, poi corrottasi nei manoscritti, a 402c8-d1 (καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα)⁴⁸⁵.

Abbiamo già visto come dal punto di vista linguistico e stilistico, al di là di queste considerazioni generali, il nostro autore si avvicini ora al modello dei dialoghi socratici di Platone, ora – in particolare nelle sezioni più “sostenute” – alla lingua del Platone maturo. Volendo aggiungere un'ultima considerazione, l'*Erissia* si allontana dalle ultime evoluzioni

⁴⁸³ Per le diverse interpretazioni del passo cfr. *comm. ad loc.*

⁴⁸⁴ In una misura meno eclatante questa brachilogia si riscontra anche a 398c3 dove il soggetto della completiva (ἔφη) ἀνθρώπου ἔργον εἶναι non è precisato e infatti lo scolio interviene ricordando che si tratta di τὸ τὰ πράγματα ἀγαθὰ ποιεῖν, un'ellipsis ardita visto che nel mezzo si è inserito l'inciso sull'arguzia di Prodicò nel comprendere la direzione del dialogo.

⁴⁸⁵ Sulla giustificazione etimologica della relazione tra questi elementi cfr. *supra* pp. 58-9.

stilistiche del suo modello mostrando una totale e palese noncuranza rispetto alla presenza dello iato: gli esempi sono talmente numerosi che per aver ragione di quest'affermazione sarà sufficiente scorrere con uno sguardo i righi del testo.

Conclusioni: un λόγος Σωκρατικός dell'Accademia di Polemone?

Euripide fr. 776 K. (dal *Fetonte*):

δεινόν γε, τοῖς πλουτοῦσι τοῦτο δ' ἔμφυτον,
σκαιοῖσιν εἶναι· τί ποτε τοῦτο τάϊτιον;
ἄρ' ὄλβος αὐτοῖς ὅτι τυφλὸς συνηρετεῖ,
τυφλὰς ἔχουσι τὰς φρένας καὶ τῆς τύχης;

L'indagine che si è sviluppata in queste pagine va incontro all'ipotesi di lavoro già prospettata da una parte della critica, che colloca l'*Erissia* all'interno dell'Accademia in un periodo ormai lontano dalla morte di Platone, sotto lo scolarcato di Polemone. Vorrei riportare qui, a suggello delle considerazioni che sono state avanzate, una pagina di Margherita Isnardi Parente che, io credo, offre uno spunto di riflessione acuto sull'interesse che lo studio dei dialoghi spuri del *corpus*, tra cui l'*Erissia*, può avere per gli studi sul pensiero dell'Accademia ellenistica e sulla sua trasmissione in forma letteraria:

«Ma questa problematica si renderebbe certo più perspicua se potessimo (è, purtroppo, una condizionale di terzo tipo) fissare con sufficiente precisione la cronologia dei dialoghi, o almeno di alcuni dialoghi, pseudo-platonici. Questo potrebbe dirci quando realmente i dialoghi “socratici” di Platone tornarono a destare interesse: la creazione di falsi è un potente indice di interesse nel mondo antico. In realtà noi possiamo solo affermare di alcuni, come il già citato *Minos*, con un buon margine di sicurezza, il carattere molto antico; oppure di altri il carattere assai più recente (così dell'*Assioco*, che sembra presupporre la teoria epicurea; così, ma già qui la questione è più incerta, delle *Definizioni*, che, per un certo loro eclettismo platonico-stoico, potrebbero appartenere all'età di Antioco). Non è invece facile datarne altri che sono del più grande interesse proprio per la loro ripresa di temi socratici e per il loro tentativo di ridiscuterli in chiave aporetica: gli *Erasti*, il *Demodoco* e il *Sisifo*, l'*Eryxias* ed altri ancora. La possibilità di dare ad essi una data precisa ci direbbe qualcosa, o forse molto, circa la ripresa dei temi aporetico-socratici nell'Accademia di mezzo»⁴⁸⁶

Se siamo ancora lontani dall'obiettivo di dare all'*Erissia* «una data precisa», e se quest'obiettivo sembra in fondo un miraggio, la speranza è che la proposta argomentata in quest'introduzione al dialogo – sempre che sia plausibile – possa fornire una base per sviluppare ulteriormente gli studi su questa produzione ancora oggi, malauguratamente, poco conosciuta.

⁴⁸⁶ ISNARDI PARENTE 1998^a, 163-4.

NOTA AL TESTO

Tradizione diretta

L'*Erissia* è un dialogo trasmesso nella cosiddetta *appendix* dei νοθεύμενοι, che segue le tetralogie dell'ordinamento associato in antico al nome di Trasillo e rispecchiato nella nostra tradizione medievale¹. La critica ha da tempo affrontato il problema della trasmissione bizantina di questa sezione, legata a stretto filo con la nona e ultima tetralogia del *corpus*. Lo studio ormai canonico di Levi Arnold Post individua come unico portatore di tradizione per il testo degli spuri il manoscritto conservato a Parigi, alla Bibliothèque Nationale de France, con la segnatura *Parisinus graecus* 1807 (metà IX sec.), indicato a partire dal Bekker con il *siglum* *A*. Per l'ultima sezione del *corpus* infatti, a partire da *Lg.* v 746b8, il codice *Vaticanus graecus* 1 (*O*, seconda metà IX sec.) diviene copia diretta di *A*, perdendo il ruolo di fonte primaria²; tutti gli altri manoscritti conosciuti che riportano la nona tetralogia sono discendenti diretti o indiretti del Vaticano³. Per l'*appendix*, oltre la famiglia di codici discendente da *A* per il tramite di *O*, esiste una seconda linea ancora riconducibile ad *A*: è il ramo che deriva dal *Parisinus graecus* 1808 (*Par*), manoscritto della seconda metà del secolo XI, per gli *spuria* copia del 1807⁴.

L'unico esemplare di tradizione diretta antica per l'*Erissia* è la già menzionata pergamena di Vienna del IV sec. (*PVindob G* 39846)[*CPF* 1*** 80, 8 = *MP*³ 1429 = *LDAB* 3828]: il frammento di codice, che riporta sul lato carne una breve sezione della fine dell'*Erissia* (405e1-5) e sul lato pelo l'inizio del *Demodoco* (380a1-4), è più importante per la storia che per la critica del testo⁵. Il poco che si può leggere non si distacca dalla tradizione portata da *A*, se non per un accordo con lo Stobeo (405e1: πρὸς τὰς ἡδονάς Π Stob. : πρὸς ἡδονάς *A*).

La tradizione medievale

Si può fin da ora anticipare che i risultati della collazione dell'*Erissia* sui tre manoscritti principali, *A*, *O* e *Par*, non intaccano la ricostruzione di Post, almeno nel suo impianto generale. Un'indagine degli apografi ha portato alla luce congetture di valore, ma non dati di rilevanza per modificare il quadro tracciato dallo studioso americano⁶.

Parisinus graecus 1807 (A)

La datazione alla metà del secolo IX fa del *Parisinus graecus* 1807 il più antico testimone in nostro possesso per le opere di Platone in esso contenute, ossia le tetralogie VIII e IX seguite da

¹ Per le tetralogie e l'*appendix* degli spuri cfr. *supra* pp. 8-11.

² Cfr. già POST 1928.

³ POST 1934, 15-47. I dati portati di recente da LISI 2001, 280-8, per rimettere in discussione questa ricostruzione non sembrano sufficienti: a *Lg.* VIII 833b1 ἐφίππειον di *R* (*Vat. gr.* 1029) contro ἐφίππειον di *A* e *O* non è in disaccordo, come sostiene Lisi (281, n. 12), con il quadro di Post (30-5) per cui *R* è nelle *Leggi* copia di *O*, e la stessa modifica è applicata su *A* dal correttore siglato *ao A*⁵. La divergenza di *A* (δὴ διανοεῖται) e *O* (δηδία νοεῖται) a *Lg.* VI 780a1 si spiega con un errore del copista del Vaticano, che anche nell'*Erissia* mostra occasionale negligenza nella divisione di parola (e.g. a 404c7 διὰ λόγου *A* : διαλόγου *O*). In generale lo scetticismo del filologo spagnolo non trova riscontro in argomenti di peso sufficiente. Prime critiche alla posizione di Post erano già state mosse da LENZ 1936, poi ripreso da MÜLLER 1979, 250, ma anche in questo caso i dati non sono abbastanza per mettere in discussione il quadro generale e nel caso di Lenz difettano inoltre per la mancata revisione autoptica delle carte di *A*.

⁴ POST 1934, 52-9; la ricostruzione generale è confermata ora da MENCHELLI 2015, 77-8. Il *siglum* *B* usato per il *Parisinus graecus* 1808 da Post sulla scia di Bekker non è accettabile perché foriero di confusione con l'importante *Bodleianus Clarkianus* 39 (sec. IX), testimone primario per le prime sei tetralogie; preferibile siglare il manoscritto *Par*, come convenzione a partire da DODDS 1959, 49. Va però osservato che anche questo *siglum* può creare equivoci: si veda la decisione di BOTER 1989 di indicare con *Par* il *Parisinus graecus* 1810 (*D* di Bekker).

⁵ Cfr. *supra* p. 10 n. 30.

⁶ Si veda lo stemma di POST 1934, 54.

Definizioni e Spuria. Il codice costituisce il secondo tomo di un'edizione complessiva del *corpus*, la cui prima parte è da tempo individuata nell'ascendenza del marciano *T* (*Marcianus graecus appendix classis* IV, 1)⁷. Proprio per la sua antichità e per la sua importanza quale testimone primario di opere come *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia* e *Leggi*, il codice parigino è stato oggetto di una gran messe di contributi e studi, ma molti problemi devono ancora dirsi del tutto risolti⁸.

Il manoscritto fa parte della cosiddetta 'collezione filosofica', un gruppo di codici isolato già alla fine del XIX secolo, ma ancora oggetto di integrazioni⁹. Se voci recenti hanno messo in dubbio l'unità del gruppo e in generale l'esistenza della collezione, resta salda tra gli studiosi la convinzione di un progetto unitario¹⁰. Difficile, tuttavia, trovare un contesto e un ambiente: la critica ha avanzato in merito le ipotesi più diverse¹¹; altrettanto problematica la ricostruzione delle fonti della collezione e, quindi, dell'ascendenza di *A*. Se le caratteristiche materiali dell'esemplare da cui fu copiato il parigino sono ricostruite, pur con approssimazione, dagli studiosi della tradizione di *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia* e *Leggi*¹², sulla provenienza del *corpus* di testi entrati a far parte della collezione ancora si discute: se pure resta forte la percezione di un legame con l'eredità della scuola neoplatonica di Alessandria¹³, il quadro generale fa propendere piuttosto per una molteplicità di fonti, una complessità irriducibile a un'origine strettamente unitaria¹⁴.

La storia di *A* nei secoli successivi alla sua copiatura, non priva di tratti avventurosi, è stata ora ricostruita nei suoi dettagli da Henri Dominique Saffrey¹⁵; a Costantinopoli *A* passò tra le mani di uno o più correttori (*A*^c/*A*²) e nella seconda metà del secolo divenne esemplare per la seconda parte di *O*. Nel medesimo *scriptorium* fu oggetto, già nel secolo X, delle attenzioni di

⁷ Si veda il quadro tracciato da CARLINI 2012, 6-7, con bibliografia; la parte antica di *T* si conclude a *R*. III 389d7. Per la prima parte della *Repubblica* il codice dipende da *A* (cfr. BOTER 1989, 111-8); il resto della *Repubblica* e il *Timeo* fanno parte di un'integrazione successiva, di XV secolo: cfr. MARTINELLI TEMPESTA 1997 n. 2.

⁸ Per la descrizione del manoscritto si rimanda a PERRIA 1991^a, 56-62; una riproduzione fotografica a buona risoluzione è in libero accesso sul database *Gallica* della BNF all'indirizzo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419248n>.

⁹ Il primo gruppo fu isolato da ALLEN 1893. Lo studio oggi più approfondito sulla collezione nel suo complesso è quello offerto da PERRIA 1991^a, che perfeziona e integra i risultati di FONKIČ 1980/1982; tra le recenti proposte di integrazione si ricordano il *Casanatensis* 241 G. VI 6 (cfr. PERRIA 1996) e il *Parisinus graecus* 2575 (cfr. CATALDI PALAU 2001).

¹⁰ Alla voce fortemente critica RONCONI 2011 e 2013 risponde ora il bilancio di MARCOTTE 2014, che ha inoltre il pregio di passare in rassegna in maniera agile e lucida lo *status quaestionis* sull'argomento.

¹¹ Il legame con la cerchia del patriarca Fozio, sostenuto da voci autorevoli come DILLER 1954, IRIGOIN 1962, 299-300, e CARLINI 1972, 146, è stato messo in dubbio; tra le altre ipotesi spicca ora quella di RASHED 2002, che vede nel progetto della collezione un'impresa legata alla riforma dell'insegnamento superiore a Costantinopoli voluta dal cesare Bardas. Ma ancora sulla difficoltà nella ricostruzione di un contesto preciso ritorna CAVALLO 2007, 155-61.

¹² Cfr. POST 1934, 6; IRIGOIN 1986^a, 12-3; BOTER 1989, 80-1; JONKERS 2017, 149-50.

¹³ Cfr. WESTERINK, COMBÈS 1986, LXXIII-LXXX e WESTERINK 1990; per il testo di Platone, la prova più importante è la presenza in *A* del titolo plurale Πολιτεῖαι, messa in luce già da WESTERINK 1981, ma si vedano anche le argomentazioni di BOTER 1992, che riscontra come l'uso non sia esclusivo della tradizione neoplatonica alessandrina e trovi fondamento plausibile già nell'ordinamento tetralogico descritto da Trasillo.

¹⁴ Si vedano le considerazioni di HOFFMANN 2000, 621-4 (poi riprese in HOFFMANN 2007, 145-9), che hanno contribuito a problematizzare e arricchire il quadro unitarista tracciato da Westerink; su posizioni simili si schiera GOULET 2007, 54-7, che sottolinea il ruolo fondamentale svolto dalla "collezione" nella trasmissione dei testi filosofici antichi; per i testi geografici cfr. MARCOTTE 2007, più vicino a Westerink. Sul problema si vedano anche CAVALLO 2007, 161-5 e RONCONI 2008, fortemente critici rispetto all'ipotesi unitarista.

¹⁵ Cfr. SAFFREY 2007, che corregge e integra un primo quadro in SAFFREY 1997; agile sintesi poi in CARLINI 2012, 11-2. La ricostruzione di Saffrey ha il grande merito di approfondire e collocare in un contesto organico i risultati raggiunti dalla critica per la storia del manufatto (si ricordi in particolare la felice ipotesi di DILLER 1964, che riconosceva nel *Parisinus* il manoscritto di Platone in possesso del Petrarca: cfr. SAFFREY 2007, 15-23), ma alcuni problemi restano aperti: per la principale novità della ricostruzione, il viaggio di *A* in Armenia, si rinvia alle considerazioni sviluppate alla fine della sezione sul *Parisinus* 1808 (pp. 215-7).

un altro correttore, attivo su antigrafo e apografo (A^3/O^3)¹⁶. Varie altre mani sono state rintracciate sul manoscritto: A^4 (ancora di X sec.)¹⁷, A^5 (o più frequentemente a , la mano di Costantino vescovo di Ierapoli, datata al XII sec.), A^6 (la mano di Giano Lascaris, all'opera solo su *Timeo* e *Leggi*)¹⁸, e piccoli interventi di XIV e XV sec. trovati da Post¹⁹ e riconosciuti da Des Places nel testo delle *Leggi*, siglati a^2 e a^3 . Nel XI sec. A fu inoltre antigrafo di *Par*, per la sezione dei $\nu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ che quest'ultimo codice colloca dopo la settima tetralogia²⁰

Il testo dell'*Erissia* occupa in A lo spazio di sette *folia* (da 334^v a 341^r) ed è corredato di scoli e *marginalia* apposti in semionciale dalla stessa mano che verga le colonne (A/A^c)²¹. Fin da un colpo d'occhio si nota che le correzioni sono piuttosto rade, e le carte in questione appaiono pulite ben più di quelle del vicino *Assioco* o della prima parte del codice. Piuttosto rilevante sembra in particolare l'assenza di A^3 , se non per un intervento incerto (rasura), per cui si veda poco sotto; non sono poi presenti interventi delle mani più recenti (Lascaris, a^2 e a^3), mentre per gli altri correttori si può offrire ora un quadro più dettagliato.

A^c

Il primo ordine di correzioni rintracciabili su A è dovuto alla mano dello stesso copista, che ripassa il testo per apporre i diacritici: spiriti, accenti e le *paragraphoi* in margine corrispondenti ai *dicola* apposti durante la copiatura per indicare il cambio di interlocutore²². Si spiegano così i casi in cui uno dei due elementi manca. Nell'*Erissia* questo fenomeno si verifica solo quattro volte:

- solo *dicolon*, no *paragraphos*: 405b7 (cambio errato);
- solo *paragraphos*, no *dicolon*: 405d2;
- no *paragraphos*, né *dicolon*: 404b5 (*paragraphos* aggiunta da A^4), c1.

Ancora alla stessa mano vanno ricondotti gli scoli, vergati nella stessa semionciale di *inscriptiones* e *subscriptions*. Mentre per la *Repubblica* e per il *Timeo-Crizia* l'inchiostro di A^c è sensibilmente differente da quello della colonna²³, nella sezione degli spuri la distinzione

¹⁶ Su questa mano e sulla sua importanza si veda ora il quadro di MENCHELLI 2015, 131-3. L'attribuzione di O^3 (e A^3) a Areta di Cesarea proposta da LENZ 1933, e poi accettata da DES PLACES 1951, CCXII-CCXIV, e da LEMERLE 1971, 215, n. 35, nonché difesa da BOTER 1989, 46, era stata criticata già da POST 1934, 9 ed è oggi in genere caduta in sospetto e ritenuta errata (cfr. LUZZATTO 2008, 34, n. 13; CUFALO 2011, 15-6; MENCHELLI 2015, 135-8).

¹⁷ La mano è individuata da BOTER 1989, 85-6; cfr. MENCHELLI 2015, 133; JONKERS 2017, 156.

¹⁸ Cfr. CARLINI 2012, 12-3.

¹⁹ POST 1934, 7.

²⁰ Cfr., poco sotto, la sezione dedicata a *Par*.

²¹ Che gli scoli siano vergati dalla stessa mano che scrive le colonne era già evidente per SCHANZ 1878, 305-6 ed è confermato sia da BOTER 1989, 81 («that the hand of the scholia is identical with A^2 appears from the fact that the ink of the scholia has the same colour as the A^2 readings») che da JONKERS 2017, 150-6. Per gli studiosi A^2 e A sono la stessa mano all'opera in tempi diversi e con inchiostri diversi: sul problema della distinzione fra A , A^c e A^2 si veda più sotto. L'edizione di riferimento per gli scoli di A rimane ancora quella di GREENE 1938 (per l'*Erissia* si vedano pp. 407-8). Sulla storia e la tradizione del *corpus* scoliografico a Platone, si rimanda alle pagine di CUFALO 2007, XV-XXVII; LXII-CV.

²² Su questi segni, già nella pergamena di Vienna (cfr. CARLINI, VIOLANTE 1999, 56), si veda ANDRIEU 1954, 288-93. Un ulteriore diacritico apposto da A^c è il cosiddetto *hyphen*, a sottolineare l'unitarietà di parole lunghe o composte (e.g. 392a3, a5 Ἐρασίουτρατος in fine di rigo, nonché 393e1 nella colonna; 394e7 τοιουτοτρόπων, 395a3 Ἰππολύκου). Vi è incertezza sull'identificazione della mano che allunga talora il punto inferiore del *dicolon* in segno di interrogazione (:). Per BOTER 1989, 85, può trattarsi di A^4 , alla stessa mano del copista pensa invece TAKI 2013; io credo che abbiano ragione entrambi, e che si debba riconoscere un'attività di Costantino, inoltre, di cui si trova un esempio chiarissimo al f. 325^v (*DI*374d6-8, dove peraltro gli editori scelgono di non indicare domanda). Sulla punteggiatura nei manoscritti bizantini si rinvia alla trattazione di RIJKSBARON 2007, 68-72 (con bibliografia) e sulla collezione filosofica in particolare si veda PERRIA 1991^b.

²³ Il fatto è notato da BOTER 1989, 81-4; JONKERS 2017, 150-1; la differenza è visibile ancora nei primi libri delle *Leggi* ed è alla base della distinzione fra A^c e A^2 operata da DES PLACES 1951, CCIX-CCXII, per cui si veda poco più sotto.

appare più difficile, così da rendere meno chiaro se un intervento sia inserito sul codice già durante la copiatura o durante la prima revisione del testo. La δίορθωσις di *A^c* è in generale di grande rilevanza per la *constitutio*, dal momento che la critica ha individuato la fonte di varianti e correzioni in un esemplare perduto, cui è attribuito il valore di testimone indipendente²⁴; nell'*Erissia* gli interventi sono tuttavia piuttosto radi e spesso si limitano a correggere errori e *lapsus calami*. La caratteristica più vistosa di *A^c* è la vivace tendenza al digrafismo: nell'*Erissia* come negli altri *folia* si possono apprezzare tanto interventi in minuscola come in maiuscola: la stessa semionciale degli scoli è utilizzata talora nelle correzioni, sia marginali sia nella trama delle colonne; non sembra si possa proporre una distinzione tipologica fra le correzioni in maiuscola e in minuscola²⁵. Gli interventi in maiuscola sono leggermente meno frequenti, più diffusi nel margine, non però assenti dai righi della scrittura, dove il caso più tipico è l'integrazione *supra lineam* dello ι ascritto dimenticato nelle desinenze del dativo o in altri casi di dittongo lungo²⁶.

Pochi nel dialogo gli interventi in minuscola a margine, non sempre perspicui e talora fraintesi dagli editori²⁷, mentre nel rigo troviamo una maggiore varietà di ritocchi, non di rado in rasura: il più comune, osservato già da Boter nella *Repubblica*, è la trasformazione sistematica di τὶ δέ in τὶ δά²⁸. Nei casi correzione in rasura non sempre è facile individuare il testo originario, ma le poche volte in cui rimangono tracce la natura dell'intervento si caratterizza come correttiva di sviste dovute ad itacismo o assonanze in generale²⁹, omissione³⁰, errata divisione di parola: ritocchi facili già in un secondo confronto con il medesimo esemplare, e talora presupposti da un elementare senso della lingua; in questi casi talora l'accentazione non presenta segni di modifica, suggerendo un intervento precedente o contemporaneo rispetto all'apposizione dei diacritici³¹. Per le eliminazioni in rasura di parola intera, il correttore ricorre anche per l'*Erissia* all'uso del segno ÷, osservato già nel *Timeo* da Jonkers³²; ciò certo non garantisce che tutte le rasure non segnate da ÷ siano da attribuire a mani successive, ma costituisce di ciò prova definitiva quando la parola non sia erasa nel vaticano. Va notato che il segno non si riscontra per singole lettere erase (cfr. 403d1 δι*ετέλεσας).

²⁴ L'ipotesi è ancora attraente per BOTER 1989, 88-91, che tuttavia rivendica valore primario agli interventi in primo luogo per la loro antichità, pari almeno a quella di *A*; per il problema si veda anche JONKERS 2017, 159-62. Per l'*Erissia* una testimonianza di collazione con esemplare di altra famiglia può essere vista nel secondo titolo, Ἐρασίστρατος, aggiunto in margine con la dicitura ἐν ἄλλω, ma è probabile che la nota fosse già presente nell'antigrafo; su questo problema cfr. anche *supra* pp. 12-3.

²⁵ Cfr. già BOTER 1989, 83 e la disamina di JONKERS 2017, 150-4.

²⁶ 392d5, 392e10 (*perperam* ἀδολεσχίσοντα), 393a4, b3, b5, d3 (προήμετο *cum* η *in rasura*), 396b3 (*perperam* διαφορομένωι *sed* ι *punct. not. eadem manus*), 397c7 (πρώην), 398b7, c5 (δοκῆι), 402e1 *bis*, 403c3, d7 (ἄιδουσιν) 404e6, 405e6. All'interno della linea, negli spazi, l'integrazione avviene solo una volta (392c2).

²⁷ Rimangono piuttosto oscuri il minuscolo ου a margine di 392d5 e του a margine di 396b1 (per τούτου τί? cfr. comm. *ad loc.*), ma ὡς a 396a8 è sicuramente una correzione (o variante) per sostituire l'insensato οὖν a testo e non ha alcuna relazione con l'avverbiale μεγάλα (396b4), come credono Burnet (*app. ad loc.*) e GREENE 1938, 408. La supposizione errata si fonda sull'innovazione μεγάλως del codice *Z* (*Parisinus graecus* 3009) ritenuto da Burnet testimone primario, e in realtà copia del *Marcianus graecus* 188 (*K*); cfr. POST 1934, 18-22.

²⁸ Cinque casi: 393a1, 396e7, 397a7, 401e13, 405d4. Simile operazione conduce *B²*, correttore del *Bodleianus Clarkianus* 39 (cfr. MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 15 n. 10), ma l'oscillazione è comune. Da Burnet in poi, la convenzione è quella di accettare δέ pressoché in ogni caso. Sul problema cfr. KG II 134; DENNISTON 1954², 262-3; BLUCK 1961, 215; DE STRYCKER, SLINGS 1994, 300; JOYAL 2000, 230.

²⁹ Cfr. e.g. 398e2 (δημαρτικώς *A* : δημαρτηκώς *A^c*), 399d5-6 (εἴσεσθαι ... δύνασθαι *A* : εἴσεσθε ... δύνασθε *A^c*).

³⁰ Cfr. e.g. 403a5 (επιστήμοσι -*sic*- *A* : <άν>επιστήμοσι *A^c* s.l.).

³¹ Solo alcuni esempi: 395d8 τοιγαροῦν *A^c* (ὅ *s.l.*) : τοιγαρον *A* | 397d6 ἥπερ *A^c* : ειπερ *A* | 399e7 τοῦτον *A^c* : τουτων *A* |

³² JONKERS 2016, 155-6. Nell'*Erissia* lo troviamo in tre casi: 396b7, 401c4 (ripetuto tre volte), 402c1.

A^3

Prima di passare al più problematico A^2 , qualche parola sulla mano di decimo secolo che opera su A e su O . Questo correttore, come già abbiamo detto, non sembra aver prestato particolare attenzione all'*Erissia*³³. Se, in generale, è stato osservato che questa mano opera principalmente su O , e molto meno sull'antigrafo, anche nel codice vaticano al di là della copiatura degli scoli non si registrano interventi di particolare spessore. Nel parigino la grafia di A^3 non si riconosce su nessuna delle carte che contengono il dialogo. L'unico caso in cui si può chiamare in causa l'intervento del correttore è incerto, poiché si tratta di una rasura. A 400e5-6, il testo originario di A , come di O , parrebbe $\eta\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\sigma\iota\acute{\sigma}\upsilon\rho\alpha\nu$: ambo i manoscritti eliminano in rasura $\acute{\epsilon}$, che rimane tuttavia visibile, specialmente nel parigino. La presenza di uno stesso intervento in ambo i manoscritti può far pensare ad A^3/O^3 : il correttore potrebbe essersi accorto dell'errore copiando su O lo scolio, in cui la parola, $\sigma\iota\acute{\sigma}\upsilon\rho\alpha$, è presente nella grafia corretta, ma questo lascia anche spazio all'ipotesi di una correzione successiva, verificatasi autonomamente in ambo i codici³⁴.

A^2 e A^4

Al di là dell'individuazione di A^c , A^3 e A^5 , la stratigrafia delle mani sul codice parigino rimane non priva di elementi problematici, che trovano il principale perno intorno alla definizione del correttore siglato A^2 . Se non soddisfa più l'impostazione del Burnet, che compattava in A^2 tutte le correzioni rinvenute sul parigino e non attribuibili a Costantino, ipotizzando un correttore solo e identificandolo peraltro con la mano dello scriba stesso³⁵, le analisi successive, che hanno interessato varie porzioni del manoscritto se pure non la sezione dei $\nu\theta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, hanno portato ad una situazione di difficile interpretazione, tanto che il dibattito non è ancora chiuso³⁶. Burnet non conosceva O , le cui lezioni recuperava dalla collazione del Bekker³⁷, e perciò non solo non dava peso ad A^3/O^3 , ma neppure poteva porsi correttamente il problema del rapporto fra le correzioni su A e il testo di O . Dopo i risultati di Post, la stratigrafia degli interventi su A si fornì di un prezioso specchio per la parte copiata da O . Il principio è chiaramente formulato dallo studioso americano: «since O is almost as old as A , its readings after 746b8, where it begins to be copied from A , will decide whether any correction in A is by the first hand or later»³⁸. L'indicazione, sul piano metodologico impeccabile, fu recepita dall'editore francese delle *Leggi*, Edouard Des Places, che introduceva per primo la distinzione fra A^c e A^2 , usando il primo *siglum* per indicare le correzioni operate dallo scriba ed il secondo per gli altri interventi, non attribuibili ad A^3 o a Costantino (A^5/a) e non riscontrati sui *folia* del vaticano. In realtà la distinzione operata dal Des Places non è soltanto o eminentemente analitica: ad A^2 egli riconosce una serie di caratteristiche sul piano paleografico. Des Places arriva alla conclusione che si tratti di una vera e propria mano unitaria all'opera su tutti i libri delle *Leggi* e dell'*Epinomide*³⁹ e trasgredisce talora in questa identificazione il criterio stesso enunciato da Post, scoprendo non di rado A^2 in accordo con O (!). La forte somiglianza fra A^c e A^2 così

³³ La mano di A^3 non è tuttavia assente dalla sezione degli spuri: importante la sua presenza nell'*Assioco*, come mostra MENCHELLI 2015, 78-9. Che il lavoro di A^3 non sia costante è mostrato anche dalla sua assenza nei *folia* del *Crizia*.

³⁴ Un caso simile si riscontra a *Ep. VIII*353e1 per un $\acute{\epsilon}\delta\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$ mutato con rasura in $\acute{\epsilon}\delta\nu\pi\epsilon\rho$ su A e su O , correzione che MOORE BLUNT 1985 sospetta indipendente nei due manoscritti assegnandola a A^2 e O^2 in apparato.

³⁵ BURNET 1905, *praefatio*, III-V; *index siglorum*: « $A^2 = idem\ post\ diorthosin\ (ab\ eadem\ manu\ ut\ videtur)$ ». Lo stesso criterio è adottato per l'*Erissia* da SOUILHÉ 1930.

³⁶ «(...) it should be said at the outset that this is a matter in which no two persons who have worked on A are likely to attain complete agreement» scriveva SLINGS 1989, 193, considerazioni ancora oggi valide.

³⁷ Cfr. *infra* pp. 211-2.

³⁸ POST 1934, 6-7.

³⁹ L'editore parla in particolare di «minuscules plus ramassées» e di una «certaine négligence à accentuer» (DES PLACES 1951, CCIX), caratteristiche che si trovano non di rado nei *marginalia* di A^c .

individuati ha poi portato gli editori successivi a ripensare la distinzione su fondamento esclusivamente analitico: la svolta è sancita dalla *praefatio* dell'edizione dell'*Epinomide* di Tarán⁴⁰, e la stessa scelta, certo la più prudente sulla base dei dati raccolti da Des Places, è sottesa alla più recente edizione del dialogo⁴¹. In questa lettura, A^2 non è una vera mano, ma piuttosto un contenitore di correzioni successive alla copiatura di O , ma non identificabili con A^3 o A^5 .

In parallelo, tuttavia, la revisione del parigino operata da Boter per la *Repubblica* e proseguita da Jonkers per *Timeo* e *Crizia* ha portato ad una classificazione differente, nata in polemica aperta con le considerazioni di Des Places: Boter nega la possibilità di una distinzione tra A^c e A^2 e indica con il secondo *siglum* tutte le correzioni di prima mano, che mostrano un inchiostro vicino a quello di spiriti e accenti e una grafia indistinguibile da quella delle colonne. Inoltre, individua le tracce di un quarto correttore, indicato come A^4 , ben distinguibile da A^2 sul piano paleografico e posteriore ad A^3 per quanto anteriore a Costantino (A^5): usa un inchiostro marrone piuttosto chiaro e mostra alcune idiosincrasie, come il cambio di desinenza della seconda persona del medio indicativo da $-\epsilon\iota$ a $-\eta\iota$ ⁴². Trascurare O permette a Boter di non soffermarsi a lungo sul problema affrontato dagli editori della nona tetralogia; ciò nonostante l'approccio di Des Places è criticato esplicitamente⁴³. Sarà utile riportare le due principali obiezioni:

a) nei casi di rasura semplice, quando O conservi un elemento che è stato eraso in A , è impossibile assegnare l'intervento ad una mano A^2 piuttosto che ad un'altra delle mani successive identificate sul manoscritto⁴⁴;

b) nei casi di varianti o correzioni aggiunte a margine o *supra lineam*, il fatto che O riporti il testo di A trascurando l'innovazione non implica che essa non fosse presente al momento della copia: non è escluso sia stata trascurata dal copista.

Chi si trovi a operare una nuova stratigrafia delle mani su A , e su una porzione del manoscritto come quella contenente la sezione dei $\nu\theta\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, per cui le acquisizioni della critica si fermano al quadro sommario di Burnet e Souilhé, si trova di fronte l'ingrato compito di tentare di conciliare i due diversi approcci e i due diversi resoconti, cercandone il riscontro nei *folia* del manoscritto. È inevitabile che un'impresa del genere, condotta su una parte di testo limitata, rimanga destinata a un risultato parziale e con margini d'incertezza, ma è altresì inevitabile che tale operazione porti a farsi un'idea generale sulla problematica nel suo complesso. Si cercherà qui di offrire un quadro puntuale di quanto si trova nei *folia* che contengono l'*Erissia*, e di estendere il discorso agli spuri e discutere con prudenza il problema della ricostruzione d'insieme; le considerazioni svolte si giovano di una nuova ricognizione autoptica sul manoscritto, inevitabile ed insostituibile, nonostante la bontà della riproduzione digitale già menzionata.

Nell'*Erissia* la correzione della seconda persona dell'indicativo presente medio da $-\epsilon\iota$ a $-\eta\iota$ si trova quattro volte (395e2, 395e7, 398d4, 398e9): in questi casi, il confronto con le carte che Boter indica per A^4 nella *Repubblica* porta alla certezza che si tratti della stessa mano, che

⁴⁰ TARÁN 1975, 171-2; si noti che l'editore rinuncia inoltre per l'*Epinomide* a distinguere A^2 da A^3 , scelta tuttavia non di grande effetto, visto che l'unico intervento di A^3 sulle carte che contengono il dialogo è la correzione in margine $\eta\delta^{\circ}\epsilon\iota\varsigma$ a 991a3.

⁴¹ ARONADIO, PETRUCCI, TULLI 2013; per la discussione del problema cfr. in particolare PETRUCCI 2013, 179-82.

⁴² BOTER 1989, 81-6; agli stessi risultati arriva JONKERS 2017, 156. L'identificazione di A^4 e A^5 proposta da SLINGS 2003, VII, n. 6, appare tuttavia difficilmente sostenibile: sia l'inchiostro che il tratto divergono sensibilmente. Si può inoltre a ciò aggiungere l'acquisizione offerta dagli spuri per il rapporto con *Par*, per cui si rinvia alle pagine successive.

⁴³ BOTER 1989, 84.

⁴⁴ Boter include fra le mani possibili A^3 , ma questo caso sembra improbabile: una rasura introdotta da A^3 troverebbe con ogni verosimiglianza un corrispettivo in O^3 , tanto più che tendenzialmente la mano A^3/O^3 lavora più su O . Per quanto riguarda la mano di Costantino (A^5), quando applica rasure, ricalca spesso con il riconoscibile inchiostro rossiccio le lettere circostanti sbiadite (come accade ad esempio a 392d7 $\tau\epsilon A$: del. A^5 *ras*).

quindi appare attiva anche su *folia* lontani da quelli osservati dallo studioso olandese. Allo stesso tratto tenue si devono assegnare non pochi interventi minuti, principalmente modifiche nei diacritici, oltre ad un'infelice correzione *supra lineam* a 393b2, che trasforma *ov*, copiato nella stessa forma non accentata dal vaticano⁴⁵, in *οὐν*. Tutti gli interventi che vogliamo assegnare ad *A*⁴ sono successivi alla copia di *O*, e non trovano perciò riscontro sul codice vaticano, quindi andrebbero indicati con il *siglum* *A*² sulla base del confronto analitico di Des Places e Tarán⁴⁶.

Un ulteriore dato di rilievo è fornito dal confronto con il secondo apografo di *A*, il *Parisinus* 1808 (*Par*). In particolare, si osserva che quasi tutti gli interventi che si possono attribuire ad *A*⁴, pur non recepiti in *O*, trovano riscontro in *Par*, che non presenta però gli interventi di Costantino (*A*⁵):

395e2	εἰσηγήη A ^{4 ras} Par : εἰσηγεῖ A O
395e7	ἡγήη A ^{4 ras} Par : ἡγεῖ A O
396a4	ἦν A ⁴ Par : ἦι A O
398d4	εὐχῆη A ^{4 ras} Par : εὐχει A O
398e9	δυνήσηη A ^{4 ras} Par : δυνήσει A O
401a4, b2	ποτ' ἐστὶ A ^{4 ras} Par : ποτ' ἔστι A O
402d1, 404d4, 405c2	ἐστὶν A ^{4 ras} Par : ἐστίν A O
403c2	ἄρα A ^{4 fecit sl} Par : ἄρα A O

Lo stesso accade per una *paragraphos* apposta da *A*⁴ a 404b5: il cambio di battuta non è segnalato in *O*, mentre in *Par* troviamo l'indicazione completa di *paragraphos* e *dicolon*. Interessante è anche il caso dell'indicazione Κριτ(ίας) a 395e8, apposta sul margine sinistro del f. 336^r: queste indicazioni sono riportate solitamente dalla stessa mano che verga gli scoli, la mano di *A* e *A*^c, e segnalano la prima comparsa del personaggio nel dialogo; ma nell'*Erissia* Crizia è segnalato a margine due volte: una qui ed una al principio dell'ultima sezione, a 403c8 (f. 339^v). Un controllo attento chiarisce che la prima delle due note è opera di *A*⁴: l'inchiostro è lo stesso delle due correzioni visibili nella stessa carta (395e2, e7), il confronto con *O* e *Par* porta ulteriore conferma; sul primo troviamo soltanto la seconda nota, sul secondo ambedue. Gli unici casi in cui la correzione di *A*⁴ appare ignorata da *Par* riguardano l'accentazione di *τότε* (404b4-5, laddove *A*⁴ modifica sempre in *τοτὲ*) e di *σίτων* (397b2, 401d4), dove *Par* sembra ripristinare il *σιτῶν* di *A* (il cui circonflesso è qui ancora oggi ben visibile sotto la rasura), nonché l'assenza del doppio spirito sul gruppo *-pp-* (397c5), e inoltre la modifica *supra lineam* già menzionato di passaggio:

393b2	ὅτωι ον ... τάλαντα A O (οὐν A ^{4 sl}) : ὅτωι ὄν ... τάλαντα Par
-------	--

οὐν è qui tentativo del tutto insoddisfacente di *A*⁴ e non sorprende che *Par* lo abbia ignorato, data inoltre la facile lettura del testo originario di *A*; peraltro l'intervento di apposizione dei diacritici rientra perfettamente nella tendenza del copista di *Par*⁴⁷. La relazione di *Par* con le correzioni di *A*⁴, oltre ad offrirci una datazione più precisa per quanto riguarda l'attività del

⁴⁵ Errato l'apparato di Burnet (seguito da Souilhé) che registra ὄν su *O*. L'errore è travasato dalla collazione del Bekker, troppo zelante nella pratica del *τονίζειν*, tanto da attribuire ὄν anche ad *A* (BEKKER 1823, 301).

⁴⁶ Alla possibilità di una ritrovata identificazione fra *A*² ed il "nuovo" *A*⁴ accennava già SLINGS 2003, VII: «*monendum est editores saepe correctiones leviusculas manui A² adscripsisse, quae re vera posterae manui debentur, cui Boter A⁴ siglum dedit*». Va detto che *A*⁴ condivide con *A*^c l'alternanza fra uso di maiuscola (395e7, 398e9) e minuscola (395e2, 398d4). Si noti che la Moore-Blunt enumerava fra le caratteristiche di *A*² proprio la correzione di *-ει* in *-ηι* che Boter riconosce come tipica di *A*⁴ (cfr. MOORE BLUNT 1985, VI).

⁴⁷ Cfr. poco sotto. Lo stesso ritocco è apportato dal copista del *Vaticanus graecus* 1031 (*J*) e recepito dal *Marcianus graecus* 188 (*K*); su *J* tuttavia ὄν è successivamente corretto in ὄντα da *J*², e così copiato dal *Laurentianus* 80, 17 (*L*).

correttore, che quindi va collocato tra la copiatura dei due apografi, ci fornisce un criterio di confronto importante per i casi di correzioni non recepite in *O* e di incerta attribuzione, quali rasure o correzioni in seguito rifinite dall'inchiostro di *A*⁵. In questi casi, il riscontro in *Par* suggerisce come probabile candidato *A*⁴:

394d8	οἰκιδίωι A ^{4 ras} (ref. A ⁵) Par : οἰκειδίωι A O
394e5	πρίασθαι A ^{4 ras} Par : πριᾶσθαι A O
395a6	πλουσιώτερος A ^{4 ras} Par : πλουσιώτερός A O
395b1	παιδιὰν A ^{4 ras} (ref. A ⁵) Par : παιδείαν A : παιδειὰν O
399c8	ὅποστιοῦν A ^{4 ras} (ref. A ⁵) : ὅπως τὶ οὔν A O
401e6	ἐκάστοτε A ^{4 ras} Par : ἐν ἐκάστοτε A ^c O : ἐν ἐκάστῳ τε A
405c2	ταυτά A ^{4 ras} Par : ταῦτά A O

Più complessa la situazione a 403e5, dove *O* copia αὐτοῖς, ma su *A* troviamo eraso il ς e leggiamo un αὐτοῖς recepito da *Par*: l'assegnazione ad *A*⁴ è plausibile, tuttavia la rasura su *A* non interessa la zona superiore del rigo, dove si sarebbe trovato il circonflesso di αὐτοῖς, e l'accento acuto porta la forma e l'inchiostro di quelli apposti dalla prima mano di *A*. Resta la possibilità che qui si trovasse un insensato αὐτοῖς con accento grave, corretto da *O*, ma anche la poligenesi, attratta dal precedente οῖς, è da considerare: in questo caso la rasura sarebbe da restituire ad *A*^c.

Il risultato di questo riesame sui *folia* che contengono l'*Erissia* è che sembrano da assegnare *A*⁴ tutte le modifiche che non hanno un riscontro in *O*.

Nell'*Erissia*, in conclusione, non esiste intervento analiticamente classificabile *A*² che non sia plausibile assegnare ad *A*⁴. Una ricognizione a campione sui *folia* contenenti gli spuri, ancora nel confronto con *O* e con *Par*, offre, pur nella scarsità degli interventi complessivi, un quadro non dissimile: gli interventi non recepiti in *O*, escludendo dall'indagine i *marginalia* la cui presenza può essere stata ignorata dal copista del vaticano, in generale si trovano in *Par*. Quando vi siano tracce d'inchiostro è sempre possibile accertare l'assegnazione ad *A*⁴. Alcuni esempi:

DI374b4	ἡγηῆ A ⁴ Par : ἡγεῖ A O
DV379c2	γίγνοιτ' A ⁴ Par : γίννοιτ' A O
Sis. 389c3	κάλων A ⁴ ^{ω sl} Par : κάλον A O
Sis. 391d2	πρὸς τί A ^{4 ras} Par : πρὸς τίνα A O

Questo dato si può anche leggere nella generale scarsità di correzioni cui sono sottoposte le pagine dei νοθευόμενοι, e ritenere che un correttore o una serie di correttori classificabili come *A*² abbiano limitato la loro attività alle carte contenenti la nona tetralogia, trascurando l'*appendix*; la soluzione è più che plausibile, ma il fatto che *A*⁴ non sia mai stato cercato nelle *Leggi* e nell'*Epinomide* dà adito a qualche dubbio, che trova conferma in una ricognizione a campione sul testo dei due dialoghi e delle *Lettere*. Il confronto con *Par* non è qui possibile, perciò le rasure non possono essere prese in considerazione nel nostro argomento: il quadro tuttavia non sembra essere molto distante da quello tracciato per gli spuri. Confrontandosi con l'*Epinomide* e con il criterio analitico puro adottato da Tarán e Tulli, una ricognizione parziale mostra che almeno parte degli interventi classificati dagli editori come *A*² è da attribuire sulla base del confronto paleografico alla mano di *A*⁴:

974a7	τυγχάνει A ^{4 ras} O ² : τυγχάνη A O
974d8	ἴδωμεν A ^{4 ras} O ² : εἴδωμεν A : εἰδῶμεν O (visibili le tracce di <i>A</i> ⁴ che riscrive in parte 1)
978a7	ἄρρυθμος A ⁴ O ² : ἄρρυθμος A O

983c8 ἐρεῖ A⁴ O² : αἶρεῖ A O

Mentre vi è almeno un caso in cui la correzione assegnata ad A² è in realtà opera di A⁵ (Costantino):

976b7 μανθάνει A⁵ : μανθάνη A O

Il fatto che spesso le correzioni di A⁴ siano recepite da O² non deve creare difficoltà, dal momento che O², come ha mostrato di recente Federico Petrucci⁴⁸, è da identificare con O⁴ e da assegnare alla seconda metà del secolo XI: le correzioni non erano quindi presenti né su A né su O quando i codici furono corretti da A³/O³. Un'influenza di A⁴ su O^{2/4} è plausibile: accertarla significherebbe almeno in parte riscrivere la storia di A. Certo porterebbe in questa direzione il dato che negli spuri, dove O^{2/4} non opera, sul vaticano non vi sia la minima traccia delle correzioni di A⁴. Al di là di ciò, per le carte che contengono l'*Epinomide*, si può in generale osservare come, lasciando da parte le rasure, A² indichi correzioni in realtà da assegnare ad A⁴ o A⁵ ed una piccola serie di interventi di A^c che la prima mano di O poteva ignorare, in quanto *marginalia* o correzioni *supra lineam* (e.g. 990c2-3, 992c1).

Proseguendo l'indagine, ci si confronta con le *Leggi* e con l'impostazione di Des Places, che crea problemi in parte diversi: per A², come abbiamo visto, l'editore ha pretese di individuazione paleografica. Lo sforzo è ben motivato: Des Places deve rendere conto dell'attività di una mano A² anche nelle parti delle *Leggi* in cui il criterio analitico è indisponibile in quanto O non è ancora copia di A, ovvero i primi quattro libri ed il quinto fino a 746b8. La revisione delle mani su A nelle *Leggi* è un'impresa lontana dagli obiettivi di questo studio: inevitabile limitarsi ad un campionario che possa dare lo spunto per una nuova ricognizione sistematica. Gli interventi su cui Des Places imposta la propria analisi paleografica di A² sono indicati nella *praefatio*⁴⁹. È motivo di sorpresa la scoperta che non ve n'è uno che non si possa assegnare alla prima mano di A, che nelle carte che contengono le *Leggi*, specialmente nei primi libri, mostra la differenza fra inchiostro delle colonne ed inchiostro di diacritici e correzioni osservata da Boter e Jonkers; proprio la «certaine négligence à accentuer» che l'editore nota per gli interventi selezionati, è invero tratto tipico delle correzioni minuscole a margine di A^c in tutto il manoscritto, laddove i *marginalia* maiuscoli, specialmente gli scoli, mostrano una maggior cura. Ma soprattutto la grafia è certamente la stessa, come si nota in particolare per *av supra lineam* a III 699b2 (e non 699d2 come indicato), per *ὕπο πολανσαπορίας* in margine a VI 780b6, per *εἰπορι* a VI 780e1: tutti questi interventi sono di difficile comprensione, ma non più di alcuni *marginalia* di A^c che troviamo nell'*Erissia*, come il citato *ou* a 392d5. Che la mano descritta da Des Places corrisponda con A^c è evidente dal fatto che, nella parte successiva al cambio di antografo da parte di O, l'editore è talora costretto a tradire il criterio di Post e ad assegnare ad A² interventi che trovano ricezione nella prima copiatura del *Vaticanus*: può sorprendere quanto ricorra in apparato l'indicazione A² et O (e.g. VI 754b2), tuttavia lo sconcerto si attenua con la scoperta che in tutti questi casi si tratta evidentemente della prima mano. Poiché A^c e A² sono indistinguibili, Des Places ha un motivo in più per classificare come A² tutti i *marginalia* e i *supra lineam* di A^c non recepiti da O, anche quando il motivo della loro assenza sul *Vaticanus* è palese, come nel caso di VI 753b1, dove A^c muta *vōv* in *oōv* con un o puntiforme ed uno spirito dolce sopra il rigo, modifica che ad uno sguardo veloce si presta a essere tralasciata. Non mancano neanche nelle *Leggi*, tuttavia, casi in cui il raffronto analitico supera la necessità di individuazione paleografica e A² di Des Places è assegnabile alle mani successive ad A³ individuate dalla critica: nel campione preso in esame vi è almeno un'occorrenza significativa in cui una correzione è attribuita ad A² nonostante sia evidentemente opera dell'inchiostro rosso di A⁵: VII 800a3 *oōv* A⁵ O² : *oū* A O. Proseguendo

⁴⁸ PETRUCCI 2013, 183-91.

⁴⁹ DES PLACES 1951, ccix-ccx.

l'indagine non dubito si possano trovare anche interventi di A^4 , anche se Des Places tende a non segnalare in apparato le divergenze minute di carattere ortografico che costituiscono gran parte dei ritocchi di questa mano.

Infine, qualche parola sulle *Lettere*, per cui simile è la situazione sulle carte di A , ma diversa l'impostazione data al problema dall'editrice Teubner, Jennifer Moore Blunt: le correzioni su A non attribuibili ad A^3 sono tutte assegnate ad A^2 , che comprende così sia gli interventi di prima mano, sia «*alia quoque a scriba eiusdem vel posterioris aetatis scripta*»⁵⁰. Il criterio analitico e il raffronto con O non sembrano qui entrare in gioco, ma uno sguardo all'apparato ne rivela la traccia: il *siglum* A^2 è sempre usato per le correzioni non recepite da O . Anche qui è spesso possibile riconoscere A^4 , come ha mostrato una campionatura parziale:

I 309a3	ἤιδειν $A^4 O^2$: ἤιδη A (ut vid.) O
I 309d4	εὔζη $A^4 O^2$: εὔξει $A O$
I 310a3	κακῶς $A^4 O^2$: καλῶς $A O$
X 358d4	τεινούσας $A^4 O^2$: τεινούσα $A^c O$: τινούσα A

Per concludere e riassumere i risultati della nostra indagine parziale, la stratigrafia delle mani su A per le opere della nona tetralogia andrebbe rivista interamente alla luce delle nuove acquisizioni e del nuovo quadro tracciato da Boter, lavoro colossale ma che certo sarà in grado di offrire qualche nuovo elemento per definire i rapporti reciproci fra A e O e la storia di A , e forse sarà foriero di una precisazione ed insieme di una semplificazione del resoconto offerto dagli editori ad oggi.

Tuttavia, a prescindere da queste considerazioni generali, la situazione nell'*Erissia* è chiara: gli interventi su A non recepiti da O , quando non siano ignorabili, sono tutti da assegnare ad A^4 o ad A^5 .

A^5

Seguendo Boter⁵¹, si indica con il *siglum* A^5 (in luogo di a)⁵² la mano di Costantino, vescovo di Ierapoli, vissuto nel XII sec.⁵³; l'attribuzione è sicura grazie ad una sottoscrizione apposta in margine alla fine del codice⁵⁴, la mano riconoscibile per la corsiva stretta, per l'inchiostro rosso. Nel nostro dialogo come altrove A^5 si scopre indaffarata a ripassare lettere, legature e diacritici sbiaditi⁵⁵, a ricalcare gli interventi di A^c e di A^4 , e ad aggiungere o modificare segni di interpunzione e accenti, a rivedere ortografia e divisioni di parola⁵⁶; tuttavia, il lavoro di

⁵⁰ MOORE BLUNT 1983, vi.

⁵¹ BOTER 1989, 85-6, poi seguito da JONKERS 2017, 156.

⁵² Il *siglum* a , introdotto appunto dal Burnet, può vantare una salda tradizione nelle edizioni (è adottato fra gli altri da Des Places per *Leggi* ed *Epinomide*, Souilhé per gli spuri, Tarán e Tulli per l'*Epinomide*), nonostante rimanga piuttosto infelice e potenzialmente foriero di ambiguità: il precedente di Boter, seguito poi da Jonkers e Slings, mi incoraggia nella scelta di mutarlo in conformità ai *sigla* delle altre mani rintracciate sul manoscritto.

⁵³ Per la figura di Costantino e il suo ruolo nella storia del codice, si veda SAFFREY 1997, 295-7; una retrodatazione di A^5 è tuttavia ora proposta su basi paleografiche da MENCHELLI 2015, 133-4.

⁵⁴ ὁρθώθη ἡ βίβλος αὕτη ὑπὸ Κωνσταντίνου μητροπολίτου Ἱεραπόλεως τοῦ καὶ ὀνησαμένου (f. 344^v).

⁵⁵ Tipica l'accentuazione del tratto verticale negli spiriti, in particolare aspri; talora per gli accenti la sovrapposizione dei tratti non è precisa, fino a fenomeni di doppia accentuazione (caso frequente il doppio grave in μέν, e.g. 399c3, d4); casi palesi di accenti non ricalcati ma aggiunti direttamente da A^5 si trovano per esempio a 395a3 (circonflesso su τᾶληθῆ dimenticato da A^2) e 395b1 (grave su τῆ).

⁵⁶ Fra i segni di interpunzione chiaramente aggiunti da A^5 possiamo citare come esempio la virgola fra ἦ e εἶ a 396a8. Per la divisione di parola fra un rigo e l'altro troviamo un esempio della modifica da ὦ || σπερ a ὦσ || περ (395b2) già nota come idiosincrasia di Costantino (BOTER 1989, 86); su questo ritocco inciampa peraltro il Souilhé, che non legge il piccolo σ eraso abbarbicato al π di περ e segnala in apparato ὦπερ quale lezione originaria di A . Sulla rifinitura da parte di Costantino delle correzioni di A^4 si vedano gli esempi citati nella sezione relativa a questa mano. Ad A^5 si deve fra l'altro la sistematica correzione di παρὰ χρῆμα in παραχρῆμα realizzata allungando l'occhiello superiore sinistro di χ fino a coprire l'accento grave di A (394c6, 398e9, 401c7).

Costantino porta qualche frutto per l'editore nelle colonne dell'*Erissia*, in generale, s'è visto, povere di διόρθωσις. Spesso le modifiche apportate hanno se non altro valore diagnostico: così ad esempio la rasura dell'insensato τε a 392d8, senz'altro errore di maiuscola per γε, la correzione di Λυκίω in Λυκείω (397c7) o l'annotazione in margine all'attributo Κίος per Prodico (397d1), che sospetta corruttela per Κεῖος, un contributo più utile di quello offerto dallo scolio di *A*^c che vorrebbe il sofista nativo di una città della Misia. Talora *A*^s pone rimedio a *lapsus calami* del primo correttore, ad esempio per lo ι *s.l.* della desinenza di πεινῶι (401d4); il confronto con *Par* porta inoltre ad assegnare ad *A*^s la rasura di ἐ in ἐκομισαίμεθα a 400c9. In generale per quanto riguarda il dialogo appare riduttiva la valutazione del Cobet, per cui Costantino «*unus est ex illis correctorculis, qui ea quae emendare conantur depravare solent*»⁵⁷.

In conclusione, se è vero da una parte che la stratigrafia delle mani su *A* andrebbe del tutto rivista per quanto riguarda la sezione contenente la nona tetralogia e gli *spuria*, la situazione del testo dell'*Erissia* sul manoscritto non riserva particolari complicazioni; il testo di *A* costituisce la base primaria per una nuova edizione del dialogo. L'indagine del *Vaticanus graecus* 1 e del *Parisinus graecus* 1808 ne può confermare lo statuto di apografi, portando conforto all'ipotesi di Post.

Vaticanus graecus 1 (*O*)

Con il *siglum* *O* si indica il manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana attualmente catalogato con la segnatura *Vaticanus graecus* 1. Il codice, mutilo all'inizio (di ben 23 quaternioni)⁵⁸ e alla fine (di tre carte: l'*Assioco* quasi intero) è datato tra la fine del IX sec. e l'inizio del X⁵⁹. Nella copiatura si possono distinguere due momenti, ossia prima e dopo l'assunzione di *A* quale esemplare, come suggerisce il cambio di colore dell'inchiostro a partire proprio da *Lg.* v 746b8, punto a partire dal quale *O* diviene copia di *A*; il manoscritto fu probabilmente vergato a Costantinopoli, certo in una biblioteca costantinopolitana rimase a lungo insieme al suo antografo, come mostra l'attività di *O*³/*A*³, di cui abbiamo già in parte detto⁶⁰. Sempre a Costantinopoli *O* ricevette le cure editoriali di un terzo correttore, cui sono da attribuire gli interventi distribuiti fra i *sigla* *O*² e *O*⁴ da Post⁶¹: questa importante mano che fra correzioni e *marginalia* imposta un vero e proprio lavoro ecdotico sul testo e porta a risalire forse alla storia più antica dell'attività filologica sul *corpus*⁶², terminano però all'altezza delle *Definizioni* e non riguardano l'*appendix*⁶³.

Se dopo la prima età paleologa, quando fu copiato il *Laurentianus* 59, 1 (*a*)⁶⁴, è difficile seguire nei dettagli la vicenda di *O*, la sua storia più recente è ben nota agli studiosi del testo di

⁵⁷ COBET 1875, 159; non diversamente si esprimeva il Burnet, che descriveva Costantino come «*correctiunculis ineptis librum deformans*» (BURNET 1905, vi); un tentativo di rivalutazione è già espresso da Boter, la qualità degli interventi nel *Timeo* e nel *Crizia* delude tuttavia Jonkers.

⁵⁸ Il dato si ricava da un'indicazione marginale al f. 33^r: il manoscritto poteva contenere la seconda parte del *corpus* fin dalla settima tetralogia (cfr. RABE 1908, 238; IRIGOIN 1986^b, 691); l'ipotesi da ciò conseguente di un legame con Areta e con il Bodleiano *B*, sostenuta da parte della critica, è stata di recente rifiutata come priva di fondamento (LUZZATTO 2008, 29-30, n. 2; la questione coinvolge l'identificazione della mano *A*³/*O*³, cfr. *supra* p).

⁵⁹ Per una descrizione si vedano MERCATI, DE' CAVALIERI 1923, 1-2; POST 1934, 8-14; IRIGOIN 1986^b, 691-6; è inoltre disponibile una riproduzione fotografica digitalizzata sul database della Biblioteca Apostolica Vaticana, all'indirizzo: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1/

⁶⁰ Cfr. *supra* p. 201 n. 16 e SAFFREY 2007, 4-5.

⁶¹ POST 1934, 8-10. L'identificazione di *O*² e *O*⁴ è recente acquisizione di PETRUCCI 2013, 183-91.

⁶² È la teoria della LUZZATTO 2008 (difficile però trascurare i problemi evidenziati da PETRUCCI 2013, 193-5). Una descrizione degli interventi nell'*Epinomide* è fornita ora da PETRUCCI 2013, 195-201, che sottolinea il valore filologico dell'operazione svolta da *O*²/*O*⁴.

⁶³ LUZZATTO 2008, 30; PETRUCCI 2013, 187-8; ma già cfr. POST 1934, 52 (l'unico intervento assegnato da Post ad *O*⁴ è un ἐπι *supra lineam* ad Ax. 364a3).

⁶⁴ Cfr. POST 1934, 35-38.

Platone⁶⁵: il codice fu collazionato dal Bekker, che lo conobbe a Parigi con la segnatura *Vat. 796* e gli assegnò il *siglum* Ω. In seguito, il ritorno a Roma del manoscritto ed il cambio di segnatura operato nel 1818 dal cardinale Angelo Mai lo resero un manufatto pressoché introvabile: lo stesso Burnet, che per primo si accorgeva del valore di *O* almeno per la prima parte delle *Leggi*, lamentava in una nota che «*hic liber a Bekkero et Bastio collatus hodie inveniri non potest*»⁶⁶ e si affidava alle collazioni del Bekker. Nel 1908, appena un anno dopo l'uscita del quinto tomo dell'oxoniense, il manoscritto fu rintracciato da Rabe⁶⁷; l'indagine di Post ha poi rivendicato un ruolo centrale a *O* come capostipite di una ricca famiglia di testimoni dell'ultima sezione del *corpus*⁶⁸.

L'*Erissia* occupa in *O* lo spazio di sei *folia* e mezzo (183^r-189^r). La collazione da me operata conferma l'ipotesi di Post⁶⁹. Tutti gli errori di *A* sono in *O*, che copia talora in modo meccanico, e aggiunge una piccola serie di innovazioni:

392c5	ὀργίζονται A : ὀργίζοιτο O
394b6	πάθοι ἄν A : πάθοιεν ἄν O
394d1	εἴ γε τοιοῦτοι A : εἴ γε τοι οὔτοι O
400a2	μάλιστα A : τὰ μάλιστα O
400b4	Αἰθιοπία A : Αἰθιπία O
401a12	συνέφη... χρήματα om. O
404c7	διὰ λόγου A : διαλόγου O

Gli scoli, corrispondenti a quelli di *A^c*, sono riportati in margine da *O³*, che inoltre si preoccupa di ricalcare i diacritici ed integrare sul rigo ed in margine omissioni brevi e lunghe⁷⁰:

394b1	τὴν om. O add. O ^{3 sl}
397a4	μὴ om. O add. O ^{3 sl}
398d2	ὄτ' ἄν A : τ' ἄν O : ο add. O ^{3 sl} ὄτ' ἄν om. O add. O ^{3 sl}
404a2	ἀνάγκη πάντα ταῦτα om. O, add. O ^{3 im}

Le poche altre correzioni, trattandosi perlopiù di rasure, sono di difficile attribuzione: non aiutano nella distinzione gli apografi, che portano le tracce di tutti gli interventi sul manoscritto. Per questi casi la classificazione deve restare ipotetica: un tentativo può essere quello di distinguere fra rasure che ripristinano il testo di *A* da corruttela e interventi che allontanano *O* da *A*. Rientrano nel primo caso:

395e9	εἶναι ὅστις A : εἶναι**ὅστις O ^{pc}
396b1	ὁμολογοῖτε τουτὶ A : ὁμολογοῖτε**τουτὶ O ^{pc} (<i>fort. ex</i> τούτου τί)

Questi interventi possono essere dovuti al lavoro di normalizzazione di *O³*, ma potrebbero anche essere iniziativa immediata del copista di *O*; la distinzione è pressoché impossibile e la scelta più prudente è quella di usare nell'incertezza il *siglum* generico *O^c*. Differente il discorso per

⁶⁵ Per i dettagli sulla storia del manoscritto si rinvia a LILLA 2004, 90-2.

⁶⁶ BURNET 1907, iii n. 2.

⁶⁷ RABE 1908; la scoperta fu recepita dal Burnet in una postilla alla seconda edizione del quinto tomo: «*nuper repertus est codex O (Vaticanus graecus 1, perperam olim numero 796 insignitus), sed nondum denuo collatus*» (BURNET 1914², iv).

⁶⁸ POST 1934.

⁶⁹ Peraltro, uno degli argomenti di Post per dimostrare la dipendenza di *O* da *A* proviene proprio dall'*Erissia*: 398d4 ἐγὼ A (γε A^{c im}): ἐγωγε O, dove il γε aggiunto a margine da *A^c* è correzione dell'insensato ἐγὼ non compresa da *O*.

⁷⁰ Oltre 404a2, si possono ricordare 394b1 τὴν om. O add. O^{3 s.l.} | 397a4 μὴ om. O, add. O^{3 s.l.} | 398d2 ὄτ' ἄν A : τ' ἄν O : ο add. O^{3 s.l.} | ὄτ' ἄν om. O add. O^{3 s.l.} |

un'altra serie di rasure, che allontanano *O* da *A*, spesso in modo arbitrario, e che sono da attribuire con ogni probabilità ad un correttore successivo a *O*³, che chiameremo per convenienza *O*⁵, e che forse è da identificare con la mano riconosciuta dalla critica ed operante soltanto negli spuri⁷¹. In due soli casi *O*⁵ migliora il testo di *A*: cancellando un insensato ἔγωγε frutto per *O* del cattivo intendimento di una correzione a margine di *A*^c (γε per ἐγώ a 398d4), rimuovendo l'articolo τὸ di fronte a μειράκιον (397d3)⁷². Dell'assenza di *O*²/*O*⁴ negli spuri si è già detto.

Parisinus graecus 1808 (Par)

Il manoscritto della BNF segnato *Parisinus graecus 1808*, a lungo ritenuto manufatto del secolo XIII, è stato retrodatato da Christian Brockmann all'XI⁷³, ed in seguito collocato con maggiore precisione nella seconda metà del secolo⁷⁴. Codice cartaceo di pregio, vergato a Costantinopoli nell'ambito della cancelleria imperiale, *Par* ebbe presto una copiosa discendenza⁷⁵. Tratto caratteristico, che si rispecchia su parte degli apografi diretti e indiretti, è la disposizione del contenuto: le prime sette tetralogie, copiate dal veneto *T*, forse tramite un intermediario⁷⁶, sono seguite senza soluzione di continuità dai νοθεύμενοι, che si saldano alla fine del *Menesseno* alla metà del f. 340^v. Unico spartiacque, prima dell'*inscriptio* della sezione degli spuri, l'indicazione τέλος τοῦ πρώτου βιβλίου, recepita da *T*. La fonte del testo degli spuri, a oggi poco indagato, è già secondo Schanz, poi ripreso da Post, lo stesso *Parisinus graecus 1807*⁷⁷. Nel *Par. 1808* si può quindi riconoscere forse l'impresa di ricomposizione dell'edizione in due tomi cui fanno capo sia *A* che *T*⁷⁸. Sulla disposizione dei contenuti si può forse tentare una spiegazione: il copista di *Par*, a partire da *T* (o da una sua copia) e da *A* si accinge a confezionare una raccolta completa delle opere di Platone in due tomi. Giunto al *Menesseno*, inserisce gli spuri come riempitivo, prima dell'ottava tetralogia nel secondo tomo. Secondo tomo che probabilmente non fu mai vergato.

Se la nuova datazione rende impossibile la prima ipotesi di Antonio Carlini, che proponeva di assegnare la copiatura di *Par* all'ambiente di Tommaso Magistro⁷⁹, rimangono comunque fermi gli altri snodi fondamentali ricostruiti dalla critica per la storia del manoscritto: il passaggio per le mani del Planude⁸⁰ e per la biblioteca di Giorgio Baiophoros⁸¹, fino all'arrivo

⁷¹ Cfr. PETRUCCI 2013, 187-8 (e n. 22).

⁷² Altre, meno fortunate rasure: ἄρα (398a5), οὐκ (399d2), τι (401a6).

⁷³ BROCKMANN 1992, 162. La stessa mano verga il *Vind. phil. gr.* 315 dei *Magna Moralia* (BROCKMANN 1993, 53). La datazione è stata ormai accettata dalla critica (cfr. MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 46-7, dopo un iniziale scetticismo manifestato nel 1997, 35-6; FERRONI 2015, 67-8, n. 174). Il manoscritto è ora disponibile in riproduzione fotografica presso il database "Gallica" della BNF all'indirizzo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10501715p.r>

⁷⁴ PÉREZ MARTIN 2001, 116-7; a ragione FERRONI 2006, 23, n. 2, nota che l'attribuzione ad Irigoín della retrodatazione del codice è una svista della paleografa.

⁷⁵ Cfr. POST 1934, 55-59 (stemma a p. 54); CARLINI 1964, 31-46; BROCKMANN 1992, 168-77; MARTINELLI TEMPESTA 1997, 82-123; FERRONI 2006, 27-79 (stemma a p. 79).

⁷⁶ La questione rimane aperta: per una rassegna delle posizioni cfr. MARTINELLI TEMPESTA 1997, 34-5; MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 46-7 (e n. 170). FERRONI 2015, 68, pensa ad un intermediario per l'accordo di *Par* in lezione errata con famiglie di manoscritti diverse dalla seconda nel *Fedone*.

⁷⁷ SCHANZ 1879, 364; POST 1934, 52-5.

⁷⁸ Cfr. IRIGOÍN 1986^b, 690.

⁷⁹ CARLINI 1972, 166-8.

⁸⁰ DILLER 1937, 300; CARLINI 1972, 168, n. 36; sul ruolo di *Par* tra le fonti per la Συναγωγή del Planude si sofferma con minuzia la discussione di FERRONI 2015, 72-81.

⁸¹ Cfr. CATALDI PALAU 2008, 275; FERRONI 2006, 22-3.

alla Serenissima fra i libri del cardinale Grimani (XVI sec.)⁸² ed al successivo acquisto da parte di Jean Hurault de Bostailé⁸³ con l'approdo finale alla biblioteca reale di Francia nel seicento⁸⁴.

Il testo dell'*Erissia* occupa in *Par* lo spazio di cinque *folia* (348^r-353^v). Le prove più forti di una dipendenza da *A* sono rintracciate da Post proprio su queste carte: in particolare, la disposizione dell'*inscriptio* riflette un contatto con *A* non mediato da *O*. Il titolo alternativo ἡ Ἐρασίστρατος che in *A* compare a margine sovrastato dalla nota ἐν ἄλλῳ porta allo scioglimento ἡ Ἐρασίστρατος ἐν ἄλλῳ in *O* e a quello ἐν ἄλλῳ ἡ Ἐρασίστρατος in *Par* (negli apografi modificato con l'omissione di ἡ). Ma un'altra prova della dipendenza da *A*, che porta a escludere l'esistenza di un intermediario⁸⁵, è a *De virtute* 379c2: qui il copista di *A* scrive γίγνοιτ', ma *A*⁴ interviene a mutare in γίγνοιτ' inserendo un *v* strettissimo, quasi invisibile, nel rigo, fra ι e τ [cfr. *app.*, Tav. 15]. Il copista di *Par* inizialmente non si accorge della lettera, e sta scrivendo τ: all'improvviso resosi conto del ritocco di *A*⁴ modifica il τ in *v* e va avanti, senza cancellare nulla. La collazione sistematica porta risultati compatibili. Come ci si attende, *Par* copia gli errori di *A* e ne aggiunge di singolari:

393a5	ἐρωτᾶν AO : ἐρωτᾶιν Par
393b4	τυγχάνοι AO : τυγχάνει Par
395b4	ἀντιφέρωσιν AO : ἀντιφέρουσιν Par
398e5	οἶσθα AO : ἦσθα Par
399b2	διελέχθαι AO : διειλέχθαι Par
399e2	ὁ φάσκων AO : om. Par
401a1	ἦ AO : ἦ Par
403b7	ἐπιστήμονες AO : ἐπιστημόνως Par
403b8	μόνον ... μόνοις AO : μόνοις ... μόνον Par
405d4	ἔστιν AO : om. Par

Abbiamo già avuto modo di osservare come su *Par* si trovino quasi tutte le correzioni di *A*⁴. Oltre a recepire le modifiche su *A*, il copista di *Par* aggiunge piccoli ma costanti miglioramenti al testo del proprio antigrafo, talora modificandone lievemente il dettato sulla base della propria sensibilità linguistica e del confronto con gli usi familiari da *T*. In questo senso si possono spiegare la presenza ovunque in *Par* di τὶ δέ in luogo di τὶ δαί di *A*^c ed altre piccole sistemazioni grafiche su nomi propri (397c7 Λυκείῳ *Par* : Λυκίῳ *A* *O* ; 397d1 Κεῖος *Par* : Κίος *A* *O*)⁸⁶ e forme verbali⁸⁷.

Appare più problematico nel quadro della ricostruzione lo statuto di due casi eccezionali in cui *Par* sembra mostrare i segni di un contatto con *O*. A 398d4, ἔγωγε ripete l'errore del vaticano, la mancata comprensione di una correzione di *A*^c sul margine: γε da sostituire

⁸² Cfr. JACKSON 2008.

⁸³ Cfr. CONIHOUT 2007; JACKSON 2004.

⁸⁴ Cfr. LAFFITTE 2008; FERRONI 2015, 68-9, n.174.

⁸⁵ Pensa ad un intermediario DILLER 1983, 255, che propone come fonte degli spuri lo stesso *T*, che avrebbe in seguito perduto la coda dei νοθευόμενοι: se l'esistenza di un intermediario sembra suggerita per l'*Assioco* dall'aggiunta di materiale esegetico assente in *A*, l'ipotesi andrebbe corroborata tramite uno studio approfondito di *Te* non è tuttavia l'unica plausibile, e il ricco corredo di materiale che la tradizione dell'*Assioco* presenta mostra un'attenzione particolare per il dialogo, per cui non è da escludere la contaminazione con un ramo perduto. Per l'*Assioco*, inoltre, manca la testimonianza di *O*, che non è forse ignorato dal copista di *Par* (cfr. queste stesse pagine).

⁸⁶ La correzione di Στριεύς in Στειριεύς (392a2) è invece facilmente desumibile dallo scolio, in cui Στειριεῖαι è scritto con grafia corretta.

⁸⁷ 392a2 προσηλθέτην *Par* : προηλθέτην *A* (correzione operata indipendentemente anche dalla seconda mano del vaticano *J*: cfr. POST 1934, 25-7) | 392d9 ἀδολεσχήσοντα *Par* : ἀδολεσχήσοντα *A*^c | 393b1 ἠρόμην *Par* : ἠρόμην *A* | 397e1 ἐγῶμαι *A* : ἐγῶμαι *Par*. Che su *Par* si intravedano le tracce di un intervento dotto bizantino è peraltro già notato da CARLINI 1972, 166-8, per quanto le sue considerazioni si fondino su una datazione rivelatasi poi erronea, cfr. sopra; su una congettura (infelice) di *Par* nell'*Assioco* si sofferma MENCHELLI 2015, 84-90.

all'insensato ἐγώ, ma a questo aggiunto. Sul *folium* del codice vaticano ἔγωγε è eraso, e non si trova negli apografi, ma può darsi fosse ancora presente al momento della copiatura di *Par*: considerando che i due manoscritti, si è già visto, furono a lungo nello stesso luogo, non è da escludere il copista di *Par* abbia controllato il vaticano per meglio comprendere la nota marginale del suo antigrafo principale. Ignaro dei rapporti genealogici, avrebbe quindi immaginato il γε di *A* come indicazione volta a ripristinare ἔγωγε: certo sorprende, per una mano attenta come quella che verga *Par*, la mancata preoccupazione per il senso.

Se in generale gli errori singolari di *O* non sono rintracciabili in *Par*, un'eccezione forte è data da un'omissione: συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα a 401e12, che costituisce sì un caso esemplare di *saut du même au même* e permette di sostenere la possibilità di una poligenesi⁸⁸, ma resta un dato di rilievo da non trascurare: un contatto diretto con il *folium* di *O* non è da escludere, anche se risulta difficile offrirne un resoconto preciso, dal momento che questo sarebbe l'unico punto del dialogo in cui il copista di *Par* sceglie il vaticano come antigrafo principale a danno di *A*.

Al di là di queste piccole tracce di possibile contaminazione alta, che andrebbero verificate alla luce di una ricognizione completa della sezione dei νοθεύομενοι su *Par*, il quadro di Post regge. Le carte di *Par* presentano inoltre una serie di interventi successivi, volti a ripristinare il testo di *A* da corrotte lievi generate durante la copiatura. Il problema della distinzione delle mani successive sul codice è piuttosto complesso, anche a causa della generale uniformità dell'inchiostro e dell'esiguità della maggior parte degli interventi; peraltro, la critica ha osservato che la situazione si differenzia non poco da dialogo a dialogo, così che è difficile avanzare considerazioni complessive⁸⁹. Il criterio di classificazione in generale adottato è quello che parte dal confronto con gli apografi diretti: nel caso dell'*Erissia* tutte le correzioni trovano riscontro in tutti gli apografi; peraltro l'inchiostro è in ogni caso dello stesso colore di quello usato dalla prima mano. Il dato non sorprende in un dialogo che anche su *A* registra una serie alquanto limitata di interventi. Si dovrà quindi pensare che su *Par* intervenga un unico correttore, il copista stesso, siglato talora *Par*², ma per coerenza indicato in questa edizione con il *siglum Par*^c.

Terminata questa indagine di *Par*, è inevitabile accennare ad un problema ineludibile, per quanto destinato a rimanere in questa sede aperto. La più recente e autorevole ricostruzione della storia di *A*, quella, già menzionata, di Henri Dominique Saffrey⁹⁰, trova uno snodo importante nel viaggio del codice in Armenia, dove sarebbe stato usato come modello per la traduzione del *Timeo* e delle *Leggi* attribuita a Gregorio Magistro, nella prima metà del XI secolo. Ora, è evidente che l'ipotesi si scontra con la filiazione di *Par*, prodotto a Costantinopoli alla metà dello stesso secolo, da *A*: se i dati raccolti sono, a mio avviso, sufficienti per sostenere una tale dipendenza diretta, va altresì aggiunto che per questa parte l'indagine di Saffrey, pur estremamente ingegnosa e ricca di spunti brillanti, si scontra con alcune difficoltà di non scarso rilievo. In particolare, sorprende il diverso trattamento delle due grandi lacune nel quinto e sesto libro delle *Leggi*⁹¹. La traduzione armena, infatti, presenta la sezione *Lg.* v 745a2-c2 e omette VI 783b2-d4: in *A*, ambo i passi sono integrati da *A*³, e quindi in linea di massima il traduttore avrebbe dovuto comportarsi nello stesso modo nei due casi, traducendo entrambe le sezioni o omettendole. La spiegazione di Saffrey poggia su una distinzione tra le due pericopi interessate:

⁸⁸ «This is a useful warning that omissions, where there is *homoioteleuton* as here, do not afford conclusive proof of the connection of manuscripts»: POST 1934, 52.

⁸⁹ La situazione per il *Liside* è analizzata con minuzia da MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 48-53; sul *Critone* cfr. BERTI 1969, per il *Menone* cfr. VANCAMP 2010, 20-2. Sul *Simposio* cfr. BROCKMANN 1992, 163-7; per il *Gorgia*, dopo la sistemazione di DODDS 1959, 50-3, sollevano nuovo problemi gli editori spagnoli: cfr. DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2000^a, cx-cxi; DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2001, 338. Per i due *Ippia* e per il *Menone* si vedano VANCAMP 1996, 18-21, per lo *Ione* la collazione di FERRONI 2006, 22-7.

⁹⁰ SAFFREY 2007.

⁹¹ Già notato da CLARK 1910, 398.

se la prima appare indispensabile, la seconda sembra più futile⁹²: a ciò si aggiunge l'indicazione di *A*³ per il secondo intervento, ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων φέρεται καὶ ταῦτα (f. 215^r), interpretata come una considerazione sulla non indispensabile funzione del supplemento. L'ipotesi, quindi, attribuisce al traduttore armeno un'attenzione davvero acuta al diverso ruolo e alla diversa utilità dei due supplementi, nonché all'interpretazione delle indicazioni marginali; di per sé ciò non è impossibile, ma esiste una soluzione più semplice che dà miglior conto della situazione riscontrata nella versione armena. La prima delle due lacune, come il lettore più attento avrà notato, ricorre in una sezione delle *Leggi* in cui *O* non è ancora copia di *A*; ebbene, non sarà sorprendente a questo punto osservare che su *O* il testo della pericope è riportato nella colonna, dalla prima mano. Da qui *A*³, che collaziona *O* e lo corregge come *O*³, recupera il testo da integrare al f. 201^r del *Parisinus*; nel secondo caso, invece, il testo era assente tanto da *O* quanto da *A*, e *A*³/*O*³ integra a partire da una copia altrà. Ecco quindi spiegato ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων φέρεται καὶ ταῦτα, nota che compare anche nel *Vaticanus*. Ed ecco quindi spiegata, forse, anche la peculiarità del testo armeno delle *Leggi*: la situazione che vi si riscontra, con il primo passo completo ed il secondo lacunoso, è esattamente ciò che si trova in *O* prima del passaggio di *O*³. Senza una nuova ricognizione sistematica del testo armeno, impresa in cui il sottoscritto non è in grado ora di cimentarsi, è difficile aggiungere ulteriori dati, ma si noterà che una vicinanza con *O* è già stata da tempo osservata dalla critica, almeno a partire dall'edizione di Des Places, con l'osservazione su un rispecchiamento "parola per parola"⁹³. Rosa Bianca Finazzi, in un articolo dedicato⁹⁴, offre indizi più puntuali del rapporto tra la tradizione armena e il testo di *O*. Basteranno alcuni esempi significativi: a 743d2, la versione armena presuppone la presenza di εἶναι che si trova su *O* ma non su *A*; a 744c3 è tradotto μεγέθη di *O* e non il (corretto) μεγέθει di *A*; ha certo ragione Saffrey quando osserva che «a priori, le manuscrit *O* est indisponible en vue d'une traduction arménienne», vista l'enorme filiazione del vaticano e la necessità conseguente di immaginarlo fermo a Costantinopoli per almeno altri tre secoli. Ma in Armenia potrebbe essere arrivata una sua copia, realizzata prima dell'intervento di *O*³, ossia una copia in cui la seconda lacuna, ereditata da *A*, non era ancora integrata; forse, una copia su cui era avvenuto un intervento di διόρθωσις che spiegherebbe la bontà di alcune lezioni della versione armena contro l'intera tradizione greca⁹⁵. Peraltro, la modesta filiazione di *A* nel confronto con il *Vaticanus* non è necessariamente imputabile ad una sua assenza da Costantinopoli⁹⁶: una pur modesta fortuna per il codice si può rintracciare almeno fino al X sec., quando fu oggetto degli interventi di *A*⁴ e forse modello per gli *excerpta* della *Repubblica* presenti *Vaticanus Palatinus graecus* 173 (*P*)⁹⁷; una discendenza di *A* per la *Repubblica*, pur attraverso un intermediario perduto, è accertata dallo studio di Boter⁹⁸. Ma soprattutto ci parla una permanenza prolungata a Bisanzio la copiatura di *Par*, che abbiamo visto risalire alla metà del secolo XI; di tutti questi dati Saffrey non fa menzione. Anche *A*, quindi, oltre a non rispondere appieno ai requisiti necessari per essere modello diretto della traduzione armena, è da immaginare "indisponibile": perciò un itinerario armeno per *A*, già accolto con scetticismo nel campo degli studi armenistici⁹⁹, diviene ipotesi alquanto difficoltosa. Se per le *Leggi* la situazione è stata ben definita, anche per il *Timeo*, peraltro, assente in *O* quale giunto a noi, la critica ha messo in forte dubbio una relazione con *A*: un rapporto di dipendenza diretta è escluso da Dragonetti¹⁰⁰,

⁹² SAFFREY 2007, 7-8: «le premier supplément restitue un texte indispensable pour la suite des idées, tandis que le second propose, sous la forme d'un texte parfaitement autonome, des considérations sur la procréation et l'éducation des enfants, qui avaient été abordées auparavant dans ce même livre».

⁹³ DES PLACES 1951, ccxvi.

⁹⁴ FINAZZI 1974.

⁹⁵ Cfr. BOLOGNESI 1977, 47-50.

⁹⁶ Così ancora PETRUCCI 2013, 181.

⁹⁷ Cfr. BOTER 1989, 119-20; MENCHELLI 2015, 134 n. 213

⁹⁸ BOTER 1989, 111-69.

⁹⁹ Cfr. TINTI 2012^a, 255-62 e TINTI 2012^b, 166-71.

¹⁰⁰ DRAGONETTI 1988.

alla luce delle numerose divergenze (ben 188) dal testo del *Parisinus*, quadro oggi confermato da Jonkers¹⁰¹.

La ricostruzione storica di Saffrey vuole il codice proprietà della famiglia di Gregorio Magistro fino ai tempi di Narsete di Lambrone, la cui vicinanza alla figura di Costantino, il vescovo di Ierapoli che abbiamo visto acquistare e correggere il codice (*A*⁵), spiegherebbe il passaggio del manoscritto in Cilicia. Tuttavia, l'attribuzione delle traduzioni di Platone a Gregorio non è priva di problemi, così come la loro datazione¹⁰²: l'ipotesi di un contatto di Narsete con il manoscritto resta quindi altamente speculativa. Costantino potrebbe aver acquistato il codice, come peraltro lo stesso Saffrey aveva più prudentemente ipotizzato in prima istanza¹⁰³, a Costantinopoli: ciò è coerente con il resto della storia di *A* quale ricostruito dallo studioso francese. Il codice potrebbe aver raggiunto la Cilicia insieme a Costantino e poi essere giunto in Occidente nel contesto dei frequenti scambi che connettevano la corte papale e la chiesa armena¹⁰⁴.

In conclusione, alla luce dei presenti dati, l'ipotesi di una presenza di *A* in Armenia si scontra con una serie di difficoltà di non poco conto: per risolvere la questione si farebbe necessaria una revisione sistematica della traduzione armena delle *Leggi* e del *Timeo* nel confronto serrato con la tradizione greca, uno sforzo che va ben oltre i doveri dell'editore di un testo spurio dell'*appendix*. Ci si accontenterà qui di notare che il quadro di Saffrey non è sufficiente a escludere una presenza di *A* a Costantinopoli alla metà del XI sec. e, di conseguenza, una dipendenza di *Par* da *A* già ampiamente verificata sulla base della collazione.

Recentiores

Dei *recentiores* non si vuole in questa sede offrire un resoconto completo: i dati raccolti nel lavoro di collazione a campione degli esemplari confermano la solidità dello stemma di Post¹⁰⁵, e questo basterà almeno per quanto concerne la *constitutio*. Sarà utile tuttavia presentare brevemente gli apografi delle due linee tradizionali che partono da *O* e da *Par*.

Apografo di *O* è il *Vaticanus graecus* 1031 (*J*), sec. XIV, il cui correttore (*J*²) introduce poche ma talora valide congetture, che si ritrovano in uno solo dei suoi apografi, il *Laur.* 80, 17 (*L*), sec. XV, ancora considerato primario da Burnet¹⁰⁶. Un esempio di pregio è ἀπλετα (392d9), correzione *supra lineam* di *J*² per ἀπλῶ τά della tradizione di *A*, che anticipa la *divinatio* del Fischer. Le congetture di *J*² non trovano riscontro negli altri due apografi di *J*, il *Laurentianus conventi soppressi* 78 (*Laur g.*), sec. XIV, e il *Marcianus graecus* 188 (*K*), sec. XIV, che ha avuto fortuna nella critica per una serie di interventi di correzione e rasura nelle *Leggi*, nell'*Epinomide* e nelle *Lettere* oggi con sicura identificazione assegnati all'attività di Giorgio Gemisto Pletone¹⁰⁷; i *folia* dell'*Erissia* sono tuttavia pressoché privi di interventi, e in nessun luogo siamo riusciti a riconoscere la mano del Pletone, pure apparentemente attiva in altri spuri¹⁰⁸. Di nessun valore le poche innovazioni rintracciate sul *Parisinus graecus* 3009 (*Z*), copia di *K* vergata nel secolo XV¹⁰⁹, o nel *Vaticanus graecus* 1029 (*R*), copia diretta di *O* per la sezione degli spuri, e risalente al secolo XIV¹¹⁰; esso era tuttavia ritenuto testimone primario da

¹⁰¹ JONKERS 2017, 390-3.

¹⁰² Cfr. TINTI 2012^a, 262-7 e TINTI 2016.

¹⁰³ SAFFREY 1997, 296 e già IRIGOIN 1986^b, 95-6.

¹⁰⁴ Cfr. SAFFREY 2007, 14-6; TINTI 2012^a, 262.

¹⁰⁵ POST 1934, 52-62.

¹⁰⁶ Sui due manoscritti e sulla dipendenza di *L* da *J* cfr. POST 1934, 15-8.

¹⁰⁷ La scoperta è dovuta a PAGANI 2006; in particolare sulle rasure torna PAGANI 2009. Per l'intervento di Pletone sul testo dell'*Epinomide*, si veda ora PETRUCCI 2013, 201-3.

¹⁰⁸ Traspare tramite l'apografo *Z* un'attività sul *De virtute*, pur caduto in *K* (cfr. MÜLLER 1979; fa il punto della situazione CARLINI 1994).

¹⁰⁹ Cfr. POST 1934, 22.

¹¹⁰ Sul codice si veda ora PETRUCCI 2014.

Souilhé, che usa il *siglum* V. Ancora apografo diretto di O è il *Vindobonensis supplementum philosophicum graecum* 20, di XV sec. (anno 1468).

Per la linea di *Par* l'indagine offre risultati ancora poco rilevanti: in particolare, la mancanza (e non, si badi, la caduta)¹¹¹ dell'*Erissia* nel *Vindobonensis philosophicus graecus* 21 (Y), sec. XIV, lo sottrae alle attenzioni della dotta δόρθωσις bizantina che dietro la confezione del codice la critica evidenzia¹¹² e fa sì che il dialogo manchi poi in tutta la linea tradizionale che dal codice vindobonense dipende, fatta eccezione per il *Marcianus graecus* 189 (S), sec. XIV, che riprende il dialogo da *Par*; forse tramite un intermediario¹¹³, e per la sua copia *Marcianus graecus* 186 (U), sec. XV, il manoscritto di Bessarione che avremo modo di indagare più a fondo per il rapporto con l'*editio princeps* Aldina¹¹⁴. Il resto della linea di *Par* non offre spunti utili per la *constitutio*: non il *Parisinus graecus* 1809 (C), sec. XV, che per altri spuri evidenzia un legame con il ramo di Y¹¹⁵, né la sua copia parziale, il *Vaticanus Barberini graecus* 270, di XV sec.; non il *Vaticanus graecus* 226 (Θ), codice confezionato tra XII e XIV sec. e appartenuto a Matteo di Efeso¹¹⁶, ancora copia diretta di *Par*, né la sua copia *Vaticanus Urbinas graecus* 32, sec. XV. Altre copie di *Par* sono l'*Angelicus graecus* 107, sec. XIV e i celebri *Laurentianus* 59, 1 (a), sec. XIV¹¹⁷, con la sua copia *Laurentianus* 85, 9, sec. XV, modello del Ficino per la traduzione latina dei dialoghi¹¹⁸. Tracce di contaminazione dalla linea di O, in particolare dal manoscritto R, si individuano nel *Malatestianus* D 28, 4, che tuttavia ha come modello principale *Par*¹¹⁹. Un'indagine più approfondita su questi manoscritti potrà forse portare ulteriori dati relativi a questo intreccio delle due “famiglie” che nascono da A, ma difficilmente avrà interesse ai fini della *constitutio textus*.

Tradizione indiretta

L'unico testimone davvero importante per la tradizione indiretta dell'*Erissia* lo Stobeo: nel quarto libro dell'*Anthologion* troviamo ben cinque consistenti *excerpta* del dialogo¹²⁰, in tre sezioni vicine dedicate al tema del πλοῦτος¹²¹. I brani sono distribuiti in tre blocchi internamente coesi, in una disposizione che mostra da parte dell'erudito compilatore una certa libertà nella giustapposizione di passi distanti dell'opera, fondata su di un'attenta comprensione degli snodi interni del testo¹²². Sarà utile offrire un quadro di riferimento per l'individuazione dei passi citati:

Stob. IV 31b, 51-52 = *Erx.* 396e4-397b7 e 403a6-c6

¹¹¹ Cfr. POST 1934, 23-4.

¹¹² Cfr. D'ACUNTO 1995.

¹¹³ La presentazione dei dati di POST 1934, 55, è tuttavia imprecisa: cfr. *infra* p. 222 n. 146.

¹¹⁴ Cfr. *infra* pp. 221-24.

¹¹⁵ POST 1934, 57-8.

¹¹⁶ Sul codice e sul contesto della sua copiatura si veda ora il contributo di DE GREGORIO, PRATO 2003, 62-91; cfr. anche MENCHELLI 2013, 844-5.

¹¹⁷ Per questo codice si veda ora BIANCONI 2008.

¹¹⁸ Sulla storia del manoscritto e il suo rapporto con Ficino, cfr. GENTILE 1987 e CARLINI 1999^b.

¹¹⁹ Cfr. POST 1934, 56; per altre tracce di contaminazione bassa tra le due linee, si veda *infra* p. 222 n. 146.

¹²⁰ In generale va notato che tutte le citazioni da dialoghi dell'*appendix* riportate dallo Stobeo si trovano nei libri terzo e quarto della raccolta, ovvero nel cosiddetto *Florilegium*: unica eccezione un passo tratto dall'*Assioco* (371a-372b) in Stob. I 49, 47; cfr. PICCIONE 2005, 189; 208-10.

¹²¹ 31b (περὶ πλοῦτου. ὅσα πλοῦτος ποιεῖ διὰ τὴν τῶν πλείστων ἄνοιαν), 31d (περὶ πλοῦτου. ὅτι τὰ χρήματα ἀβλαβὴ συμμέτρως καὶ δικαίως πορισθέντα, καὶ ὅτι τῶν μέσων ὁ πλοῦτος), 33 (σύγκρισις πενίας καὶ πλοῦτου). Sui titoli interni dell'*Anthologion* si veda SEARBY 2011 con bibliografia; una presentazione agile e puntuale della struttura della raccolta nell'edizione Wachsmuth-Hense è offerta da PICCIONE 2010, 635-46.

¹²² La tecnica di disposizione e raggruppamento degli *excerpta* pseudoplatonici è studiata da PICCIONE 2005; per l'*Erissia* in particolare si vedano le pagine 191-99.

31d, 117 = *Erx.* 397e3-12

33, 33-34 = *Erx.* 401b1-402c4 e 405c6-406a3

La situazione testuale degli ultimi due *excerpta* menzionati è complessa: il primo dei due (IV 33, 33) è riportato per intero dal solo manoscritto *S* di Stobeo (*Vindobonensis philosophicus graecus* 67), mentre gli altri due testimoni principali del cosiddetto *Florilegium*, *A* (*Parisinus graecus* 1984) e *M* (*Escorialensis* Σ II 14) si arrestano a 401e6; ma proprio questi due manoscritti conservano il passo successivo (IV 33, 34), che invece non si può leggere in *S*. Se è più plausibile immaginare una perdita di un'interpolazione¹²³, il problema che tale situazione porta per la *constitutio* del testo dello Stobeo si ripercuote parzialmente, nella scelta delle singole varianti, sulla valutazione degli *excerpta* quale testimonianza indiretta dell'*Erissia*: questioni particolari sono discusse nel commento. Cercando di dare una valutazione generale del testo come riportato dall'*Anthologion*, va detto che, nonostante la presenza talora vistosa di corrottele singolari generatesi nella tradizione di Stobeo, gli estratti hanno un valore nella *constitutio textus* del dialogo, come accade del resto per non poche altre opere del *corpus*¹²⁴.

Il testo dell'*Erissia* trasmesso nel *Florilegium* non si distacca molto dalla tradizione portata da *A*, ma offre in non pochi casi buone lezioni che nel parigino sono già banalizzate o corrotte¹²⁵. Un esempio significativo, oscurato dal Burnet che per un errore nella collazione di *A*, è a 402b8-9: qui il manoscritto riporta il testo οὐκ ἂν ἡμῖν οὐδὲ χρήματα φαίνοιτο πρὸς γε τούτου ἀργύριον τε καὶ ÷ χρυσίον. Oltre alla difficoltà sintattica di πρὸς γε τούτου è evidente che qui c'è bisogno di χρήσιμα, come mostra la successiva battuta di Socrate: οὐκ ἂν ἄρα οὐδὲ χρήματα ἡμῖν ταῦτα φανεῖν εἰ μηδὲν χρήσιμα (402c2-3). Risolve ambo i problemi lo Stobeo, che a 402b8-9 riporta οὐδὲ χρήσιμα γένοιτο πρὸς γε τοῦτο τὰ ἀργύριον τε καὶ τὸ χρυσίον, un testo decisamente migliore¹²⁶. Non pochi, in relazione all'estensione degli *excerpta*, i casi in cui la tradizione indiretta porta aiuto all'editore, certo più di quelli osservati dal Burnet, la cui ricognizione del testo dell'*Anthologion* è non esente da pecche, giustificate in parte dal ricorso inevitabile ad edizioni poco affidabili ed ormai superate¹²⁷.

Una breve frase (399c3: τὸν μὲν γὰρ σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα ἡγοῦνται), come abbiamo già accennato, è riportata dal lessico di *POxy* 2087, testimone per l'antichità dell'attribuzione ad Eschine¹²⁸. Due le varianti rispetto alla tradizione manoscritta medievale: il γάρ inserito dopo μὲν, che aggiunge una sfumatura causale certo non inopportuna, il verbo al presente, dove *A* ha ἡγοῦντο che dà senso migliore nel contesto. La tradizione indiretta dell'*Erissia*, in senso stretto, si ferma qui.

¹²³ PICCIONE 2005, 194-5. Contro l'ipotesi di interpolazione è proposto un argomento forte: «in primo luogo sarebbe da spiegare per quale ragione sarebbe stata sentita qui parallelamente l'esigenza di un ampliamento del testo, e inoltre ciò presupporrebbe che ai due rami della tradizione fosse disponibile il dialogo, ipotesi che sarebbe già problematica per la trasmissione di molti dialoghi autentici, e del tutto inverosimile per un testo come l'*Erissia*».

¹²⁴ Cfr. DODDS 1959, 65; CARLINI 1972, 122-5; MENCHELLI 2015, 77. Sulle citazioni di Platone nell'*Anthologion* si veda ora il ricco studio di CURNIS 2011.

¹²⁵ Nel caso di un dialogo spurio di scarsa trasmissione come l'*Erissia*, inoltre, possiamo ragionevolmente immaginare ridotto al minimo il rischio di contaminazione extrastemmatica a partire dal testo di Platone, almeno fino agli interventi degli editori moderni, in particolare del Gesner (cfr. CURNIS 2011, 82-3).

¹²⁶ Unica eccezione γένοιτο, *lectio facillior* rispetto a φαίνοιτο. Si osservi che il testo stampato dagli editori è proprio χρήσιμα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο, nonostante le segnalazioni in apparato siano ambo errate: in Burnet il τοῦτο è indicato come congettura di Fischer, mentre χρήσιμα passa per lezione di *A* come poi anche in Souilhé. Gli articoli τ' e τὸ prima di ἀργύριον e χρυσίον possono inoltre spiegare la rasura segnata da *A*^c con ÷, cfr. comm. *ad loc.*

¹²⁷ L'edizione di Otto Hense della sezione del quarto libro contenente gli estratti dell'*Erissia* risale al 1912; Burnet non poté perciò farne uso, ma lo stesso Hense richiama all'attenzione errori ulteriori commessi dall'editore oxoniense: a 401e13 Burnet segnala ἐταραττέ γε in Stobeo, che in realtà conserva ἐταραττέ τε come *A*; abbiamo già visto τούτου per τοῦτο a 402b8. Migliorativa in parte su questo fronte, ma non esente da imprecisioni, l'edizione di Souilhé.

¹²⁸ Cfr. *supra* pp. 22-3.

Qualche parola andrà tuttavia spesa sui quattro compendi dell'*Erissia* nella συναγωγή di Planude (217-220 Ferroni). Bruno Vancamp, nel lavoro sulla tradizione del *Menone*, propone di considerare Planude un vero e proprio portatore di tradizione indiretta per i dialoghi di Platone¹²⁹; Lorenzo Ferroni, editore di questi *excerpta*, ha confermato la validità del principio¹³⁰. Esso appare comunque discutibile sul piano metodologico: l'accesso al testo di Platone passa per Planude attraverso i manoscritti a noi noti, e non sembra che egli avesse accesso a esemplari perduti, tanto che lo stesso Ferroni conclude che l'unica utilità di questi compendi per l'editore di Platone è nella scoperta di eventuali congetture planudee¹³¹. Se quest'ultima posizione pare quella metodologicamente più corretta, si osserva che per l'*Erissia* l'utilità di Planude ai fini della *constitutio* è pressoché nulla. Sarà comunque utile offrire un quadro dei passi del dialogo usati per la redazione dei quattro *compendia*:

Plan. *Comp.* 217 = *Erx.* 399e5-6 (parafrasi), 399e10-400a8 (parafrasi e citazione *verbatim* di 400a1-3);

Comp. 218 = *Erx.* 401c3-402c4 (parafrasi);

Comp. 219 = *Erx.* 402e12-403c6 (parafrasi);

Comp. 220 = *Erx.* 405d2-e2 (parafrasi).

I compendi elaborati da Planude provengono tutti e quattro dalla seconda parte del dialogo, dopo la definizione di χρήματα data da Erissia. Planude isola singoli punti dell'argomentazione e li rende autonomi, talora anche a costo di forzarne il significato. Per un esempio vistoso, nel *Comp.* 217 il caso della moneta dei Cartaginesi – problema sollevato da Socrate nel corso della definizione dei χρήματα – è citato a prova dell'impossibilità della definizione di πλουτεῖν di Erissia. L'*excerptum* è infatti consacrato alla dimostrazione ὅτι οὐ τὰ χρήματα πολλὰ κεκτῆσθαι πλουτεῖν ἔστιν. Al di là di queste forzature, né nelle parafrasi, né nella citazione *verbatim* del testo si trovano interventi rilevanti per l'editore dell'*Erissia*: i compendi restano un'interessante testimonianza della lettura del dialogo da parte dell'illustre umanista bizantino.

Edizioni e traduzioni moderne

Le traduzioni umanistiche, le prime edizioni a stampa

La fortuna dell'*Erissia* nella prima età umanistica rimane alquanto limitata: l'unica traduzione del dialogo prima dell'avvento della stampa è quella del siciliano Antonio Cassarino¹³², cominciata a Costantinopoli negli anni '20 del XV secolo ed in seguito, giunto il Cassarino a Genova, dedicata ad Antonio Fregoso, nipote del doge Tommaso¹³³, fra l'estate del 1439 e l'autunno del 1440. Questa traduzione è conservata dal solo manoscritto *Vaticanus latinus* 3349 (ff. 194^v-205^v), accanto alle più impegnative e note traduzioni di *Assioco* e *Repubblica*. Per

¹²⁹ VANCAMP 2010, 90-2.

¹³⁰ FERRONI 2015, 81-2.

¹³¹ FERRONI 2015, 82; una minuziosa ricostruzione delle fonti di Planude per il testo dei dialoghi è alle pp. 72-81.

¹³² Sulla biografia del Cassarino e la sua attività di traduttore da Plutarco e Platone si veda RESTA 1959.

¹³³ E non a Tommaso stesso come riporta erroneamente HANKINS 1990^l, 158.

quanto riguarda il codice usato dal Cassarino sono state avanzate varie ipotesi, ma è probabile si trattasse del *Malatestianus* 28, 4 (*M*, sec. XIV)¹³⁴, che discende da di *Par* per gli spuri¹³⁵.

L'*Erissia*, come in generale i dialoghi dell'*appendix* fatta eccezione per l'*Assioco*, non fu poi tradotto da Marsilio Ficino¹³⁶. La prima edizione a stampa dell'opera è quindi la *princeps* Aldina di Platone, comparsa nel 1513 e affidata alle cure di Marco Musuro¹³⁷. La sezione dei *voθευόμενοι* ha inizio a pagina 381 e comprende, in sequenza, *Assioco*, *Sul giusto*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Clitofonte*, *Definizioni*: l'*Erissia* occupa le pagine 397-405¹³⁸. Una ricognizione sistematica sulle fonti del testo dell'Aldina di Platone è a oggi un *desideratum*¹³⁹, ma il problema è stato trattato dai diversi editori dialogo per dialogo. Tra le più solide acquisizioni della critica in riferimento all'Aldina è il rapporto con il codice *Parisinus graecus* 1811 (XIV sec., *siglum H*)¹⁴⁰, ma gli studiosi trovano tracce sicure di una collazione con alcuni manoscritti della donazione di Bessarione, poi il più antico nucleo della Biblioteca Nazionale Marciana: in particolare, sono chiamati in causa nella ricostruzione i manoscritti *Marcianus graecus* 186 (XV sec., *siglum U*)¹⁴¹ e *Marcianus graecus* 187 (XV sec., *siglum N*)¹⁴², ambo copie di lavoro usate per la confezione del *Marcianus graecus* 184, contenente l'intera opera di Platone e affidato al copista Johannes Rhusus (XV sec., *siglum E*)¹⁴³. Su *U*, di per sé prezioso per le correzioni di mano di Bessarione¹⁴⁴, la critica ha indagato il rapporto con l'Aldina, nel

¹³⁴ Così HANKINS 1990^{II}, 427-8; ad un gemello di *M* pensa invece BOTER 1989, 268-70. Per la traduzione dell'*Assioco*, BELLI 1954, 448, rileva una vicinanza ai manoscritti del Bessarione *Marc. gr.* 186 (*U*, XV sec.) e *Marc. gr.* 184 (*E*, XV sec.), ma è difficile immaginare che l'esemplare del Cassarino fosse effettivamente legato ad uno dei due manoscritti veneti, che furono in mano al Bessarione fino al momento del dono a San Marco (sulla donazione rimane preziosa la ricerca condotta da LABOWSKI 1979); si noti inoltre che *E* non contiene l'*Erissia*. Sul *Marc. gr.* 186 e il suo ruolo come fonte dell'Aldina si veda poco oltre.

¹³⁵ POST 1934, 56 sostiene *M* sia copia diretta di *Par*, ma per il *Liside* MARTINELLI TEMPESTA 1997, 107-11 individua il passaggio intermedio del *Par. gr.* 1809 (*C*, XIV sec.): non è escluso lo stesso avvenga per l'*appendix*, dato che *C* è copia diretta e piuttosto fedele di *Par*.

¹³⁶ Cfr. HANKINS 1990^I, 300-11.

¹³⁷ *AIANTA TA TOY ΠΛΑΤΩΝΟΣ. Omnia Platonis opera. Venetiis in aedib. Aldi, et Andreae soceri, mense septembri M. D. XIII* [Edit 16 CNCE 37450]. Per la stamperia di Aldo rimane utile la ricostruzione storica di LOWRY 1979; su Musuro e sulla sua opera di copista e filologo si possono oggi consultare SPERANZI 2013 e FERRERI 2014.

¹³⁸ In ambo le copie consultate (Biblioteca Universitaria di Pisa, coll. F k 5.21 e Biblioteca Historica dell'Universidad Complutense di Madrid, Fondo Antico, coll. BH FOA 594, accessibile tramite Google Books) il titolo corrente delle pp. 402-3 risulta errato e riporta Πλάτωνος ἐπιστολαί. Le *Lettere* fanno in verità parte della sezione seguente, che chiude l'edizione (pp. 411-39). La dislocazione del *Clitofonte* in seguito all'*appendix* è frutto di un errore meccanico, come si legge nell'introduzione all'edizione stessa (p. IX), dato che per gli altri dialoghi Musuro segue l'ordine tetralogico reperito in Diogene Laerzio.

¹³⁹ La situazione, in generale, non è molto cambiata da quando ORLANDI 1975, 368 n. 21 notava che «non esistono studi specifici sul fondamento manoscritto di questa edizione aldina, la *princeps* dell'intero *corpus* platonico».

¹⁴⁰ Il *siglum* è introdotto da VANCAMP 1996, 27-8 e ripreso da FERRONI 2006, 2009 e VANCAMP 2010, 30-1; il codice è designato semplicemente *Par. 1811* da MARTINELLI TEMPESTA 1997, 82-90, come da JOYAL 2000, 167, RIJKSBARON 2007, 55-7 e DÍAZ DE CERIO-SERRANO 2005, CLIX. Ormai in generale è abbandonato il *siglum E* di Schanz, se si fa eccezione per MURPHY 1990, 321-3.

¹⁴¹ Anche il *siglum U* è scelto da VANCAMP 1996, 45-6 e ripreso da FERRONI 2006, 61-8, 2009 e VANCAMP 2010, 63-5. Già a partire da Schanz si afferma tuttavia il *siglum Ven. 186*, usato da POST 1934, 58-9; MARTINELLI TEMPESTA 1997 57-71; JOYAL 2000, 168; RIJKSBARON 2007, 54-7. Isolati i *sigla Vs.* usato da JONKERS 2016, così come *Ξ1* di DÍAZ DE CERIO-SERRANO 2000^b, 94-7; 2005, CLIX, nonché l'ormai fuorviante *H* usato da MURPHY 1990, 323-4.

¹⁴² Il *siglum* è già di Schanz. In particolare *N* è stato riconosciuto fonte dell'Aldina per *Repubblica* (BOTER 1989, 242-4), *Timeo-Crizia* (JONKERS 2017, 361-5), *Leggi* (POST 1934, 41-4) ed *Epistulae* (MOORE BLUNT, XVIII); ma si noti che per il *Timeo-Crizia N* è copia di *U* secondo JONKERS 2016, 296-7.

¹⁴³ Per la confezione del codice e le mani al lavoro sui *folia* si vedano MIONI 1976, 284; 302-4; MIONI 1981, 295-6. Il rapporto con *U* e *N* è dato ormai acquisito dalla critica: cfr. POST 1934, 40-4; MARTINELLI TEMPESTA 1997, 66-77.

¹⁴⁴ L'apporto di *U* in questo senso è sottolineato, fra gli altri, da CARLINI 1964, 37-9, il quale osserva che «spesso si tratta di correzioni che sanano luoghi corrotti in tutta la tradizione manoscritta e non semplici errori di un amanuense» e di «excellent and unique corrections» parla MURPHY 1990, 323; cfr. anche CARLINI 1972, 165-6 e,

confronto con *H* per i dialoghi contenuti in ambo i codici. Se l'accessibilità dei manoscritti di Bessarione ad Aldo è stata messa fortemente in discussione, anche gli editori più scettici sono costretti ad ammettere che un contatto con *U* ci dovette essere¹⁴⁵. La ricerca che ho condotto sul testo dell'*Erissia*, dialogo assente tanto in *H* quanto in *N*, e copiato su *U*, come molti altri dialoghi, dal *Marcianus graecus* 189 (XIV sec., *siglum S*)¹⁴⁶, porta ulteriore conferma al quadro descritto. In primo luogo, l'Aldina (d'ora in poi *Ald*) reca accordo con la prima mano di *U* in ben venticinque singolarità¹⁴⁷:

- 392d6 αὐτὴ] αὐτὴ *U Ald*
 393c6 οὐδεὶς γ' ἂν οὖν] οὐδεὶς γὰρ ἂν οὖν *U Ald*
 395b8 καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα] καὶ ταῦτα τοιαῦτα *U Ald*
 396a4 ὑμῶν] ἡμῶν *U Ald*
 396e4 ὑπεδέξω] ὑπεδείξω *U Ald*
 396e6 ἄδικοι καὶ δίκαιοι] δίκαιοι καὶ ἄδικοι *U Ald*

per gli interventi sul *Liside*, MARTINELLI TEMPESTA 1997, 67-71, per il *Fedro* HOFFMANN, RASHED 2008, 62-3. Simile situazione per l'*Erissia*. Per una complessiva stratigrafia delle mani su *U* si rinvia a MIONI 1976, 280 e alla descrizione completa di MIONI 1981, 297-8; lo *scriba c* di Mioni è stato poi identificato da BROCKMANN 1992, 33, in Demetrio Xantopulo (cfr. MARTINELLI TEMPESTA 2015, 332).

¹⁴⁵ Offre un quadro pessimistico LOWRY 1979, 231: «incredible though it may seem, all the signs suggest that Aldus never gained access to the Marciana»; la tesi è riproposta da FERRERI 2012, 23, che ipotizza, anche per il caso specifico di Platone, che Aldo avesse a disposizione piuttosto esemplari copiati dai codici bessarionei prima della donazione. Ma un rapporto privilegiato con il *Marc. gr.* 186, collazionato con il *Par. gr.* 1811 (o il *Vat. gr.* 1030), era già osservato per il *Critone* da BERTI 1970/1971, 453-5; BROCKMANN 1992, 185-90 è sicuro che per il *Simposio* il testo dell'Aldina «basiert im wesentlichen auf dem Parisinus 1811 und dem Marcianus 186» ed alle stesse conclusioni giunge per il *Liside* MARTINELLI TEMPESTA 1997, 183: «la collazione del testo del *Liside* porta a concludere che Ald si basa sulla fusione delle caratteristiche testuali di *Par.* 1811 con quelle di *Ven.* 186, senza che si possa dire quale dei due sia stato il manoscritto base per la collazione»; cfr. JOYAL 1998, 48-50 e 2000, 169: «for *Thg.* the ms. which displays greatest affinity with Ald. is *Par.* 1811, but Musurus also drew upon *Ven.* 186». Già POST 1934, 58-9, senza operare una collazione sistematica a tal fine, divinava che per gli spuri il Marciano «will probably be found to be the manuscript from which the Aldine was taken». RIJKSBARON 2007, 52-7, pur diffondendosi sulla difficoltà di un accesso di Aldo al lascito librario bessarioneo, ammette infine che per lo *Ione* «Musurus made also use of one of Bessarion's manuscripts, which can be shown to have been *Ven.* 186», traducendo quanto concluso da VANCAMP 1996, 49-50 per i due *Ippia*: per il testo del *Menone* un contatto è stabilito ancora da VANCAMP 2010, 103-5. Da ora un'agile resoconto FERRERI 2014, 151-7.

¹⁴⁶ Il *siglum S* è introdotto da VANCAMP 1996, 36-9, seguito da DÍAZ DE CERIO-SERRANO 2005, clvii-clviii, da FERRONI 2006, 13; 2009 e ripreso da VANCAMP 2010, 62-3, a sostituire Σ di Schanz, usato ancora da POST 1934, 58 e JONKERS 2016. Il codice è siglato semplicemente *Ven. 189* da MARTINELLI TEMPESTA 1997, 116-9, che propone una datazione al XV sec. poi abbandonata in MARTINELLI TEMPESTA 2003^a, 70. Il manoscritto è fonte sicura di *U* per molti dei dialoghi: certo *Critone* (BERTI 1969, 424-5), *Fedone* (CARLINI 1972, 164-5), *Simposio* (BROCKMANN 1992, 128-133), *Parmenide* e *Fedro* (MORESCHINI 1965, 183), quarta tetralogia (CARLINI 1964, 36-7), *Gorgia* (DÍAZ DE CERIO-SERRANO 2000^b, 94-7), *Menone* (VANCAMP 2010, 63), *Ippia Maggiore* ed *Ippia Minore* (VANCAMP 1996, 45-6), *Timeo* (JONKERS 2017, 291-5); tuttavia la critica ha negato il rapporto con *S* per dialoghi quali il *Teage* (JOYAL 1998, 29-30), il *Carmide* (MURPHY 1990, 323), il *Liside* (MARTINELLI TEMPESTA 1997, 57-66), il *Protagora* (DÍAZ DE CERIO-SERRANO 2005, CLIX), lo *Ione* (FERRONI 2006, 62-8). Per il testo dell'*Erissia* la dipendenza di *U* da *S*, che per il dialogo discende dal ramo di *Par.*, è sostenibile, nonostante si siano mostrate erronee le notizie riportate da POST 1934, 55-8: non solo le omissioni di *S* a 402d5-6 e 403a3-4, peraltro integrate dalla stessa mano in margine, non sono riscontrabili in *U*, come Post riferisce, ma non lo è neppure un'ulteriore omissione di *S*, ben più ampia, e stavolta non integrata sul 189, né segnalata in alcun modo da Post, a 401a6-b1 da πάντων a ὄδε. Queste divergenze si possono spiegare immaginando la collazione di un secondo manoscritto, suggerita peraltro dalla contaminazione evidente in più punti con il ramo di *O*: e.g. 397d3 τό del. *O^{pc}* om. *U Ald*; 398a5 ἄρα del. *O^{pc}* om. *U Ald* – ma la particella è qui problematica e non si può escludere un intervento indipendente di *U*, cfr. comm. *ad loc.*; 398d4 ἔγωγε del. *O^{pc}* om. *U Ald*; 399d2 οὐκ del. *O^{pc}* om. *U Ald*. Fra i candidati plausibili *K* (*Marc. gr.* 188, XIV sec.), appartenuto al Bessarione, ma anche *R* (*Vat. gr.* 1029, XI-XII sec.), probabilmente noto al cardinale (cfr. FERRONI 2006, 67-8). La posizione dell'*Erissia* in *U* non corrisponde inoltre a quella di *S*, dove il dialogo è posto in chiusura, prima delle sole *Definizioni*. All'uso di più modelli nella compilazione di *U* accenna anche FERRONI 2015, 70, n.184.

¹⁴⁷ L'*Erissia* occupa su *U* i ff. 275-278, gli unici vergati dallo scriba *b* di Mioni: cfr. MIONI 1976, 280 e 1981, 297-8.

- 396e12 τυγχάνοι] τυγχάνει *U Ald*
 398e3 σὺ om. *U Ald*
 398e7 σοὶ δοῦναι] δοῦναι σοὶ *U Ald*
 398e12 ἀμυνόμενος] ἀμυνόμενος *U Ald*
 399d6 δύνασθε] δύναισθε *U Ald*
 399e7 τι om. *U Ald*
 401a3 χρήματα] τὰ χρήματα *U^{ac} Ald*
 402a7 ἡμῖν om. *U Ald*
 402b7 ἄλλων τῶν τοιούτων] τῶν ἄλλων τοιούτων *U Ald*
 402c8 ἀχρεῖα ἡμῖν] ἡμῖν ἀχρεῖα *U Ald*
 402e6 πρὸς τὸ σῶμα] πρὸς τὸν βίον *U Ald*
 403b9 ταῦτα om. *U Ald*
 404a2 ἀνάγκη πάντα ταῦτα] ἀνάγκη ταῦτα πάντα *U^{ac} Ald*
 404a6 μέλλοι] μέλλει *U Ald*
 404b6 γίγνοιτο] γένοιτο *U Ald*
 405b6 χρήματα] χρήσιμα *U Ald*
 405c1 ἐάσωμεν] ἐάσομεν *U Ald*
 405c8 ὁποτέραν] ὁποτέρα *U Ald*
 405e5 τυγχάνοι] τυγχάνει *U Ald*

Si osservi che in tre casi l'accordo di *U* e *Ald* avviene in congetture conservate dagli editori moderni contro la tradizione di *A*: αὕτη (392d7), ἀμυνόμενος (398e12), δύναισθε (399d6)¹⁴⁸. Più significativo ancora l'accordo di *Ald* con correzioni di mani successive operanti su *U*, specialmente per quanto riguarda le congetture di *U^β*, ossia del Bessarione (con *U^β* si indicano le correzioni non riconducibili al cardinale, ma da attribuire allo stesso scriba che verga il testo):

- 394e4 πεντελέκων *S U* : πεντελίκων *U^β ¹ ^{sl} Ald*
 396c4 σπουδάχετε *S U* : σπουδάζεται *U^β ^{ai} ^{sl} Ald*
 401a6 σχεδόν τι *S U* : σχεδόν γε *U^β ^{ras} Ald*
 402a2 τοιαύτην *S U* : τὴν αὐτήν *U^β Ald*
 402d6 οἱ ἀντὶ *S U* : οἱ ἂν ἀντὶ *U^β ^{add.} ^{ἂν} ^{sl} Ald*
 402e3 τοῦτο *S U* : τούτῳ *U^β ^φ ^{sl} Ald*

Se i casi non sono molti, basterà notare che σπουδάζεται (396c4) è lezione accolta sia da Burnet che da Souilhé (nonostante σπουδάχετε sia qui sostenibile)¹⁴⁹, così come τὴν αὐτήν (402a2)¹⁵⁰, che offre un testo indiscutibilmente migliore di quello riportato dalla tradizione di *A*. Ma vi è una prova per me definitiva della derivazione diretta di *Ald* da *U*. Verso la fine del dialogo, a 405b1-3, la battuta di Socrate è trasmessa da *A* in questa forma:

¹⁴⁸ Le indicazioni in apparato nelle edizioni moderne sono qui perlomeno fuorvianti: αὕτη a 392d7 in Burnet parrebbe lezione di tutti i manoscritti collazionati tranne *A*, mentre Souilhé (il rigo è qui d9) indica αὐτή come lezione attestata solo da *A* e *O*; in realtà αὕτη non si legge in nessuno dei manoscritti collazionati dagli editori, se non in *R*, visto da Souilhé e siglato *V*, di cui tuttavia in apparato qui non si trova traccia. A 398e12, il Burnet attribuisce ἀμυνόμενος al Bekker, quando in realtà l'editore conservava qui una lezione ereditata dallo Stephanus (e giunta già nell'*Aldina* a partire da *U*); la fonte è omessa dall'editore oxoniense anche per δύναισθε (399d6), che Souilhé dice di leggere in *V* (= *R*), sul quale si trova tuttavia δύνασθε come nell'antigrafo *O*.

¹⁴⁹ Per σπουδάζεται Burnet si fonda tuttavia su *Z*, ormai riconosciuto copia del veneto *K* (cfr. POST 1934, 18-22), ma allora ritenuto fonte primaria sulla scorta di IMMISCH 1903.

¹⁵⁰ Nell'apparato di Burnet l'indicazione generica “*scr. rec.*”, mentre “*edd.*” troviamo in Souilhé.

οὐκ ἂν ἄρα φαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι, ὅσων ἄνευ μὴ οἶόν τε γίνεσθαι¹⁵¹, ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι πρὸς τοῦτο.

Il copista di *U* scrive – in luogo di οἶόν τε γίνεσθαι – οἶόν τε εἶναι (f. 277^v). L'errore è facilmente spiegabile se si osserva che nel microcontesto del passo il verbo εἶναι ricorre altre due volte. Ma il risultato è tale da attirare l'attenzione: οἶόν τε εἶναι in questo contesto non dà senso soddisfacente, a meno di non intenderlo, come γίνεσθαι, retto da un ἔστι sottinteso, creando una formula comunque singolare quale οἶόν τε (ἔστι) εἶναι. Se ne accorge il Bessarione, che probabilmente sulla base del modello o di un altro manoscritto in suo possesso, segna εἶναι con due punti e accanto riporta, per correggere, γίνεσθαι¹⁵². L'intervento segue immediatamente εἶναι, che si trova a fine rigo. Ebbene, nell'*Aldina*, alla pagina 404, troviamo la forma con espansione οἶόν τε εἶναι γίνεσθαι, che rispecchia la situazione reperita sul *folium* del codice marciano. Musuro non comprende il senso dell'intervento, sia che trasponga meccanicamente senza rendersi conto della difficoltà nella costruzione, sia che consideri γίνεσθαι un'integrazione¹⁵³. In ogni caso, il punto di partenza per la forma che sulla pagina dell'*Aldina* si legge è sicuramente il *folium* del manoscritto marciano, il cui testo è recepito dall'edizione per tutte le singolarità che abbiamo già avuto modo di elencare.

Andando poi ad osservare le divergenze di *Ald* dal testo riportato da *U post correctionem*, è facile rendersi conto che non costituiscono mai grande difficoltà, in quanto, trascurando i refusi di stampa¹⁵⁴ ed alcune divergenze ortografiche¹⁵⁵, si tratta di evidenti errori, principalmente omissioni:

395d6-7 ὀπόθεν...τί ἔστι om. *Ald*

397c1 τούς om. *Ald*

397c6 τόν om. *Ald*

397d2 λέγει] λέγοι *Ald*

398a7 γραμματικά] πραγματικά *Ald* (attratto dal vicinissimo πράγματα)

405d6 ὅταν κάμνωμεν om. *Ald*

Oltre a ciò, troviamo tre congetture da ascrivere al Musuro: a 403b7 è ripristinato correttamente τούτοις in luogo di οὔτοι, corrotto già nel capostipite del ramo cui *U* fa capo, il *Parisinus graecus* 1808 (*Par*). Gli altri due interventi modificano il testo di *A* e non sono di grande valore: ὅτῳ δύο τυγχάνει τάλαντα a 393b3 per ὅτῳ ὄν τυγχάνει τάλαντα della tradizione non dà senso migliore nel contesto¹⁵⁶, mentre non sembra necessario sostituire οἴου τε a οἴῳ τε a 404e6 (l'intervento è tuttavia accolto dal Burnet). L'unica divergenza di un qualche peso si rintraccia a 395e3. Qui *Ald* non segue la trasposizione dell'*ordo verborum* operata dal suo modello:

ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι *U*: δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι *A S Ald*

Ma δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι ricompare immediatamente dopo, nella risposta di Erissia a Socrate (395e5): non è da escludere che ci troviamo qui di fronte ad un intervento di normalizzazione da parte del Musuro, che avrebbe inoltre il vantaggio di eliminare lo iato. Al netto di tali piccolezze, si potrà sulla base delle prove illustrate affermare con buona sicurezza che modello

¹⁵¹ Non pesa sul nostro argomento l'opportunità di integrare un τι dopo γίνεσθαι, sostenuta da RICHARDS 1911, 298 e rafforzata dal parallelo a 402b1-2.

¹⁵² La grafia γίνεσθαι in luogo di γίνεσθαι è diffusa su tutto *U*.

¹⁵³ οἶόν τε εἶναι γίνεσθαι potrebbe essere stato considerato un infinito assoluto retto da ἀναγκαῖον, forma comunque poco meno sospetta del semplice οἶόν τε εἶναι.

¹⁵⁴ e.g. 392b7: δουκοῦσι *Ald*.

¹⁵⁵ e.g. 393e9: γ'οῦν *U*: γοῦν *Ald*; 393c2: οὔτως *U*: οὔτω *Ald*; 402b2: γίνεσθαι *U*: γίνεσθαι *Ald*.

¹⁵⁶ Supera la congettura del Musuro quella proposta da CORNFORD 1932, τάλαντον ἐν (α'), poi ripresa e perfezionata da POST 1934, 26; cfr. comm. *ad loc*.

dell'Aldina per l'*Erissia* fu il manoscritto appartenuto al Bessarione ed oggi conservato alla Biblioteca Nazionale Marciana con la segnatura *Marcianus graecus* 186¹⁵⁷.

Dopo l'Aldina, le due edizioni di Basilea, uscite nel 1534 e nel 1556, la prima a cura di Ioannes Oporinus e Simon Grynaeus¹⁵⁸, la seconda a cura di Marcus Hopper (*latine* Hopperius) e Arnout van Eyndhouts (*latine* Arnoldus Arlenius Peraxilus)¹⁵⁹, ambo di scarsa utilità per la *constitutio*. Se la prima è una copia dell'Aldina, la seconda sembra trovare un contatto con almeno due manoscritti della Marciana (*T* e *E*), che però non contengono l'*Erissia*¹⁶⁰. Durante il secolo XVI uscivano ben tre traduzioni degli *Spuria*: quella dell'umanista tedesco Willibald Pirckheimer (Norimberga, 1523)¹⁶¹, e quella dell'emiliano Sebastiano Corradi (Lione, 1543)¹⁶², sono esemplate sull'Aldina, senza un confronto con la tradizione manoscritta¹⁶³; mentre diverso spessore e diversa importanza ha la terza, curata da Johann Haynpol (*latine* Janus Cornarius), stampata nel 1561 ancora a Basilea per i tipi di Hieronymus Froben¹⁶⁴: se anche per Haynpol fondamento della traduzione è l'Aldina, non manca un intervento critico sul testo, di cui il filologo offre resoconto in dieci *Eclogae*, intercalate nella traduzione alle tetralogie trasillee (la

¹⁵⁷ Appare lecito a questo punto avanzare un'ulteriore ipotesi: non soltanto l'*Erissia* è dialogo assente in *Ned H*, ma la stessa situazione accomuna l'intera *appendix*, che Aldo tuttavia stampa, fatta eccezione per l'*Alcione*. È quindi più che probabile che il manoscritto sia servito da fonte per Musuro anche per il resto dei νοθευόμενοι: può portare in questa direzione anche la posizione incipitaria dell'*Assioco* nella *princeps*, che corrisponde all'ordine di *U*, dove tuttavia la sistemazione tetralogica è perturbata, come già avviene nell'antigrafo *S*, e gli spuri sono collocati dopo l'*Alcibiade secondo* ed inframmezzati da *Ippia minore* e *Fedro* (si noti tuttavia che la sistemazione dell'*Assioco* in posizione d'onore è comune anche al ramo del *Vat. gr.* 1031 – *siglum J* – copia di *O*). L'ipotesi è quindi più che verosimile, se pure ancora da verificare tramite una collazione sistematica dei restanti dialoghi spuri sul Marciano.

¹⁵⁸ ΑΠΑΝΤΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΜΕΘ' ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΠΡΟΚΛΟΥ ΕΙΣ ΤΟΝ ΤΙΜΑΙΟΝ, ΚΑΙ ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ, ΘΗΣΑΥΡΟΝ ΤΗΣ ΠΑΛΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕΓΙΣΤΟΥ. *Platonis opera cum commentariis Procli in Timaeum et Politica thesauro veteris Philosophiae maximo*. Cfr. BOTER 1989, 245; MARTINELLI TEMPESTA 1997, 189-91; JONKERS 2017, 366-7.

¹⁵⁹ ΑΠΑΝΤΑ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΡΟΣ ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΤΑΤΑ ΑΡΧΕΤΥΠΑ ΜΕΤΑ ΠΑΣΗΣ ΑΚΡΙΒΕΙΑΣ ΕΠΑΝΟΡΘΩΜΕΝΑ. *Platonis omnia opera ex vetustissimorum exemplarium collatione multo nunc quam antea emendatiora*. Cfr. BOTER 1989, 245-6; MARTINELLI TEMPESTA 1997, 197-200; JONKERS 2017, 368-70.

¹⁶⁰ Cfr. MARTINELLI TEMPESTA 1997, 189-91 e 2014, 39-41 (con bibliografia).

¹⁶¹ *Dialogi Platonis. Axiochus, vel de morte. Eryxias, vel de divitiis. De Iusto. Num virtus doceri possit. Demodocus vel de consultando. Sisyphus, sive de consulendo. Clitophon, seu admonitarius. Definitiones Platonis*, Norimberga 1523 (=38 Hankins). Sulla figura del Pirckheimer, scrittore e filologo classico bavarese amico di Albrecht Dürer, si rinvia alla monografia di HOLZBERG 1981. Si noti l'influenza, nella scelta dei dialoghi da tradurre, della dislocazione del *Clitofonte* iniziata da Aldo.

¹⁶² *Sex dialogi Platonis e Graeco translati*. Lugduni, apud Gryphium, 1543 (=59 Hankins). Per il profilo biografico del Corradi, filologo e grammatico nativo di Arceto (Reggio Emilia), bisogna ancora fare riferimento a PAGLIANI 1905; la traduzione di Corradi, da subito nata in rapporto complementare con la versione ficiniana, entrerà a far parte del cosiddetto *Ficinus auctus* di fine XVI sec. Proprio su una di queste edizioni abbiamo controllato la traduzione: *Divini Platonis opera omnia, Marsilio Ficino interprete. Nova editio, adhibita Graeci codicis collatione a duobus doctissimis viris castigata: cuius collationis ratio ex epistola operi praefixa facile constabit. His accesserunt sex Platonis dialogi, nuper a Sebastiano Conrado translati, neque unquam adhuc in hoc volumen recepti*. Lugdunum, apud Antonium Vincentium, 1557.

¹⁶³ Per l'*Erissia* e.g. 393b2 ὅτω ὄν τυγχάνει τάλαντα] ὅτω δύο τυγχάνει τάλαντα Ald. = *qui argenti talenta duo possidet* Pirckheimer; 402a2 τὴν τοιάυτην] τὴν αὐτὴν U³ Ald. = *eandem* Corradi. Di Pirckheimer sappiamo che possedeva una copia personale dell'edizione di Aldo (cfr. OFFENBACHER 1938, 254). Il Corradi a 392b2 traduce καλόν τι ἀπὸ Σικελίας ἔχεις λέγειν ἡμῖν; (392b2) come «*ecquid novi ex Sicilia affers? An habes pulchri aliquid?*», il che è curiosamente affine a una congettura introdotta dalla seconda edizione basileense, che modifica καλόν in καινόν: ma la dipendenza è impossibile per ragioni cronologiche (l'edizione dell'Hopper uscirà tre anni dopo) e la presenza di *pulchri* mostra che Corradi leggeva καλόν. Si tratta perciò di un'intuizione indipendente: cfr. comm *ad loc.*

¹⁶⁴ *Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini opera, quae ad nos exstant omnia, per Ianum Cornarium medicum physicum latina lingua conscripta. Eiusdem Iani Cornarii eclogae decem, breviter et sententiarum et genuinae verborum lectionis, locos selectos complectentes. Additis Marsilii Ficini argumentis et commentariis in singulos dialogos: cum indice rerum memorabilium elaboratissimo*, Basileae M D LXI (=109 Hankins). Cfr. BOTER 1989, 246-7; MARTINELLI TEMPESTA 1997, 200-4 e 2014, 41; JONKERS 2017, 370-73.

decima riguarda gli spuri e Timeo Locrio); per alcuni dialoghi le scelte del Cornarius si fondano sulla collazione con un manoscritto Lobcoviciano perduto¹⁶⁵, ma per l'*Erissia* il manoscritto non è mai menzionato. Solitario segno di collazione potrebbe essere l'integrazione della risposta di Crizia a 405d6-7 (ὅταν κάμνωμεν), omessa nell'Aldina ma presente in tutta la tradizione; ma l'aggiunta di una risposta οὐδέν alla domanda di Socrate a 405e10-406a1 non trova riscontro in *A* (e non appare particolarmente felice), tanto che forte è la tentazione di attribuire ambo le integrazioni alla *divinatio* del Cornarius. Per il resto, le congetture proposte per il testo dell'*Erissia*, pur esigue in numero, sono di qualche interesse: almeno una di esse va accettata (πρώην per παρῆν a 399a8), mentre valore diagnostico ha la proposta γράφειν per βλέπειν a 401a2. Le *Eclogae* troveranno rinnovata fortuna nel XVIII sec., riedite per le cure di Fischer, che ne farà uso per le proprie edizioni di testi platonici e pseudoplatonici¹⁶⁶.

L'edizione che diverrà canonica del *corpus*, pubblicata nel 1578 a Ginevra da Henri Estienne (*latine* Henricus Stephanus) con la traduzione di Jean De Serres (*latine* Johannes Serranus)¹⁶⁷, ha l'*Erissia* nel terzo tomo, appunto alle pagine 392-406. Fondamento dell'edizione ginevrina è ancora il testo aldino, cui vengono apportate alcune modifiche, quasi esclusivamente *ope ingenii*. Oltre alla numerazione canonica delle pagine ed alla sistemazione di ortografia ed interpunzione secondo canoni ancora oggi adottati nelle edizioni di Platone, dobbiamo allo Stephanus infatti una manciata di congetture, nessuna delle quali peraltro riportata nelle *Annotationes* alla fine del tomo. Di esse soltanto una si rivela utile ai fini della *constitutio* (a 393b5 ἔτι per l'insensato ἐπὶ di *A*). La versione latina di De Serres peraltro in più punti si distacca dal testo fissato dallo Stephanus, proponendo un'interpretazione spesso piuttosto libera, in particolare nei luoghi più difficili¹⁶⁸: in alcuni casi le proposte del traduttore sono state mutate in congetture nelle edizioni successive. È il caso di 398c7, dove l'insensato ἦ dei codici è tradotto dal De Serres «*sì*», supponendo la corruzione di un originario εἰ, intervento che sarà applicato dal Le Clerc (1711) e ormai soppiantato dall'ottimo ἦν del Boeckh. In generale anche l'apporto del De Serres non è di grande rilevanza per la *constitutio* e l'interesse della traduzione è ormai eminentemente storico.

Edizioni successive

Per completezza si vuole offrire un conciso quadro delle successive edizioni del dialogo, dal XVIII sec. fino al Souilhé (1930). Non sono peraltro moltissime: l'*Erissia* è pubblicato dalla maggior parte degli editori degli *opera omnia* di Platone, ma da pochi altri. Gioca un ruolo fondamentale nella fortuna editoriale del dialogo durante i secoli XVIII e XIX l'attribuzione – già all'epoca rintracciata nella *Suda* – a Eschine di Sfetto¹⁶⁹. L'etichetta, a partire dal Le Clerc, rimane in auge per tutto il secolo, fino almeno al 1783, allo studio di Christoph Meiners¹⁷⁰ e coinvolge, oltre l'*Erissia*, l'*Assioco* e il *De virtute*.

Le edizioni di Eschine socratico ed il “Simone” del Boeckh

¹⁶⁵ Sul problema si vedano BOTER 1988 e MARTINELLI TEMPESTA 1997, 200-2.

¹⁶⁶ *Iani Cornarii eclogae in dialogos Platonis omnes nunc primum separatim editae cura Ioh. Frider. Fischeri. Accesserunt praefationes Aldi Manutii, Simonis Grynaei, Marcique Hopperi editioni dialogorum Platonis Venetae et Basileensis utriusque premissae*, Lipsiae, 1771.

¹⁶⁷ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. *Platonis opera quae exstant omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata: quibus & methodus & doctrinae summa breviter & perspicue indicatur. Eiusdem annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. 1578. Excubebat Henr. Stephanus cum privilegio Caes. Maiest.* Sulla derivazione dell'edizione Stephanus dall'Aldina, cfr. MARTINELLI TEMPESTA 2014, 41-2.

¹⁶⁸ La traduzione latina, acquistata da Estienne prima del lavoro critico sul testo greco, non fu modificata; sul travagliato rapporto tra l'editore e De Serres cfr. REVERDIN 1956.

¹⁶⁹ Cfr. *supra* pp. 22-3.

¹⁷⁰ MEINERS 1783; poi ristampato in FISCHER 1786³, XXXIII-L.

Nel corso del 1700 sono ben tre le edizioni di ‘Eschine socratico’ a vedere la luce, in rapporto tra loro, la seconda e la terza concepite ciascuna come superamento della precedente. La prima, datata 1711, compare ad Amsterdam ad opera dello svizzero Jean Le Clerc (*latine* Iohannes Clericus)¹⁷¹. L’edizione comprende la *Vita* di Diogene Laerzio, seguita da una selezione di testimonianze antiche su Eschine, i tre dialoghi pseudoplatonici e il frammento dell’*Aspasia* riportato da Cicerone (*Inv.* 31, 51-53 = fr. 31 Dittmar = *SSR* VI A 70): tutti i testi greci sono accompagnati da traduzione latina. Per gli spuri platonici l’erudito si affida all’edizione dello Stephanus, ma gli interventi di *emendatio* sono numerosi: per l’*Erissia* è costantemente sotto gli occhi del filologo svizzero la traduzione del De Serres, dalla quale sono tratti vari spunti per modificare il testo greco, ma anche la versione del Corradi è usata e citata nelle note. Le congetture migliori hanno al massimo valore diagnostico: così è οἱ per οὗτοι a 399e10 (superata da οὖν οἱ dell’Horreus), γράφειν *vel* βλέπειν per βλάπτειν a 401a2 (γράφειν è invero già ipotesi del Cornarius, non menzionato dall’editore: fonte è ancora qui il De Serres con il suo *scriptio* che dal Cornarius apparentemente deriva). Unico intervento accolto da Burnet e poi da Souilhé è a 400c6, dove il Clericus trae spunto dall’*eadem* di Corradi e congettura τὰ αὐτὰ in luogo di τὰ τοιαῦτα. Anche in questo caso la correzione è opinabile e rinviato al commento *ad locum*. Convince invece la soluzione adottata a 404c1-2 per la divisione delle battute.

L’edizione del Clericus ebbe il merito di riportare l’attenzione degli studiosi sui tre dialoghi dell’*appendix* e di stimolare l’attività ecdotica sul testo dello pseudo-Platone, ormai (pseudo-) Eschine; le sue pagine peraltro offrivano il primo frutto di un nuovo parziale confronto con i manoscritti, in un elenco allegato di varianti reperite da Anton Maria Salvini in un non precisato *codex Bibliothecae Laurentianae Mediceae*¹⁷². Di queste *variae lectiones* il Le Clerc non faceva però direttamente uso. Il primo a sfruttarle, pochi anni più tardi, è l’olandese Petrus Horreus, curatore nel 1718 di una seconda edizione di Eschine¹⁷³, che ancora accosta ai frammenti del socratico i tre dialoghi del *corpus* di Platone. L’approccio dell’Horreus è molto più conservatore e la maggior parte delle note si limita ad una critica delle congetture proposte da Le Clerc; dal suo sacco l’olandese trae ben poca farina: lo sfortunato tentativo di παλαίειν *vel* πλάπτειν in luogo di βλάπτειν a 401a2 e il non necessario τούτους per τούτοις a 406a13 sono di poca utilità; soltanto un intervento merita di essere considerato per la *constitutio* ed è il già menzionato οὖν οἱ in luogo di οὗτοι a 399e10, per il quale l’Horreus era stato già messo sulla strada da οἱ di Le Clerc.

Molto più interessante è l’edizione di Johann Friederich Fischer, ripensata e ripubblicata tre volte, rispettivamente nel 1753, 1766 e 1786¹⁷⁴: il lavoro del Fischer, oltre a rimettere mano

¹⁷¹ *Aeschinis Socratici dialogi tres graece et latine, ad quos accessit quarti latinum fragmentum. Vertit et notis illustravit Joannes Clericus; cuius et ad calcem additae sunt Silvae Philologicae, cum omnium Indicibus necessariis. Amstelodami, apud Petrum de Coup Bibliopolam M DCC XI*, d’ora in poi CLERICUS 1711. Per il progetto dell’edizione e il suo posto nell’opera filologica del Le Clerc si consulti ora PENTASSUGLIO 2015. In generale sulla figura e l’opera di Le Clerc resta importante la monografia di BARNES 1938.

¹⁷² CLERICUS 1711, 38-40; sul carteggio tra Le Clerc e Salvini cfr. PENTASSUGLIO 2015, 312-4. Il manoscritto è ora identificato nel *Laur. Conv. Soppr.* 78 (XIV sec., *siglum g*) da TAKI 2014, 40, figlio di *J*, a sua volta figlio di *O* (cfr. POST 1934, 59). Su Salvini si veda il profilo tracciato da PAOLI 2005, ma in particolare sul lavoro di studioso di Platone restano utili le pur poche pagine di CORDARO 1906, 126-30.

¹⁷³ ΑΙΣΧΙΝΟΥ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΤΡΕΙΣ. *Aeschinis Socratici dialogi tres. De novo recensuit, vertit et animadversionibus suis auxit Petrus Horreus G. F. Accedunt ad calcem Fragmenta & Indices copiosi. Leovardiae. Excudit Franciscus Halma, ordinum Frisiae typographus, 1718.*

¹⁷⁴ *Aeschinis Socratici Dialogi tres graece cum varietate lectionis et indice verborum graeco in usum scholarum denuo editi cura Ioh. Frider. Fischeri. Lipsiae: in officina Crulliana, 1753; Aeschinis Socratici dialogi tres. Iterum edidit, recensuit, animadversionibus illustravit indicemque verborum adiecit Ioh. Frider. Fischerius. Lipsiae, sumtu Ioh. Godofredi Mulleri a.C. 1766; Aeschinis Socratici dialogi tres. Tertium edidit ad fidem codd. mss. Vindobb. Medic. Aug. e libb. edit. Platonis, Stobaeique veterum denuo recensuit, emendavit, expicavit indicemque verborum graecorum copiosissimum adiecit Ioh. Frider. Fischerius, Lipsiae, sumtu Ioh. Godofredi Mulleri a.C. 1786* (d’ora in poi quest’ultima sarà citata come FISCHER 1786³).

alla numerazione dei frammenti eschinei, faceva tesoro per i dialoghi pseudoplatonici della collazione di tre nuovi manoscritti: due ‘vindobonensi’ e un ‘augustano’ di identificazione non agevole¹⁷⁵, ma soprattutto mostrava un acume critico superiore a quello di ambo i suoi predecessori. Se l’approccio rimane alquanto interventista e fiorisce più di prima una tendenza normalizzatrice nel ritocco di tempi e modi verbali, il nuovo confronto serrato con la tradizione diretta e, per la prima volta, con gli *excerpta* dello Stobeo, rendeva l’edizione del Fischer un notevole passo in avanti. Non erano inoltre da poco alcune congetture: l’editore fu il primo a rendersi conto che Ἐρασίστρατος dei codici a 394a5 è senza dubbio corruttela per Ἐρυξίας (la correzione non sarà recepita dagli editori di Platone fino al Burnet).

Sul Fischer si fondò il lavoro di August Boeckh, che ripubblicava l’*Erissia* nel 1810, rifiutando l’attribuzione ad Eschine: il dialogo è pubblicato insieme all’*Assioco*, ambedue privi di attribuzione, come appendice alla raccolta di quattro altri spuri del *corpus* (*Minosse, Ipparco, De iusto, De virtute*) assegnati alla figura oscura di Simone, il ciabattino discepolo di Socrate di cui parla Diogene Laerzio (II 122-123 = *SSR* VI B 87)¹⁷⁶. È su questi quattro dialoghi che il Boeckh si concentra, offrendo numerose note critiche ancora utili: nell’*Erissia* sono meno fitti, meno interessanti gli interventi, ma alcuni di essi meritano di essere considerati per la *constitutio*, ad esempio ἦ in luogo di ἦ a 404e6, γε in luogo di τε a 400a2. Sull’edizione di Boeckh si fondava la traduzione dei tre dialoghi e della *Cebetis tabula* a cura di Karl Pfaff, uscita nel 1827 a Stuttgart, in cui tornava l’attribuzione a Eschine¹⁷⁷, mentre sul Fischer si esercitava l’accademico triestino Demetrio Livaditi, le cui traduzioni italiane, infarcite di imprecisioni, furono presto dimenticate¹⁷⁸.

Le edizioni di Platone

Non è questa la sede per tracciare un quadro con pretese di completezza sulla storia delle edizioni di Platone dal Bekker ai giorni nostri. Si sente tuttavia il bisogno di alcune considerazioni generali e di un’enumerazione almeno parziale, con il fine di collocare in sequenza diacronica l’apporto dei vari editori e le congetture riportate in apparato o discusse nel commento.

La *vulgata* dello Stephanus, che derivava dall’Aldina, rimase fondamento del testo di Platone fino ai primi decenni del secolo XIX. Ma il 1800 è il secolo di Immanuel Bekker e della sua edizione, destinata ad risvegliare il lavoro critico sul testo del *corpus*: fra il 1816 e il 1818 escono a Berlino i nove volumi del suo Platone¹⁷⁹, seguiti a breve distanza da due ricchi tomi di *Commentaria critica* che comprendono un’edizione completa degli scolii¹⁸⁰. L’*Erissia* è incluso nel terzo volume della terza parte dell’edizione, in chiusura, prima delle *Definizioni*. Il testo di Bekker, il primo che cerca un nuovo e sistematico confronto con la tradizione manoscritta, frutto di numerosi viaggi tra le biblioteche europee, ha come grande merito la scoperta di *A* e *O*. Le collazioni del Bekker per *O* (siglato Ω) sono poi rimaste fondamentali fino al Burnet, vista la scomparsa del codice vaticano. Ma l’influenza dell’edizione Stephanus è ancora forte, come si vede per esempio a 393b3, dove tutti i sette manoscritti collazionati riportano ὅτω δὲ τυγχάνει τάλαντα, ma l’editore preferisce stampare ὅτω δύο τυγχάνει τάλαντα

¹⁷⁵ TAKI 2014, 40, pensa per i vindobonensi al *Vind. phil. Gr.* 21 (Y) e al *Vind. phil. gr.* 109 (V), per l’augustano al *Mon. gr.* 408 (datato 1490).

¹⁷⁶ *Simonis Socratici ut videtur, dialogi quatuor, de lege, de lucris cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Graeca recensuit et praefationem criticam praemisit Augustus Boeckh. Accedit varietas lectionis stephaniana. - Heidelbergae : sumptibus Mohrii et Zimmeri, academia librorum, 1810*, d’ora in poi BOECKH 1810.

¹⁷⁷ PFAFF 1827.

¹⁷⁸ LIVADITI 1879; per un giudizio critico si veda la recensione di RAMORINO 1880. Per la figura storica del Livaditi, intellettuale e giornalista triestino, cfr. COLLOTTI 1955, 148-9.

¹⁷⁹ *Platonis dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Berlin, 1816-1818 (9 voll.).

¹⁸⁰ BEKKER 1823.

trovato sullo Stephanus, congettura già del Musuro sull'Aldina. Non di grande utilità sono gli interventi sul testo dell'*Erissia*, eccezione l'ottimo $\delta\omicron\kappa\omicron\iota$ per $\delta\omicron\kappa\eta$ a 398c5, per il quale il critico era preceduto nientemeno che dal Bessarione, *supra lineam* in *U* (correzione non recepita dall'Aldina).

L'*Erissia* non fu poi incluso nell'edizione dello Stallbaum (1827-60)¹⁸¹ e di poca utilità per la *constitutio* appare anche l'edizione di Friedrich Ast (1819-32)¹⁸²: le poche congetture nelle pagine dell'*Erissia*, nel nono tomo, non sono di grande interesse. Piccoli ma talora brillanti apporti si trovano invece nell'edizione curata da Baiter, Orelli e Winckelmann poco prima della metà del secolo¹⁸³: da qui proviene il $\delta\iota\alpha\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\iota\tau\omicron$ per $\lambda\acute{\iota}\alpha\nu \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\iota\tau\omicron$ (393e3) che Burnet assegna erroneamente allo Schneider, da qui proviene poi l'ottimo $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ per $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ (399c1), che con ritocco economicissimo offre un testo decisamente migliore.

L'*Erissia* è poi stampato nel sesto tomo dell'edizione teubneriana a cura di Carl Friedrich Hermann (1851-3)¹⁸⁴, corredato di una serie di note critiche, tra cui la buona proposta di espunzione di η a 404c8. Nel 1854, una traduzione dell'*Erissia*, fondata sul testo del Boeckh, usciva nel sesto tomo dei *Works of Plato* a cura di George Burges¹⁸⁵: non sarebbe neppure elencata qui se l'interesse del Burges non si fosse spinto ben oltre i propri doveri di traduttore, proponendo in nota modifiche arbitrarie ed avventatissime al testo. Molte delle congetture avanzate non sono di alcun valore ed offrono soltanto prova di impudenza; per queste non vi è bisogno di indugio nel commento, tanto meno di segnalazione in apparato. Altre tuttavia hanno un valore diagnostico, come l'integrazione a 399b1, alquanto sfortunata nei risultati ma mossa dalla percezione corretta di un problema assai grave nel testo.

Come noto, l'edizione di Martin Schanz, tappa importante nella storia degli studi per la nuova revisione dell'intera tradizione manoscritta, rimase incompleta¹⁸⁶; ma pubblicata con criteri vicini a quelli schanziani fu la ancora oggi canonica edizione critica oxoniense di John Burnet, uscita per la prima volta fra 1900 e 1907¹⁸⁷. Per l'*Erissia*, stampato prima dell'*Assioco* alla fine del quinto ed ultimo tomo, l'editore inglese si serviva di tutti i manoscritti per cui la critica aveva avanzato proposte di indipendenza: così, oltre ad *A*, figurano nell'apparato il vaticano *O* (ancora a partire dalle collazioni del Bekker), nonché il fiorentino *L* ed il parigino *Z*; al di là della scorretta ricostruzione che ne sta alla base, l'edizione del Burnet costituisce per il testo del dialogo un progresso notevole, in quanto fa da bacino collettore del lavoro degli editori settecenteschi di 'Eschine', trascurati fino ad allora dalle edizioni dell'*Erissia* all'interno del *corpus* platonico, e raccoglie dal Fischer l'esigenza di un serrato confronto con le sezioni riportate dello Stobeo, pur nei limiti che la critica riconosce nell'uso di Burnet della tradizione indiretta, in particolare l'assenza di segnalazione della delimitazione dei passi.

Sono pochi i progressi portati dall'edizione di Joseph Souilhé, uscita per la Collection des Universités de France (CUF) nel 1930, soli quattro anni prima dello studio di Post: se vengono infine operate nuove collazioni di *A* e *O*, se la delimitazione dei passi riportati dallo Stobeo è

¹⁸¹ *Platonis opera omnia. Recognovit prolegomenis et commentationibus illustravit Godofredus Stallbaum*, Leipzig, 1827-60 (10 voll.).

¹⁸² *Platonis quae exstant opera. Accedunt Platonis quae feruntur scripta. Ad optimorum librorum fidem recognovit et in linguam Latinam convertit, annotationibus explanavit indicesque rerum ac verborum accuratissimo adiecit Fridericus Astius*, Leipzig, 1819-32 (11 voll.).

¹⁸³ *Platonis opera quae feruntur omnia. Recognoverunt Ioannes Baitierus, Ioannes Caspar Orellius, Augustus Guilielmus Winckelmann. Accedunt integra varietas lectionis Stephanianae, Bekkerianae, Stallbaumianae, scholia emendatiora et auctiora, Timaei lexicon ad codicem Sangermanensem denuo recognotum, glossae Platonicae ex lexicographis Graecis excerptae, nominum index in Platonem et scholia*, Stuttgart, 1839-42 (2 voll.).

¹⁸⁴ *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex ricognitione Caroli Friderici Hermanni*, Leipzig, 1851-3 (6 voll.).

¹⁸⁵ BURGES 1854. Per molti degli altri dialoghi, come si legge già dal frontespizio, Burges si fonda sul testo di Stallbaum.

¹⁸⁶ *Platonis opera quae feruntur omnia ad codices denuo collatos edidit Martinus Schanz*, Leipzig, 1875-87 (12 voll.).

¹⁸⁷ *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxford, 1901-7.

ora più chiara, se poi per il testo del *Florilegium* l'editore Budé può fare tesoro della revisione di Hense, le scelte non di rado ricalcano quelle del Burnet e l'aggiunta del vaticano *R* (siglato *V*), copia di *O*, non è di alcun valore, tanto più che il codice appare collazionato in maniera non sistematica; in più, nell'apparato, appesantito da un minuzioso resoconto di *Z* ed *L* anche in palesi corrottele, si celano refusi e imprecisioni che ne minano l'affidabilità generale. Non sorprende che l'edizione canonica sia rimasta quella oxoniense.

Terminata questa panoramica, è il momento di dire qualche parola sull'edizione presente.

Criteri della presente edizione

Fonti

I risultati dell'indagine condotta sui manoscritti, come abbiamo mostrato nella sezione apposita, confermano nelle sue linee generali la solidità il quadro tracciato da Post, che vede il parigino *A* come unico testimone per il testo dell'*Erissia* (se pur forse non per l'*appendix* intera¹⁸⁸); il testo dell'*Erissia* di necessità sarà dunque, principalmente, il testo di *A*.

La nuova collazione del testimone ha potuto portare alla luce un numero non irrilevante di errori nella ricognizione di Burnet e Souilhé¹⁸⁹. Le nuove ipotesi qui sviluppate sulle mani dei correttori consentono un minimo ulteriore progresso, sia pure spesso non significativo per la *constitutio*¹⁹⁰. Il nuovo confronto con la tradizione indiretta dello Stobeeo porta a sua volta un contributo di qualche interesse. Su queste basi si è quindi intervenuti attingendo criticamente al patrimonio delle congetture presenti nelle edizioni e nei manoscritti più recenti. Solo dove necessario si è tentato un intervento nuovo.

Ortografia ed accentazione

La situazione tradizionale dell'*Erissia*, che possiamo ormai definire ipoteticamente di archetipo conservato, suggerisce un particolare taglio anche per quanto riguarda le questioni ortografiche minute: in linea generale si è deciso infatti di mantenere l'ortografia riscontrata sulle carte del manoscritto. Perciò si è mantenuto il *v* efelcistico dove presente, i due ξυν- (398b2, ξυνέφη; 403a3 ξυμβαίνει) non sono stati normalizzati, si è prediletta la grafia γ' οὐν a γοῦν (393e8, 396b7, 401e8)¹⁹¹, si sono mantenuti i due οὔτως davanti a consonante (393c2, 401b4)¹⁹² e si è scelto di riportare la forma –εἰ in luogo di –ἦ per la desinenza della seconda persona singolare del presente indicativo medio, senza applicare gli interventi di normalizzazione di *A*⁴, dal momento che il manoscritto riporta –εἰ in tutti i luoghi¹⁹³. In alcuni casi, si è preferito tuttavia adottare l'uso degli editori moderni: scriviamo quindi καθ' ὅσον invece di καθόσον presente

¹⁸⁸ Problemi differenti hanno la tradizione dell'*Alcione*, tramandato anche nel *corpus Lucianeum*, e l'*Assioco*, per cui forse è da tracciare un quadro diverso: cfr. POST 61-4 e MENCHELLI 2015, 77-84.

¹⁸⁹ e.g. a 395b2 Burnet e Souilhé segnalano ὅσπερ come correzione di *a* (per noi *A*⁵) su un originario ὅπερ, ma l'intervento è solo sulla divisione di parola a fine rigo: modifica un ὅ || σπερ in ὅσ || περ, idiosincrasia tipica di *A*⁵; a 401a2 né *A* né *O* hanno l'articolo τὰ di fronte a χρήματα, che Burnet indica come espunto dal Boeckh. Errori si possono rintracciare anche nella collazione di *O* (per cui Burnet si affida alla ricognizione del Bekker).

¹⁹⁰ Di questa opinione sembrano ad esempio i nuovi editori iberici del *Timeo*, che offrendo indicazioni minuziose sulla posizione dei vari interventi rispetto al rigo, non si preoccupano di distinguere le mani indicate nello studio di Jonkers, cui pure rimandano (DÍAZ DE CERIO/SERRANO 2012, 3-6).

¹⁹¹ Sull'oscillazione si veda RIJKSBARON 2007, 129-30.

¹⁹² Gli editori dall'Aldina in poi scrivono οὔτω in ambo i passi. Ma nelle edizioni successive il trattamento di οὔτως non è sempre coerente: in Burnet poi la normalizzazione di fronte a consonante non appare sistematica (cfr. e.g. *Euthph.* 6b4: οὔτως γεγόνεναί, *Grg.* 522c5: οὔτως διακείμενος; con cambio di battuta, come a *Erx.* 393c2, οὔτως a *Phd.* 75b3-4: οὔτως, –πρὸ τοῦ...).

¹⁹³ Non avremmo comunque normalizzato casi in cui *A* riportasse –ἦ. Sistematicamente correggono in –εἰ JOYAL 2000 e RIJKSBARON 2007 (cfr. pp. 58-60), ma per la quinta e la settima tetralogia è diversa la tradizione, e diversi i problemi: inevitabile una scelta che riconduca ad unità il diverso comportamento dei manoscritti primari.

sul codice (396a7, e2, 399e1), *παραχρῆμα* in luogo di *παρὰ χρῆμα*, correzione già operata da *A*⁵ (394c6, 398e9, 401c7), *ὅταν* in luogo di *ὅτ' ἄν* (398a7, d2, 405d1, 6, 7, e4), *ἐπειδάν* in luogo di *ἐπειδ' ἄν* (396c1); per *ὑέσιν* (396b7) e il duale *συγγενεῖ* (396d2) si rinvia al commento. Lo *ι* dei dittonghi lunghi è stato sempre sottoscritto.

Problemi più complessi ha posto l'accentazione, per cui troviamo su *A* un intervento di tre mani diverse, con diverse idiosincrasie: anche qui si è preferito seguire il modello del copista, che solitamente evita di segnare accento sulle particelle e sui pronomi enclitici (*τι, τε, ecc*), secondo la prassi che poi hanno ereditato gli editori moderni; accenti su *τι* e su *τε* sono apposti in maniera non sistematica dalle mani successive, con il tratto leggero di *A*⁴ (e.g. 404e4) o rossiccio di *A*⁵ (e.g. 395b1)¹⁹⁴. Le modifiche portate da queste mani (e.g. *τότε* mutato in *τοτέ* due volte a 404b4-5) non sono state prese in considerazione, con rare eccezioni dovute a mancanze o incoerenze della prima mano: il caso più frequente è l'accento acuto su *οἶός τ'*, che talora *A* appone, talora lascia al più puntiglioso *A*⁴.

Non diversa la situazione sulle carte del codice per quanto riguarda la terza persona singolare del presente indicativo del verbo *εἶναι*: l'accento ossitono sulla forma enclitica è spesso di mano posteriore (*A*⁴) e vi sono casi di correzione da *ἔστιν* a *ἐστίν*, sempre operata da *A*⁴ (401a4, b1, 404d4, 405d4). La norma che abbiamo seguito è di rispettare l'accentazione di *A*, integrando gli accenti ossitoni di *A*⁴ quando necessari a causa di mancanza di un accento d'appoggio nella parola precedente, ma non accogliendo la correzione delle forme parossitone; questo ha portato a seguire l'uso del manoscritto anche in passi in cui si ponga contro la legge di Erodiano: ciò avviene tuttavia in soli tre casi (404d4, e1, 405d4)¹⁹⁵.

Interpunzione

L'interpunzione dei codici bizantini non è ancora stata studiata a fondo e trova comunque tratti di arbitrarietà che sfidano la comprensione dei critici moderni¹⁹⁶. In *A* la situazione è complicata dal fatto che tutti i correttori intervengono variamente sulla punteggiatura¹⁹⁷. L'esigenza di chiarezza ha proposto come ragionevole un atteggiamento diverso per l'interpunzione del testo, che segue quindi l'impostazione dell'edizione Stephanus, ripetuta con poche modifiche dagli editori seguenti fino al Burnet. Gli interventi, isolati, riguardano l'interpretazione di alcune frasi affermative ed interrogative dirette e il trattamento dell'interrogativa con *τὶ δέ*, su cui si è soffermato di recente Rijksbaron¹⁹⁸. Si è ritenuto più elegante indicare il cambio di interlocutore in *διήγησις* con virgolette caporali « ... », evitando l'ingombrante segno scelto dal Burnet a indicare *dicolon* e *paragraphos* { – }. Nel caso di *διήγησις* doppia, ovvero nell'episodio di Prodicò, gli interventi di *μίμησις* di secondo livello sono segnalati con le virgolette alte “ ... ”. I pochi problemi di divisione di battuta sono segnalati e discussi nel commento.

Apparato

¹⁹⁴ Simili interventi sono probabilmente influenzati dall'uso bizantino che per l'accentazione delle enclitiche mostra una tendenza che la critica ha tentato di codificare: cfr. NORET 1987 e 1998 (per il caso specifico di *τε*).

¹⁹⁵ Per la regola codificata dai grammatici antichi cfr. KAHN 2003², 420-34; in generale sull'accentazione dei manoscritti bizantini nella continuità e discontinuità rispetto alla prassi antica si veda MAZZUCCHI 1979.

¹⁹⁶ Restano mirate le osservazioni di NORET 1995, 69-79, che evidenzia peraltro come la punteggiatura delle edizioni moderne sia sempre condizionata dalla lingua madre del singolo editore. Ma la conservazione dell'interpunzione trovata sui manoscritti, più che legittima per i testi cristiani e bizantini, vicini all'epoca del copista, per i testi antichi spesso non appare meno forzosa dell'intervento normalizzatore dei moderni; per un bilancio cfr. RIJKSBARON 2007, 68-71, il quale, pur criticando l'interpunzione dell'edizione Stephanus, finisce per adottarla come punto di partenza. Per i diacritici in *A* e dei manoscritti della collezione filosofica, cfr. PERRIA 1991^b.

¹⁹⁷ Cfr. *supra* p. 203 n. 22.

¹⁹⁸ RIJKSBARON 2007, 243-57.

Sull'apparato, qualche parola in più. La situazione del testo come ricostruita nelle pagine precedenti consentirebbe un apparato minimale, che si limitasse a registrare le deviazioni dal testo di *A*, per il conforto della tradizione indiretta o la luce di qualche congettura. Ma da tempo la critica tende, per le opere della nona tetralogia, a offrire anche un resoconto quanto più completo dei correttori di *A* nonché del vaticano *O*. Un editore degli *spuria* oggi è tenuto di questa prassi a prendere atto.

Nel nostro apparato abbiamo voluto registrare tutte le innovazioni significative portate da *O*, *O^c*, *O³* e della mano che abbiamo chiamato *O⁵*, così come le lezioni di *Par* e le sue correzioni, anche quando non c'è motivo di accoglierle nel testo; la scelta, che può portare ad una certa ridondanza, è finalizzata ad offrire la serie più completa possibile di dati significativi per verificare la fondatezza dell'ipotesi di lavoro su cui l'edizione si fonda, ossia la derivazione di *O* e *Par*, indipendentemente, dal parigino *A*. I *sigla* dei due manoscritti compaiono insieme quando si trovano in opposizione fra di loro, spesso in rapporto ad *A* e ai suoi correttori, o quando si vuole offrire un'informazione relativa alle due famiglie (ad esempio segnalare la presenza di una stessa innovazione in entrambe) e vanno sempre decodificati alla luce della *praefatio*; quando il solo *siglum A* compaia in contrapposizione a congetture moderne, si deve intendere quale rappresentante l'intera tradizione. Codici più recenti da cui sono state estratte congetture di valore sono altrettanto indicati con il solo *siglum*; in rari casi, innovazioni dei manoscritti recenti *non* accettate a testo sono segnalate in apparato in quanto fondamento della scelta operata dagli editori precedenti, se pure la cagione del fenomeno è da cercare in una non adeguata comprensione dei rapporti fra i testimoni (è il caso delle varianti che Burnet sceglie da *L* e da *Z*).

Per quanto riguarda le congetture moderne, abbiamo indicato in apparato soltanto quelle che possono essere di qualche interesse per luoghi problematici del testo ed in generale avere valore se almeno diagnostico; numerose altre congetture sono state discusse nel commento, con l'intenzione di non svalutare il lavoro di nessun editore, fatta eccezione per le spericolate modifiche del Burges.

In conclusione, la particolare situazione tradizionale può permettere all'editore accorto di fornire un ricco tesoro di dati, senza appesantire eccessivamente la lettura dell'apparato: viva è la speranza di essere riusciti a trovare un buon equilibrio.

[ΠΛΑΤΩΝ] ΕΡΥΞΙΑΣ
[Η ΕΡΑΣΙΣΤΡΑΤΟΣ]

- 392 a ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου, ἐγὼ τε καὶ Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς· εἶτα προσηλθέτην ἡμῖν Κριτίας τε καὶ Ἐρασίστρατος, ὁ Φαίακος τοῦ Ἐρασιστράτου ἀδελφιδοῦς. ἐτύγχανεν δὲ τότε νεωστὶ παρὼν ἀπὸ
- 5 Σικελίας καὶ τῶν τόπων τούτων ὁ Ἐρασίστρατος· προσελθὼν δ' ἔφη «χαῖρε, ὦ Σώκρατες». «καὶ σύ γε» ἦν δ' ἐγώ. «τί γάρ; καλὸν τι ἀπὸ Σικελίας ἔχεις λέγειν ἡμῖν;» «καὶ πάνυ, ἀλλὰ βούλεσθ'», ἔφη, «πρῶτον καθιζώμεθα; κέκμηκα γὰρ χθὲς βαδίσας Μεγαρόθεν». «πάνυ γ', εἰ δοκεῖ». «τί οὖν», ἔφη,
- 5 «βούλεσθε πρῶτον ἀκούειν τῶν ἐκεῖ; πότερον περὶ αὐτῶν ἐκείνων, ὅτι πράττουσιν, ἢ ὅπως πρὸς τὴν πόλιν ἔχουσιν τὴν ἡμετέραν; ἐκείνοι γὰρ ἐμοὶ δοκοῦσιν πεπονθέναι πρὸς ἡμᾶς οἷόνπερ οἱ σφῆκες. καὶ γὰρ τούτους ἐάν τις κατὰ σμικρὸν ἐρεθίζων ὀργίσῃ, ἅμαχοι γίνονται, ἕως τις αὐτοὺς ἐπιθέμενος πανοικὶ ἐξέλη· οὕτως οὖν καὶ οἱ Συρακόσιοι, εἰ μὴ τις ἔργον ποιησάμενος σφόδρα μεγάλῳ στόλῳ ἤξει ἐκείσε, οὐκ ἔστιν ὅπως ἐκείνη ἢ πόλις ἔσται ποτὲ ἡμῖν ὑποχειρία, ὑπὸ δὲ
- 5 τῶν σμικρῶν τούτων ἂν μᾶλλον ὀργίζοιντο, οὕτως ὡς ἂν μάλιστα χαλεπώτατοι εἴησαν. πεπόμφασι δὲ καὶ νῦν ὡς ἡμᾶς πρέσβεις, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ βουλόμενοί τι ἐξαπατήσαι τὴν πόλιν». μεταξὺ δὲ ἡμῶν διαλεγομένων ἐτυχέτην οἱ Συρακόσιοι πρέσβεις παριόντες. εἶπεν οὖν ὁ Ἐρασίστρατος, δείξας εἰς τὸν ἕνα τῶν πρέσβεων. «οὕτως μέντοι», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, πλουσιώτατός ἐστιν τῶν Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν· πῶς δ' οὐχί», ἔφη, «ὅ γε ὑπάρχει γῆ τε ἄφθονος οὕτως ὥστε εὐπορίαν εἶναι, εἴ τις βούλοιο, πάνυ πολλὴν γεωργεῖν, καὶ αὐτὴ μὲν τοιαύτη οἷα οὐχ ἑτέρα ἄλλη ἔν γε τοῖς Ἑλλησιν, ἔτι δὲ τᾶλλα τὰ εἰς πλοῦτον ἤκοντα ἄπλετα, ἀνδράποδα καὶ ἵπποι καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος;»
- 10 ὁρῶν δ' ἐγὼ αὐτὸν ἀναγόμενον ὡς ἀδολεσχῆσοντα περὶ τῆς οὐσίας τῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἠρόμην «τί δέ, ὦ Ἐρασιστρατε; ἀνὴρ ποιός τις εἶναι δοκεῖ ἐν τῇ Σικελίᾳ;» «οὗτος», ἔφη, «Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν καὶ δοκεῖ καὶ ἐστὶ πλέον πάντων πονηρότατος ἢ ὅσῳ πλουσιώτατος, οὕτως ὥστ' εἴ τινα βούλει Σικελιωτῶν ἐρωτᾶν ὄντινα πονηρότατον νομίζει εἶναι καὶ πλουσιώτατον, οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἄλλον ἢ τοῦτον.
- οἰηθεὶς δ' αὐτὸν ἐγὼ οὐ περὶ σμικρῶν τὸν λόγον ποιεῖσθαι, ἀλλὰ περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι, ἀρετῆς τε πέρι καὶ
- 393 a

Inscriptio Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου A ἢ Ἐρασίστρατος A^{im} ἐν ἄλλῳ A^{im sl} Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου ἢ Ἐρασίστρατος ἐν ἄλλῳ O Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου ἐν ἄλλῳ ἢ Ἐρασίστρατος Par || 392 a 2 Στειριεύς Par (coll. Στειριεῖαι A^{c s}) : Στειριεύς A O | προσηλθέτην Par L : προηλθέτην A O || c 5 ὀργίζοιντο A Par : ὀργίζοιτο O || d 7 αὐτὴ U Ald || d 8 γε Par : τε A (del. A^{5 ras}) O || d 9 ἄπλετα J^{2 sl} : ἄπλατα Fi ἀπλᾶ τὰ A O Par ἀπλᾶ, τὰ Steph ἅπαντα Corn || d 10 ἀδολεσχῆσοντα A Par : ἀδολεσχῆσοντα A^{c add. 1 sl} O || 393 a 1 τί δέ A Par : τί δαί A^{c ras} O || a 3 πλέον A : πλέονι Richards || a 4 οὕτως A : τοσοῦτῳ Richards ||

- b** πλούτου, ἠρόμην πότερον ἂν φαίη πλουσιώτερον εἶναι ἄνθρωπον ὅτῳ ὄν τυγχάνει τάλαντον ἀργυρίου, ἢ ὅτῳ ἀγρός ἄξιος δυοῖν τάλαντοιν. «οἶμαι μὲν ἐγώ», ἔφη, «ὅτῳ ἀγρός». «οὐκοῦν», ἔφην ἐγώ, «κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ εἰ τυγχάνοι τῷ ἱμάτια ὄντα ἢ στρώματα ἢ τὰλλα ἔτι πλείονος ἄξια ἢ ὅσου τῷ ξένῳ, οὗτος εἴη ἂν πλουσιώτερος». συνέφη καὶ ταῦτα. «εἰ δέ τις σοι διδοίη αἴρεσιν τούτοις, πότερον ἂν βούλοιο;» «ἐγὼ μὲν ἄν», ἔφη, «τὸ πλείστου ἄξιον». «ποτέρως ἂν οἰόμενος πλουσιώτερος εἶναι;» «οὕτως». «νυνὶ μὲν ἄρα φαίνεται οὗτος ἡμῖν ὢν πλουσιώτατος, ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται». «ναί», ἔφη. «οὐκοῦν», ἦν δ' ἐγώ, «οἱ ὑγιαίνοντες τῶν καμνόντων πλουσιώτεροι ἂν εἴησαν, εἴπερ ἡ ὑγίεια πλείονος ἄξιον κτήμα ἢ τὰ τοῦ κάμνοντος χρήματα. οὐδεὶς γ' ἂν οὖν ὅστις οὐχὶ προτιμήσειεν ὑγιαίνειν ὀλίγον κεκτημένος ἀργύριον μᾶλλον ἢ τὰ βασιλέως τοῦ μεγάλου χρήματα κεκτημένος νοσεῖν, δῆλον ὅτι πλείονος ἄξιον οἰόμενος εἶναι τὴν ὑγίειαν. οὐ γὰρ ἂν ποτε προηρεῖτο, εἰ μὴ προτιμότερον ἡγεῖτο εἶναι τῶν χρημάτων». «οὐ γάρ». «οὐκοῦν καὶ εἴ τι ἄλλο φαίνοιτο πλείονος ἄξιον τῆς ὑγείας, ὁ τοῦτο κεκτημένος οὗτος ἂν πλουσιώτατος εἴη». «ναί». «εἰ δέ δή τις ἡμᾶς νυνὶ προσελθὼν ἔροιτο, “ὦ Σώκρατες καὶ Ἐρυξία καὶ Ἐρασίστρατε, ἔχοιτ' ἂν εἰπεῖν μοι τί ἐστὶν ἀνθρώπῳ πλείστου ἄξιον κτήμα; ἄρά γε τοῦτο ὃ κτησάμενος ἀνθρώπος ἄριστα βουλευόιτο περὶ τούτου, ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο τά τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων;” τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν;» «ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, εὐδαιμονία πλείστου ἄξιον ἀνθρώπῳ εἶναι». «καὶ οὐ κακῶς γ'», ἔφην ἐγώ, «ἀλλ' ἄρά γε τούτους ἂν τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονεστάτους ἡγησαίμεθα εἶναι, οἵτινες μάλιστα εὖ πράττειν;» «ἐμοὶ γ' οὖν δοκοῦσιν». «οὐκοῦν ἂν οὗτοι ἄριστα πράττειν, ὅσοι περ καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν περὶ σφᾶς αὐτοὺς καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, τὰ δὲ πλείστα κατορθοίεν;» «πάνυ γε». «οὐκοῦν οἱ ἐπιστάμενοι τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅσα πρακτέα καὶ ὅσα μὴ, οὗτοι ἂν ὀρθότατα πράττειν καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν;» συνεδόκει καὶ ταῦτα. «νὺν ἄρα ἡμῖν φαίνονται οἱ αὐτοὶ ἄνδρες σοφώτατοί τε καὶ ἄριστα πράττοντες καὶ εὐδαιμονέστατοι καὶ πλουσιώτατοι, εἴπερ ἄρα ἡ σοφία τὸ πλείστου ἄξιον κτήμα φαίνεται». «ναί». «ἀλλ'», ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Ἐρυξίας, «ὦ Σώκρατες, τί ἂν ὄφελος εἴη τῷ ἀνθρώπῳ εἰ σοφώτερος μὲν εἴη τοῦ Νέστορος, τὰ δ' ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν δίαιταν μὴ τυγχάνοι ἔχων, σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν; τί ἂν ἡ σοφία ὠφελοίη, ἢ πῶς ἂν οὗτος πλουσιώτατος εἴη, ὄν γε

393 **b 1** ἠρόμην Par : ἠρόμην A O || **b 3** ὅτῳ ὄν ... τάλαντον Fischer : ὅτῳ ὄν ... τάλαντον ἐν Cornford, Bury ὅτῳ ὄν (οὖν A^{4 add. v^{sl}}) ... τάλαντα A O ὅτῳ ὄν ... τάλαντα Par ὅτῳ ὄντα ... τάλαντα J Burnet ὅτῳ δύο ... τάλαντα Ald || **b 4** τυγχάνοι A O : τυγχάνει Par || **b 5** τῷ A Par O : τινὶ A^{c mg} Par^{2 sl} || ἔτι Steph : ἐπὶ A || **c 2** οὕτως A : οὕτω Ald || **e 3** διαπράττοιτο Baiter : λίαν πράττοιτο A λίαν πράττει Steph || **e 7** τούτους A O Par² : τούτοις Par || **e 8** ἐμοὶ γ' οὖν A O Par : ἔμοιγ' οὖν A^{5 ras} || **394 a 5** τό Boeckh : τοῦ A || **a 6** Ἐρυξίας Fischer : Ἐρασίστρατος A O Par || **b 1** τὴν om. O (add. O^{3 sl}) || **b 2** ἄλλο A Par O^{c ras} : ἄλλου O ||

οὐδὲν κωλύει πτωχεύειν, μηδενός γ' εὐποροῦντα τῶν
 5 ἐπιτηδείων;» σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι. «ἀλλὰ
 πότερον», ἦν δ' ἐγώ, «ὁ μὲν τὴν σοφίαν κεκτημένος πάθοι ἂν
 τοῦτο, εἰ ἐνδεὴς γένοιτο τούτων· εἰ δέ τις τὴν Πουλυτίωνος
 c οἰκίαν κεκτημένος εἴη, καὶ πλήρης εἴη χρυσίου καὶ ἀργυρίου
 ἢ οἰκία, οὐκ ἂν δεηθεῖται οὐδενός;» «ἀλλ'», ἔφη, «τοῦτον μὲν
 οὐδὲν κωλύει αὐτίκα νῦν διαθέμενον τὰ κτήματα ἔχειν
 ἀντ' αὐτῶν τούτων ὥπερ καὶ τυγχάνει δεόμενος εἰς τὴν δίαιταν,
 5 ἢ καὶ νόμισμα ἀνθ' ὅτου ταῦτα δυνήσεται πορίζεσθαι, καὶ
 ἀπάντων εὐπορεῖν παραχρῆμα». «εἴ γε τυγχάνοιεν», ἔφην ἐγώ
 «οἱ ὄντες ἄνθρωποι δεόμενοι τοιαύτην σφίσι οἰκίαν γενέσθαι
 d μᾶλλον ἢπερ τὴν ἐκείνου σοφίαν, ἐπεὶ εἴ γε τοιοῦτοι εἴησαν
 οἴοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σοφίαν περὶ πλείονος ἠγεῖσθαι καὶ
 τὰ ἀπὸ ταύτης γιγνόμενα, πολὺ μᾶλλον οὗτος ἔχει διατίθεσθαι,
 εἴπερ τυγχάνοι τι δεόμενος καὶ βούλοιο καὶ αὐτὴν
 5 καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ ταύτης διατίθεσθαι. ἢ τῆς μὲν οἰκίας ἢ
 τε χρήσις πολλὴ τυγχάνει οὐσα καὶ ἀναγκαῖα, καὶ μεγάλα
 τῷ ἀνθρώπῳ τὰ διαφέροντα τὰ πρὸς τὸν βίον ἐν τῇ τοιαύτῃ
 οἰκίᾳ οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν σμικρῷ καὶ φαύλῳ οἰκιδίῳ, τῆς δὲ
 e σοφίας ἢ τε χρεῖα ὀλίγου ἀξία καὶ τὰ διαφέροντα σμικρὰ
 ἢ σοφῷ ἢ ἀμαθεῖ εἶναι περὶ τῶν μεγίστων; ἢ τούτου μὲν
 καταφρονεῖν τοὺς ἀνθρώπους καὶ μὴ εἶναι ὀνητάς, τῆς δὲ
 5 κυπαρίττου τῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ Πεντελικῶν λίθων πολλοὺς
 τοὺς δεομένους τε καὶ βουλομένους πρίασθαι; οὐκ οὖν ἂν
 εἴ γε σοφὸς εἴη κυβερνήτης οὐδὲ ἰατρὸς σοφὸς τὴν τέχνην,
 ἢ τιν' ἄλλην τῶν τοιουτοτρόπων τεχνῶν εὖ καὶ καλῶς δύναιτο
 μεταχειρίζεσθαι, οὐδενὸς ὅτου οὐκ ἂν ἐντιμότερος εἴη τῶν
 10 κατὰ τὰς οὐσίας μεγίστων κτημάτων· ὁ δὲ δυνάμενος εὖ
 βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου ὅπως ἂν ἄριστα
 πράττοι, οὐκ ἂν ἄρα δύναιτο διατίθεσθαι, εἴπερ βούλοιτό γε
 395 a τοῦτο πράττειν;» ὑπολαβὼν δὲ καὶ ὑποβλέψας ὁ Ἐρυξίας,
 ὡσπερ τι ἀδικούμενος, «σὺ γὰρ ἄν», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι
 σε τάληθῆ λέγειν, φαίης ἂν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου
 πλουσιώτερος; καίτοι οὐκ ἂν ἀμαθέστερός γε ὁμολογήσαις
 5 ἂν εἶναι περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων, ἀλλὰ σοφώτερος· καὶ
 οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο πλουσιώτερος εἶ». «ἴσως γάρ», ἦν
 δ' ἐγώ, «σὺ οἶε, ὦ Ἐρυξία, τουτουσὶ μὲν τοὺς λόγους, οὓς νυνὶ
 b διαλεγόμεθα, εἶναι παιδιάν, ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν,
 ἀλλ' ὡσπερ ἐν τῇ πεττεῖᾳ εἶναι πεττούς, οὓς εἴ τις φέροιτο,
 δύναιτ' ἂν τοὺς ἀντιπαίζοντας ποιεῖν ἠττάσθαι οὕτως ὥστε
 5 μὴ ἔχειν ὅτι πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν, ἴσως οὖν καὶ περὶ τῶν
 πλουσιῶν οἶε μὲν οὐδὲν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν, λόγους δὲ
 τινὰς εἶναι τοιούτους οὐδὲν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς, οὓς
 λέγων ἄνθρωπος περιγίγνοιτ' ἂν τῶν ἀντιλεγόντων, ὡς οἱ

394 b 6 πάθοι ἂν A Par : πάθοιεν ἂν O || c 2 τοῦτον A O Par² : τούτων Par || c 6 παραχρῆμα A⁵ : παρὰ
 χρῆμα A O Par || d 1 τοιοῦτοι A Par : τοι οὔτοι O || d 4 τυγχάνοι Z C Fischer : τυγχάνει A O Par || d 7
 ἀνθρώπῳ A^c ω in ras. O Par | d 8 οἰκιδίῳ A⁴ ras (ref. A⁵) Par : οἰκειδίῳ A O || e 3 <οἶε> καταφρονεῖν
 Richards || e 4 Πεντελικῶν A⁴ : Πεντελικῶν A O Πεντελέθων Par Πεντελέκων Par² ksl || e 5 πρίασθαι
 A⁴ ras Par O³ : πριάσθαι A O || e 6 οὐδὲ A O Par : εἴτε Corn εἴ γε Cler || 395 a 6 πλουσιώτερος A⁴ ras Par
 : πλουσιώτερός A O || b 1 παιδιάν A⁴ ras (ref. A⁵) Par : παιδείαν A O παιδειάν O³ ras | γε Par : τε A O ||
 b 4 ἀντιφέρωσιν A O : ἀντιφέρουσιν Par ||

σοφώτατοι καὶ πλουσιώτατοι ἡμῖν εἰσιν, καὶ ταῦτα μέντοι
c αὐτὰ ψευδῆ λέγων ἀληθῆ λεγόντων. καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως
 θαυμαστόν, ὁμοίως ὥσπερ εἰ δὴ ἄνθρωπῳ περὶ γραμμάτων
 λεγοίτην, ὁ μὲν φάσκων τοῦ Σωκράτους ἀρχὴν σίγμα,
 5 ὁ δ' ἕτερος ἄλφα, οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ λόγος ὁ τοῦ λέγοντος
 ἄλφα ἢ τοῦ φάσκοντος σίγμα ἀρχήν». περιβλέψας δὲ πρὸς
 τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, ἅμα γελῶν τε καὶ ἐρυθριῶν, ὥσπερ
 οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν λελεγμένοις, «ἐγὼ μὲν», ἔφη,
d «ὦ Σώκρατες, οὐ τοιούτους ὄμην δεῖν τοὺς λόγους εἶναι οἷς
 μήτ' ἂν πείσαι δύναίτο τις μηδένα τῶν παρόντων, μήτ' ἂν
 ὠφεληθεῖη μηδὲν ἀπ' αὐτῶν· τίς γὰρ ἂν ἀνθρώπων ποτὲ
 5 πεισθεῖη νοῦν ἔχων ὡς οἱ σοφώτατοι ἡμῖν πλουσιώτατοι;
 ἀλλὰ μάλλον, ἐπειδὴ περὶ τοῦ πλουτεῖν, διαλέγεσθαι δεῖν
 ὀπόθεν καλόν ἐστι πλουτεῖν καὶ ὀπόθεν αἰσχρόν, καὶ αὐτὸ
 τὸ πλούσιον εἶναι ὁποῖόν τί ἐστιν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν».
 «εἶεν», ἔφην ἐγώ, «τοιγαροῦν τὸ λοιπὸν δὴ φυλαξόμεθα·
e καλῶς δὲ καὶ σὺ ποιεῖς παραινῶν. ἀλλὰ τί οὐκ αὐτός,
 ἐπειπερ εἰσηγεῖ τὸν λόγον, ἐπεχείρησας εἰπεῖν πότερον σοὶ
 δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν ἢ κακόν, ἐπειδήπερ
 οἱ ἔμπροσθεν λόγοι οὐ περὶ τούτου δοκοῦσί σοι εἰρησθαι;»
 5 «ἐμοὶ μὲν τοίνυν δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι», ἔφη, «τὸ πλουτεῖν».
 ἔτι δ' αὐτοῦ τι βουλομένου λέγειν, ὑποκρούσας ὁ Κριτίας,
 «σὺ γὰρ εἰπέ μοι, ὦ Ἐρυξία, ἀγαθὸν ἦγεῖ τὸ πλουτεῖν;»
 «ἔγωγε νῆ Δία· ἢ γὰρ ἂν μαινοίμην. καὶ οὐδένα γε οἶμαι
 εἶναι ὅστις ἂν οὐχ ὁμολογήσειεν ταῦτα». «καὶ μήν», ἔφη
 10 ὁ ἕτερος, «καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδένα ὄντιν' οὐκ ἂν ποιῆσαι ὁμολογεῖν
396 a ἐμοὶ ἐνίοις ἀνθρώποις κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν. οὐκ ἂν οὖν,
 εἴπερ ἀγαθὸν ἦν, κακὸν ἡμῶν ἐνίοις ἐφαίνετο». εἶπον οὖν
 αὐτοῖν ὅτι «ἐγὼ τοι ὑμᾶς, εἰ μὲν ἐτυγχάνετε περὶ τούτου
 5 διαφερόμενοι, ὀπότερος ὑμῶν ἀληθέστερα λέγει περὶ ἱππασίας,
 ὅπως ἂν τις ἄριστα ἱππεύει, εἰ μὲν αὐτὸς ἐτύγχανον ἱππικὸς
 ὢν, αὐτὸς ἂν ὑμᾶς ἐπειρώμην παύειν τῆς διαφορᾶς
 (ἢ σχυνόμην γὰρ ἂν εἰ παρὼν μὴ, καθ' ὅσον οἷός τ' ἦν, ἐκώλυον
 διαφορομένους), ἢ εἰ περὶ ἐτέρου οὐτινοσοῦν διαφερόμενοι
b μηδέν τι μάλλον ἐμέλλετε, εἰ μὴ ὁμολογοῖτε τουτί, μάλλον
 ἐχθρῶ ἀντὶ φίλων ἀπαλλαγῆναι· νῦν δέ, ἐπειδὴ τετυχήκατε
 περὶ τοιούτου πράγματος διαφορομένῳ, ὧ ἀνάγκη προσχρησθαι

395 b 8 – c 1 καὶ ταῦτα μέντοι αὐτὰ Burnet (trib. Fischero) : καὶ ταῦτα μέντοι τοιαῦτα Fischer καὶ
 ταῦτα μὲν τοιαῦτα A O (μὲν τοιαῦτα del. O^{c ras}) Par καὶ ταῦτα μέντοι [τοιαῦτα] Baiter καὶ ταῦτα
 μέντοι αὐτὸς Hermann καὶ ταῦτα τοιαῦτα U Ald καὶ ταῦτα τοιαῦτα Steph || **c 2** ὥσπερ εἰ Par : ὡς
 περὶ A O || **c 3** ἀρχὴν A^{c ἦν sl} : ἄρχειν A O Par || **c 5** ἀρχὴν A O Par : ἄρχειν Burnet || **d 4** πεισθεῖη νοῦν
 A Par : πεισθεῖην **e 7** ἠγεῖ A O : ἠγη A^{4 ras} Par οὖν O (corr. O^{3 ras}) || **d 8** τοιγαροῦν A^{c add. ὦ sl} O Par :
 τοιγαρον A || **e 2** εἰσηγεῖ A O : εἰσηγη A^{4 ras} Par || **e 6** ὑποκρούσας A O Par : ἀποκρούσας A^c (supra ὕ
 ins. ἄ, tum del. eadem manus) || **e 9** εἶναι *** ὅστις O^c || **396 a 7** οἷός τ' ἦν A⁴ Par : οἷός τ' ἦι A O ||
a 8 ἐτέρου οὐτινοσοῦν U Ald : ἐτέρου τινὸς οὖν A O (ὡς pro οὖν A^{c im} O^{3 im}) ἐτέρου τινοςσοῦν A^{4 ras}
 (ref. A⁵) Par || **b 1** τουτί A Par : τουτου τί A^{c tov add im} : *** τουτὶ O^c (fort. ex τουτουτὶ?) || **b 2** ἐχθρῶ A
 Par^{2 im} O^{c ras} : ἐχθρῶ O Par || **b 3** διαφορομένῳ A Par : διαφορομένῳ A^c (add. ι sl tum punct. not. eadem
 manus) O ||

5 παρ' ὄλον τὸν βίον, καὶ μεγάλα διαφέρει πότερον
 ἐπιμελητέον ἐστὶν τούτου ὡς ὠφελίμου ὄντος ἢ οὐ, καὶ ταῦτα
 οὐ τῶν φαύλων ἀλλὰ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι τοῖς
 c Ἕλλησιν· οἱ γ' οὖν πατέρες τουτὶ πρῶτον τοῖς σφετέροις ὑέσιν
 παραινοῦσιν, ἐπειδὴν εἰς τὴν ἡλικίαν τάχιστα ἀφίκωνται τοῦ
 ἤδη φρονεῖν, ὡς δοκοῦσιν, σκοπεῖν ὀπόθεν πλούσιοι ἔσονται,
 ὡς, ἂν μὲν τι ἔχῃς, ἄξιός τοι εἶ, ἐὰν δὲ μή, οὐδενός. εἰ οὖν
 5 σπουδάσετε μὲν οὕτως σφόδρα, ὑμεῖς δὲ τὰλλα συμφερομένω,
 περὶ τούτου οὕτως μεγάλου πράγματος διαφέρεσθε,
 ἔτι δ' αὖ πρὸς τούτοις περὶ τοῦ πλουτεῖν διαφέρεσθε οὐχ
 ὀπότερον μέλαν ἢ λευκὸν οὐδὲ ὀπότερον κοῦφον ἢ βαρὺ,
 ἀλλ' ὀπότερον κακὸν ἢ ἀγαθόν, ὡς ἂν μάλιστα καὶ εἰς ἔχθραν
 d καταστῆναι, εἰ τῶν κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν πέρι διαφέρεσθε,
 καὶ ταῦτα μέντοι τὰ μάλιστα φίλω τε ὄντε καὶ συγγενεῖ,
 ἐγὼ οὖν, ὅσον ἂν ἐπ' ἐμοὶ ἦ, οὐ περιοίσομαι ὑμᾶς αὐτοὺς
 5 αὐτοῖς διαφερομένους, ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸς οἶός τ' ἦν, φράσας
 ἂν ὑμῖν ὅπως ἔχει ἔπαυσα τῆς διαφορᾶς· νυνὶ δ' ἐπειδὴ
 αὐτὸς μὲν οὐ τυγχάνω οἶός τ' ὄν, ὑμῶν δ' ἐκάτερος οἶεται
 e οἶός τ' εἶναι ὁμολογεῖν ποιῆσαι τὸν ἕτερον, ἔτοιμός εἰμι
 συλλαμβάνειν καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι, ἵνα διομολογηθῇ ὑμῖν
 ὅπως ἔχει τοῦτο. σὺ οὖν», ἔφην, «ὦ Κριτίας, ἐπιχειρεῖ ποιῆσαι
 ἡμᾶς ὁμολογεῖν, ὡσπερ ὑπεδέξω». «ἀλλ'», ἔφη, «ἐγὼ μὲν,
 5 ὡσπερ ἠρξάμην, Ἐρυζίαν τοῦτον ἠδέως ἐροίμην ἂν εἰ δοκοῦσιν
 αὐτῷ εἶναι ἄνθρωποι ἄδικοι καὶ δίκαιοι». «νῆ Δία», ἔφη
 ἐκεῖνος, «καὶ σφόδρα μέντοι». «τί δὲ τὸ ἀδικεῖν; πότερον
 κακὸν σοι δοκεῖ εἶναι ἢ ἀγαθόν;» «κακὸν ἔμοιγε». «δοκεῖ
 δ' ἂν σοι ἄνθρωπος, εἰ μοιχεύοι τὰς τῶν πέλας γυναῖκας
 10 ἐπ' ἀργυρίῳ, ἀδικεῖν ἂν ἢ οὐ; καὶ ταῦτα μέντοι καὶ τῆς πόλεως
 καὶ τῶν νόμων κωλύοντων». «ἀδικεῖν ἂν, ἔμοιγε δοκεῖ».
 «οὐκοῦν», ἔφη, «εἰ μὲν πλούσιος τυγχάνοι ὢν καὶ ἀργύριον
 δυνατὸς ἀναλῶσαι ὁ ἄδικός τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βουλόμενος,
 397 a ἔξαμαρτάνοι ἂν· εἰ δέ γε μὴ ὑπάρχοι πλουσίῳ εἶναι τῷ
 ἀνθρώπῳ, οὐκ ἔχων ὀπόθεν ἀναλίσκοι, οὐδ' ἂν διαπράττεσθαι
 δύναιτο ἄ βούλεται, ὥστ' οὐκ ἂν οὐδὲ ἔξαμαρτάνοι. διὸ καὶ
 5 λυσιτελοῖ ἂν τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον μὴ εἶναι πλουσίῳ, εἴπερ
 ἦττον διαπράττεται ἄ βούλεται, βούλεται δὲ μοχθηρά. καὶ
 πάλιν αὖ τὸ νοσεῖν, πότερον ἂν φαίης κακὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι;»
 «κακὸν ἔγωγε». «τί δέ; δοκοῦσί τινές σοι ἀκρατεῖς εἶναι

396 e 4 ἐγὼ μὲν – 397 b 7 βούλοιο = Stob. *Flor.* IV XXXIb 51 (t. v pp. 751-2 Hense)

396 b 4 μεγάλα A O Par : μεγάλως Z Burnet || b 5 ἢ A O Par^{2 sl} : καὶ Par || b 7 τοῖς σφετέροις ÷ ὑέσιν
 A || c 4 σπουδάσετε A^{c ras} O Par : σπουδάξεται A U^{3 ai sl} Ald || d 2 συγγενεῖ Burnet : συγγενέε Par A^{5 im}
 O^{3 ez sl} συγγενεε A^{c ez sl} συγγενεις A O || d 4 οἶός τ' ἦν Par A⁵ : οἶός τ' ἦ A O οἶός τ' ἦ L Burnet ||
 d 5 ἔχει A Par : ἔχη A^{c ras} O || e 3 ἔχει A Par : ἔχη A^{c ras} O | τοῦτο A O Par : τοῦτοι A^{c oi sl} (sed punct.
 not. eadem manu) || e 5 τοῦτον A O Par : τουτονί coni. Fi || e 7 τί δέ A Par Stob^{AM} : τί δαί A^{c ras} O Stob^S
 || e 8 ²δοκεῖ A O Par : δοκοῖ Steph || e 11 ἂν om. Stob || e 12 εἰ μὲν πλούσιος τυγχάνοι ὢν A : εἰ
 πλούσιος ὢν τυγχάνοι Stob || e 13 δυνατὸς ὢν ἀναλῶσαι Stob || 397 a 4 μή om. O (add. O^{3 sl}) || a 5
 βούλεται δὲ καὶ μοχθηρά Stob || a 7 τί δέ A Par Stob^A : τί δαί A^{c ras} O StobSM ||

- b** ἄνθρωποι;» «ἔμοιγε». «οὐκοῦν εἰ βέλτιον εἴη πρὸς ὑγίειαν τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ ἀπέχεσθαι σίτων καὶ ποτῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἡδέων δοκούντων εἶναι, ὁ δὲ μὴ οἶός τ' εἴη δι' ἀκράτειαν, βέλτιον ἂν εἴη τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ μὴ ὑπάρχειν
- 5** ὀπόθεν ἐκποριεῖται ταῦτα, μᾶλλον ἢ πολλὴν περιουσίαν εἶναι τῶν ἐπιτηδείων· οὕτω γὰρ ἂν αὐτῷ οὐκ ἐξουσία εἴη ἐξαμαρτάνειν, οὐδ' εἰ σφόδρα βούλοιο».
- c** ἐδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι ὁ Κριτίας οὕτως, ὥστ' εἰ μὴ ἡσχύνετο τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, οὐδὲν αὐτὸν ἐκώλυεν ἀναστάντα τύπτειν τὸν Κριτίαν· οὕτως ὄφειτο μεγάλου τινὸς ἐστερηῆσθαι, ἐπεὶ αὐτῷ φανερόν ἐγένετο ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν. καταμαθὼν δ' ἐγὼ οὕτως ἔχοντα τὸν Ἐρυξίαν, καὶ εὐλαβούμενος μὴ πορρωτέρω
- 5** τις λαιδορία καὶ ἐναντίωσις γένοιτο, «τουτονὶ μὲν τὸν λόγον», ἔφην ἐγὼ, «πρόην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδένα δύνασθαι πείσαι τῶν παρόντων ὡς ἀληθῆ λέγει. καὶ δῆτα καὶ [τὸ] μειράκιόν τι σφόδρα νέον προσελθὼν καὶ στωμύλον, προσκαθιζόμενον, κατεγέλα τε καὶ ἐχλεύαζεν καὶ ἔσειεν αὐτόν, βουλόμενον λόγον λαμβάνειν ὧν ἔλεγεν· καὶ μέντοι καὶ πολὺ μᾶλλον εὐδοκίμησε παρὰ τοῖς ἀκροωμένοις ἢ περὶ ὁ Πρόδικος». «ἂρ' οὖν», ἔφη ὁ Ἐρασίστρατος, «ἔχοις ἂν ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι τὸν λόγον;» «πάνυ μὲν οὖν, ἐὰν ἄρα ἀναμνησθῶ. ὠδὶ γὰρ πως, ὡς ἐγὼμαι, εἶχεν·
- d** ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἴεται κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν. ὁ δ' ὑπολαβὼν ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ, ἔφη “τοῖς μὲν καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσι κακόν. ἔχει δ' ”, ἔφη, “καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς
- 5** ἀνάγκη εἶναι. καλῶς δ', ἔφη, δοκεῖ μοι καὶ τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου πεποιησθαι·
- καὶ φρονέουσι τοῖ' ὀκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.”
- 398 a** “νὺν ἄρ'”, ἔφη τὸ μειράκιον, “εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιῶι ταύτην τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα πράγματ' αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν, πρὸς μὲν

397 c 6 τουτονί – e 10 εἶναι = Prodic. DK 84 B 8 (T 86 Mayhew = R4 L.-M.)

397 e 3 ἡρώτα – e 12 ἔργμασιν = Stob. Flor. IV, XXXid 117 (t. v, p. 774 Hense)

397 e 8 καὶ τὰ ἄλλα – e 12 ἔργμασιν = Apostol. XII 97d = Arsen. XXXIX 89a (CPF II 568)

397 e 12 = Archil. fr. 132 W²

397 b 2 ἀπέχεσθαι om. Stob | σίτων A^{4 ras} Stob : σιτῶν A O Par || b 3 ²τῶν om. O | tertium τῶν ante δοκούντων add. Stob || b 5 ἂν ante ἐκποριεῖται add. Stob || b 6 ἐξαμαρτάνειν A : διαμαρτάνειν Stob Z || c 7 ἐγὼ om. O | Λυκείῳ Par A⁵ (et iterat A^{5 im}) : Λυκίῳ A O || d 1 Κεῖος Par, susp. A^{5Σ} : Κίος A O || d 3 τὸ del. O^{5 ras} || d 6 ἢ περ A^{c ras} O Par : εἴπερ A (ut vid.) || e 2 ἐγὼμαι Par : ἐγὼμαι A O || e 5 ἀγαθόν del. Richards || e 6 καὶ τοῖς A^{c add. σ sl} O Par : καιτοῖ A || e 8 τὰ ἄλλα A O Par : τᾶλλα Stob || e 12 φρονέουσι West : φρονεῖσι A O Par Stob | τοῖα ὀκοίοις A O Par : τοῖ' ἄκοι οἷς Stob : τοῖ' ὀποίοις Wil. in Archilocho | ἔργμασιν Stob : ἐρύμασιν A O Par : ἔρχμασιν Lobel in Archilocho (ap. POxy XII 2311, p. 15) ||

5 αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον, ὅτι δέ με ἀντ' ἀμαθοῦς
 σοφὸν πεποίηκεν· ἄρα [ὥσπερ] εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν
 ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τᾶλλα πράγματα γραμματικὰ
 ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, μουσικά, ὥσπερ ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ
 b ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι;”. οὐ
 μέντοι ταῦτά γε ζυνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ὁμολόγει.
 “πότερον δέ σοι δοκεῖ”, ἔφη, “ὥσπερ οἰκίαν ποιεῖν, ἀνθρώπου
 ἔργον εἶναι οὕτω καὶ πράγματα ἀγαθὰ ποιεῖν; ἢ ἀνάγκη,
 5 ὅποι' ἄτ' ἂν τὴν ἀρχὴν γένωνται, εἴτε κακὰ εἴτε ἀγαθὰ,
 τοιαῦτα διατελεῖν ὄντα αὐτά;” ὑποπτέυσας δέ μοι δοκεῖ
 ὁ Πρόδικος ἢ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσεσθαι αὐτῶν, σφόδρα
 c πανούργως, ἵνα μὴ πάντων <τῶν> παρόντων ἐναντίον φαίνοιτο
 ἐξελεγχόμενος ὑπὸ τοῦ μειρακίου – μόνῳ μὲν γὰρ αὐτῷ τοῦτο
 παθεῖν οὐδὲν ὄρετο διαφέρειν – ἔφη ἀνθρώπου ἔργον εἶναι.
 “πότερον δέ σοι, ἔφη, δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἢ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον;”
 5 “διδακτὸν”, ἔφη, “ἔμοιγε”. “οὐκοῦν”, ἔφη, “ἂν δοκοῖ σοι ἡλίθιος
 εἶναι εἴ τις οἴοιτο τοῖς θεοῖς εὐχόμενος γραμματικὸς ἂν γενέσθαι
 ἢ μουσικός, ἢ ἑτέραν τινὰ ἐπιστήμην λαβεῖν ἢ ἀνάγκη
 d μαθόντα παρ' ἑτέρου ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα κτήσασθαι;” συνέφη
 καὶ ταῦτα. “οὐκοῦν”, ἔφη τὸ μειράκιον, “σύ, ὦ Πρόδικε, ὅταν
 εὐχῇ τοῖς θεοῖς εὐ πράττειν καὶ ἀγαθὰ σοι εἶναι, τότε οὐδὲν
 ἕτερον εὐχῇ ἢ καλὸς κάγαθος γενέσθαι, εἴπερ γε τοῖς μὲν
 5 καλοῖς κάγαθοις τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ πράγματα τυγχάνει
 ἀγαθὰ ὄντα, τοῖς δὲ φαύλοις μοχθηρά. εἴπερ οὖν τυγχάνει
 ἢ ἀρετὴ διδακτὸς οὐσα, οὐδὲν ἕτερον φαίνοιτο ἂν εὐχόμενος
 ἢ διδαχθῆναι ἢ οὐκ ἐπίστασαι”. εἶπον οὖν ἐγὼ πρὸς τὸν
 e Πρόδικον ὅτι μοι δοκεῖ οὐχὶ φαῦλον πρᾶγμα πεπονθέναι, εἰ
 τυγχάνει τούτου διημαρτηκῶς, εἰ οἴεται ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν
 ἢ εὐχόμεθα γενέσθαι ἂν καὶ ἅμα. “εἰ καὶ σὺ ἐκάστοτε
 σπουδῇ βαδίζων εἰς πόλιν προσευχόμενος αἰτεῖς παρὰ τῶν
 5 θεῶν δοῦναί σοι ἀγαθὰ, οὐ μέντοι οἴσθα εἰ οἴοί τέ σοι ἐκεῖνοι
 ταῦτα δοῦναι ἢ σὺ τυγχάνεις αἰτούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ πρὸς
 τὰς τοῦ γραμματιστοῦ φοιτῶν θύρας ἀντιβολοίης σοι δοῦναι
 γραμματικὴν ἐπιστήμην μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένῳ, ἀλλὰ
 ἦντινα λαβὼν παραχρήμα καὶ δυνήσει πράττειν τὰ τοῦ
 10 γραμματιστοῦ ἔργα”. ταῦτα ἐμοῦ λέγοντος ὁ Πρόδικος ἀντανήγετο
 πρὸς τὸ μειράκιον, ὡς ἀμυνόμενος καὶ ἐπιδείξων ταῦτα ἄπερ
 399 a σὺ νυνδὴ, ἀγανακτῶν εἰ φαίνοιτο μάτην τοῖς θεοῖς
 εὐχόμενος, εἶτα προσελθὼν ὁ γυμνασιάρχος ἀπαλλάττεσθαι
 αὐτὸν ἐκ τοῦ γυμνασίου ἐκέλευεν ὡς οὐκ ἐπιτήδεια τοῖς
 νέοις διαλεγόμενον, εἰ δὲ μὴ ἐπιτήδεια, δῆλον ὅτι
 5 μοχθηρά.

398 c 4 πότερον – 399 a 5 μοχθηρά = Prodic. T 87 Mayhew

398 a 5 ἄρα A O Par, del. O^{5 ras} : ἄρα Fi. Burnet Souilhé | ὥσπερ seclusi || a 7 ὥσπερ] οὕτως Kerferd ||
 b 7 αὐτῶν A O Par : αὐτῷ Steph οὕτως Burges fort. αὐτοῖν scribendum || c 1 τῶν suppl. Fi ||
 c 5 δοκοῖ U^{3 sl} Bekker : δοκεῖ Z Steph δοκῆ A || c 7 ἦν Boeckh : ἦ A εἰ Cler (sī Serr) || d 4 εὐχῇ A
 O : εὐχῇ A^{4 ras} Par | γε A^{c im} : ἐγὼ A ἔγωγε O (del. O^{5 ras}) Par || e 1 οὐχὶ om. O (add. O^{3 sl}) || e 5 οἴσθα
 A O : ἦσθα Par || e 9 δυνήσει A O : δυνήσῃ A^{4 ras} Par || e 11 ἀμυνόμενος A O Par : ἀμνουόμενος J² U
 Ald | ἐπιδείξων A^{c ras} O Par : ἐπει δεῖξων A (ut vid.) | ταῦτα fort. scribendum || 399 a 3 ἐκέλευεν Par (ἐ
 add. Par^{2 sl}) | ἐπιτήδεια A Par : ἐπιτήδεια O (corr. O³) ||

τούτου δὴ σοι ἔνεκα ταῦτα διήλθον, ἵνα θεάσαιο ὡς
 ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, εἰ μὲν γε
 Πρόδικος πρόην λέγων ταῦτα μαίνεσθαι τοῖς παρούσιν ἐδόκει [ἂν]
b οὕτως ὥστε καὶ ἐκβληθῆναι ἐκ τοῦ γυμνασίου, σὺ δὲ νυνὶ
 οὕτω σφόδρα δοκεῖς εὖ διειλέχθαι, ὥστε οὐ μόνον τοὺς
 παρόντας πείσαι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀντιλέγοντα ποιῆσαι ὁμολογεῖν
 σοι· δῆλον ὅτι ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, εἰ δὴ ἄνθρωποι
5 τύχοιεν τὴν αὐτὴν μαρτυρίαν μαρτυροῦντες, ὁ μὲν καλὸς
 κάγαθός δοκῶν εἶναι, ὁ δὲ μοχθηρός, διὰ τὴν τοῦ μοχθηροῦ
 μαρτυρίαν οὐδὲν ἂν τι μᾶλλον οἱ δικασταὶ πεισθεῖσαν, ἀλλὰ
 τυχὸν καὶ τᾶναντία ποιήσειαν, εἰ δ' ὁ καλὸς κάγαθός δοκῶν
c ταῦτα φήσειεν, καὶ σφόδρ' ἂν δοκοῖ ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, ἴσως
 οὖν καὶ οἱ παρόντες τοιοῦτόν τι πεπόνθασιν πρὸς σὲ καὶ
 Πρόδικον· τὸν μὲν γὰρ σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα ἡγοῦντο εἶναι, σὲ δὲ
5 πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον. εἶτα οἴονται δεῖν μὴ
 αὐτὸν τὸν λόγον θεωρεῖν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, ὁποιοῖτινες
 ἂν ᾧσιν». «ἀλλὰ μέντοι», ἔφη ὁ Ἐρασίστρατος, «ὦ Σώκρατες,
 εἰ καὶ σκώπτων λέγεις, φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας
 λέγων τι». «ἀλλὰ μὰ Δί'», ἦν δ' ἐγώ, «οὐδ' ὅπωςτιοῦν. ἀλλὰ
d τί οὐκ, ἐπεὶ ταῦτα εὖ καὶ καλῶς διείλεχθον, οὐ καὶ τὰ λοιπὰ
 τοῦ λόγου ἐπετελεσάτην; δοκεῖ δέ μοι ὑμῖν ἐπίλοιπόν τι
 εἶναι τῆς σκέψεως. ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς
 μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὴ σκέψασθαι
5 τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο πρῶτον εἴσεσθε,
 οὐδ' ἂν ὁπότερον κακόν ἐστὶν ἢ ἀγαθὸν δύνασθε συνομολογήσαι.
e ἔτοιμος δ' ὑμῖν καὶ ἐγώ, καθ' ὅσον οἴός τ' ἂν ᾧ,
 συνδιασκοπεῖσθαι. φρασάτω οὖν ἡμῖν ὁ φάσκων τὸ πλουτεῖν
 ἀγαθὸν εἶναι, τούτου πέρι ὅπως τυγχάνει ἔχων». «ἀλλ' ἐγώ
5 μέν», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων
 ἀνθρώπων τὸ πλουτεῖν λέγω εἶναι· τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ
 κεκτηῖσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν· οἶμαι δὲ καὶ Κριτίαν
 τοῦτον οὐχ ἕτερόν τι τὸ πλουτεῖν οἴεσθαι εἶναι». «ἔτι μὲν
 ἄρα», ἦν δ' ἐγώ, «κἂν οὕτως ὑπόλοιπον εἴη σκέψασθαι ὁποῖά ἐστι
 χρήματα, ἵνα μὴ ὀλίγον ὕστερον περὶ τούτου αὖ πάλιν
10 φανῆσθον διαφορομένω. αὐτίκα γὰρ οὖν οἱ Καρχηδόνιοι
400 a νομίσματι χρωῖνται τοιῷδε· ἐν δερματίῳ σμικρῷ ἀποδέδεται
 ὅσον γε στατήρος τὸ μέγεθος μάλιστα, ὅτι δὲ ἐστὶν, τὸ
 ἐναποδεδεμένον, οὐδεὶς γινώσκει εἰ μὴ οἱ ποιοῦντες· εἶτα
5 κατεσφραγισμένω τούτῳ νομίζουσιν, καὶ ὁ πλείστα τοιαῦτα
 κεκτημένος, οὗτος πλείστα δοκεῖ χρήματα κεκτηῖσθαι καὶ
 πλουσιώτατος εἶναι. εἰ δὲ τις παρ' ἡμῖν πλείστα τοιαῦτα

399 c 3 τόν – ἡγοῦντο [: -αι] = POxy XVII 2087, l. 30

399 a 8 πρόην Corn : παρῆν A O Par | ἂν secl. Hermann || **b** 1 post ἐκβληθῆναι add. νῦν, ὡς τότε ἐκ
 τοῦ γυμνασίου Burges || **c** 1 ταῦτά Orelli : ταῦτα A O ταυτα Par ταῦτα αὐτός Burges || **c** 3 γάρ POxy
 XVII 2087 : om. A | ἡγοῦνται POxy XVII 2087 || **c** 4 ¹καὶ secl. Corn. || **c** 8 ὅπωςτιοῦν A^{4 ras} (ref. A⁵)
 Par : ὅπως τὶ οὖν A O || **d** 1 οὐκ del. O^{5 ras} | οὐ secl. Hermann || **d** 5 εἴσεσθε A^{c ras}. O Par : εἴσεσθαι (ut
 vid.) A || **d** 6 δύνασθε U Ald : δύνασθε A^{c ras} O Par δύνασθαι (ut vid.) A || **e** 2 ὁ φάσκων om. Par ||
e 4 ἄλλων O Par : ἄλλων (sic) A || **e** 7 τοῦτον A^{c ras} O Par : τουτων (ut vid.) A || **e** 10 φανῆσθον A O
 Par : φαίνησθον Bekker | οὖν οἱ Horr : οὗτοι A O Par οἱ Cler ἴστε ὅτι Burges || **400 a** 2 γε Boeckh :
 τε A | τὰ μάλιστα O || **a** 4 τοιαῦτα om. Par (add. Par^{2 im}) || **a** 6 εἰ δὲ τις habet in ras. A ||

κεκτημένος εἶη, οὐδὲν ἂν μᾶλλον πλούσιος εἶη ἢ εἰ ψήφους
 πολλὰς τῶν ἐκ τοῦ ὄρου ἔχει. ἐν δὲ Λακεδαίμονι σιδηρῶ
b σταθμῶ νομίζουσιν, καὶ ταῦτα μέντοι τῷ ἀχρείῳ τοῦ σιδήρου·
 καὶ ὁ πολὺν σταθμὸν σιδήρου τοῦ τοιούτου κεκτημένος
 πλούσιος δοκεῖ εἶναι, ἐτέρωθι δ' οὐδενὸς ἄξιον τὸ κτήμα.
 ἐν δὲ τῇ Αἰθιοπία λίθοις ἐγγεγλυμμένοις χρῶνται, οἷς οὐδὲν
5 ἂν ἔχει χρήσασθαι Λακωνικὸς ἀνὴρ. ἐν δὲ Σκύθαις τοῖς
 νομάσιν εἴ τις τὴν Πουλυτίωνος οἰκίαν κεκτημένος εἶη,
 οὐδὲν ἂν πλουσιώτερος δοκοῖ εἶναι ἢ εἰ παρ' ἡμῖν τὸν
c Λυκαβηττόν. δῆλον οὖν ὅτι οὐκ ἂν εἶη ἕκαστά γε τούτων χρήματα,
 εἴπερ ἔνιοι τῶν κεκτημένων μηδὲν διὰ τοῦτο πλουσιώτεροι
 φαίνονται. ἀλλ' ἔστιν, ἔφην, ἕκαστα τούτων ὄντα τοῖς μὲν
5 χρήματά τε καὶ πλούσιοι οἱ ταῦτα κεκτημένοι, τοῖς δὲ οὔτε
 χρήματα οὔτε πλουσιώτεροι διὰ τοῦτο, ὥσπερ γε οὐδὲ καλὰ τε
 καὶ αἰσχροῦ πάσιν τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' ἕτερα ἐτέροις. εἰ δὲ
 βουλοίμεθα ἐπισκέψασθαι τί δὴ ποτε τοῖς μὲν Σκύθαις αἰ
d οἰκίαι οὐ χρήματά εἰσιν, ἡμῖν δέ, ἢ τοῖς Καρχηδονίοις μὲν
 τὰ δερμάτια, ἡμῖν δ' οὐ, ἢ τοῖς Λακεδαιμονίοις ὁ σίδηρος
 χρήματα, ἡμῖν δ' οὐ, ἂρ' ἂν οὕτωςι μάλιστα ἐξεύροιμεν;
5 αὐτίκα εἴ τις Ἀθήνησι τούτων τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ,
 οἷς οὐδὲν χρώμεθα, κεκτημένος εἶη χίλια τάλαντα σταθμὸν,
 ἔστιν ὅτι ἂν πλουσιώτερος νομίζοιτο εἶναι διὰ τοῦτο;» «οὐκ
 ἔμοιγε φαίνεται». «ἀλλ' εἰ τοῦ λυχνίτου λίθου κεκτημένος
 εἶη τὰ χίλια τάλαντα, καὶ σφόδρα πλούσιον φαίμεν εἶναι
e ἂν». «πάνυ γε». «ἄρά γε», ἔφην, «διὰ τοῦτο, ὅτι τὸ μὲν
 χρήσιμον, τὸ δ' ἀχρεῖον ἡμῖν ἐστι;» «ναί». «ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς
 Σκύθαις τούτου ἕνεκα αὐτοῖς οἰκίαι οὐ χρήματά ἐστιν, ὅτι
5 οὐδεμία αὐτοῖς χρεῖα οἰκίας ἐστίν, οὐδ' ἂν προτιμήσειεν
 Σκύθης ἀνὴρ οἰκίαν αὐτῷ τὴν καλλίστην εἶναι μᾶλλον ἢπερ
 σισύραν δερματίνην, ὅτι τὸ μὲν χρήσιμον, τὸ δ' ἀχρεῖον
 αὐτῷ ἐστίν. αὐθις αὖ ἡμῖν τὸ Καρχηδόνιον νόμισμα οὐκ
 οἴομεθα χρήματα εἶναι· οὐ γάρ ἐστιν ὅτι ἂν αὐτοῦ
 ἐκκομισαίμεθα ὅσων δεόμεθα, ὥσπερ τῷ ἀργυρίῳ, ὥστ' ἀχρεῖον ἂν
10 ἡμῖν εἶη». «εἰκός γε». «ὅσα μὲν ἄρα τυγχάνει χρήσιμα
 ὄντα ἡμῖν, ταῦτα χρήματα· καὶ ὅσα δ' ἀχρεῖα, ταῦτα δ' οὐ
 χρήματα». «πῶς οὖν», ἔφη ὁ Ἐρυξίας ὑπολαβὼν, «ὦ Σώκρατες;
401 a ἢ ἔστιν ὅτι χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους τῷ διαλέγεσθαι καὶ τῷ

400 a 8 σιδηρῶ C U Ald : σιδήρω A O σιδήρῳ Par || τῷ ἀχρείῳ τοῦ σιδήρου A O Par : τοῦ ἀχρείου
 τοῦ σιδήρου vel τῷ ἀχρείῳ [τοῦ σιδήρου] Salmasius, *De usuris*, 321 || **b 2** τοῦ ante σιδήρου add. Cler.
 || **b 4** Αἰθιοπία Par : Αἰθιοπία A : Αἰθιπία O || **c 1** Λυκαβηττόν A^{c add. τ sl} O^{c add. τ s.1} Par : Λυκαβητόν A O
 | χρήματα Bury : κτήματα A || **c 3** φαίνονται A^{5 ras} Par² : φαίνονται A O Par || **c 4** οἱ A^{c sl} O Par : om.
 A || **c 6** τὰ τοιαῦτα A O Par : τὰ αὐτά Cler || **d 2** δερμάτια scripsi : δέρματα A O Par | **d 3** χρήματα del.
 Cler | ἄρ' A : ἂρ' Par, edd. || **d 5** οἷς A^{c ras} O Par : ους (ut vid.) A || **d 8** φαίμεν om. Par (add. Par^{2 im}) ||
e 2 χρήσιμον A O Par^{2 ras} : χρήσιμον ἐστίν Par || **e 4** οὐδ' ἂν A O^{3 ras} Par : οὐδὲν O || **e 5-6** ἢπερ σισύραν
 scripsi : ἢπερ σίσυραν A^{3 ras} O^{3 ras} Par ἢπερ ἐσίσυραν A O || **e 8-9** αὐτοῦ ἐκκομισαίμεθα Par : α.
 ἐκομισαίμεθα A O α. κομισαίμεθα A^{5 ras} αὐτῷ ἐκποριζαίμεθα Fi ||

†βλάπτειν καὶ ἑτέροις πολλοῖς· ἄρα ἡμῖν ταῦτ' ἂν εἴη
 χρήματα; καὶ μὴν χρήσιμά γε φαίνεται ὄντα. οὐκ αὖ
 οὐδ' οὕτως ἐφαίνετο ἡμῖν ὅτι ποτ' ἔστιν τὰ χρήματα. ὅτι μὲν γὰρ
 5 ἀνάγκη χρήσιμα εἶναι, ἐάνπερ μέλλη χρήματα ἔσεσθαι,
 τοῦτο μὲν ἐκ πάντων ὁμολογεῖτο σχεδόν τι· ἀλλὰ ποῖα δὴ
 τῶν χρησίμων, ἐπειδὴ γε οὐ πάντα;» «φέρε δὴ, εἰ πάλιν ὧδε
 b μετίοιμεν, ἄρα μᾶλλον τι εὐρεθείη ὃ ζητοῦμεν, τί ποτ' ἔστιν
 ὃ χρώμεθα χρήμασιν, καὶ πρὸς τί ἠύρηται ἢ τῶν χρημάτων
 κτήσις, ὥσπερ τὰ φάρμακα πρὸς τὸ τὰς νόσους ἀπαλλάττειν;
 5 ἴσως γὰρ ἂν ἡμῖν οὕτως μᾶλλον φανερόν γένοιτο· ἐπειδὴ
 ἀναγκαῖον μὲν φαίνεται ὅσαπερ τυγχάνει χρήματα ὄντα
 ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι, τῶν δὲ χρησίμων γένος τι ὃ
 καλοῦμεν χρήματα, λοιπὸν ἂν εἴη σκέψασθαι τὰ πρὸς τίνα
 χρεῖαν χρήσιμα χρῆσθαι χρήματά ἐστιν. πάντα μὲν γὰρ
 c ἴσως χρήσιμα ὅσα γε πρὸς τὴν ἐργασίαν χρώμεθα, ὥσπερ γε
 πάντα μὲν τὰ ψυχὴν ἔχοντα ζῶα, τῶν δὲ ζῶων γένος τι
 καλοῦμεν ἄνθρωπον. εἰ δὴ τις ἡμᾶς ἔροιτο τίνος ἂν ἐκποδῶν
 ἡμῖν γενομένου οὐδὲν δεοίμεθα ἰατρικῆς οὐδὲ τῶν ταύτης
 5 ἐργαλείων, ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν ὅτι εἰ αἱ νόσοι ἀπαλλαγείησαν
 ἐκ τῶν σωμάτων καὶ μὴ γίνοιτο παντάπασιν, ἢ γιγνόμεναι
 παραχρῆμα ἀπαλλάττοντο. ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἢ ἰατρικῆ
 τῶν ἐπιστημῶν ἢ πρὸς τοῦτο χρησίμη, πρὸς τὸ νόσους
 d ἀπαλλάττειν. εἰ δὲ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιτο τίνος ἂν ἡμῖν
 ἀπαλλαγέντος οὐδὲν δεοίμεθα χρημάτων, ἄρ' ἂν ἔχοιμεν
 εἰπεῖν; εἰ δὲ μή, πάλιν ὠδὶ σκοπώμεθα· φέρε, εἰ οἶός τε εἴη
 ζῆν ἄνθρωπος ἄνευ σίτων καὶ ποτῶν, καὶ μὴ πεινῶ μηδὲ
 5 διψῶ, ἔσθ' ὅτι ἂν ἢ αὐτῶν τούτων δέοιτο ἢ ἀργυρίου ἢ ἑτέρου
 τινὸς ἵνα ταῦτα ἐκπορίζηται;» «οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν
 καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· εἰ μὴ δεοίμεθα πρὸς τὴν
 τοῦ σώματος θεραπείαν ὧν νῦν ἐνδεεῖς ἐσμεν, καὶ ἀλέας
 καὶ ψύχους ἐνίοτε, καὶ τῶν ἄλλων ὅσων τὸ σῶμα, ἐνδεὲς
 γιγνόμενον, προσδεῖται, ἄχρηστ' ἂν ἡμῖν εἴη τὰ καλούμενα
 e χρήματα, εἰ μηδεὶς γε παντάπασιν μηδενὸς δέοιτο τούτων ὧν
 ἔνεκεν νυνὶ βουλόμεθα χρήματα ἡμῖν εἶναι ἵνα ἐξικείμεθα
 5 πρὸς τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ἐνδείας τοῦ σώματος, ὧν ἂν
 ἐκάστοτε δεώμεθα. εἰ δ' ἔστιν ἄρα πρὸς τοῦτο χρήσιμον ἢ
 τῶν χρημάτων κτήσις, πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν
 ἐνδειῶν, εἰ γ' οὖν ἡμῖν τοῦτο ἐκ μέσου ἀναιρεθείη, οὐδὲν ἂν
 δεοίμεθα χρημάτων, ἴσως δ' ἂν οὐδ' εἴη παντάπασιν χρήματα».

10 «φαίνεται». «φαίνεται ἄρα ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, τὰ πρὸς ταύτην

401 b 1 τί – 402 c 4 ἐκπορίζεσθαι = Stob. *Flor.* IV, XXXIII 33 (t. v, pp. 819-22 Hense)

401 a 2 βλάπτειν A O Par : βλέπειν Cler | γράφειν Corn | παλαίειν vel πλάττειν Horr || a 7 χρησίμων
 Fi : χρημάτων A || b 6 εἶ*ναι (ut vid. ex εἶναι) A^c | b 8 – c 1 πάντα ... χρήσιμα om. Stob || c 1 ὅσα γε
 A O Par : ὅσοις γε Stob || c 3 – 4 τίνος ἂν ἐκποδῶν ἡμῖν scripsi : τίνος ἂν ἐκποδῶν ὑμῖν Stob | τίνος
 ἂν ἡμῖν ἐκποδῶν ÷ ÷ ÷ A | τίνος ἂν ἡμῖν ἐκποδῶν O Par || c 5 ἔχοιμεν ἂν A : ἔχοιμ' ἂν Stob || c 8 ἢ om.
 Stob || d 4 σίτων A^{4 ras} : σιτῶν A O Par | σιτίων Stob | πεινῶ Stob Par A⁵ : πεινῶ A O | μηδέ Stob : μὴ
 δέ A || e 3 μηδεὶς γε A : μὴ δὴ γε Stob^{AS} | μηδὴ γε Stob^M || e 4 βουλόμεθα ... ἐξικείμεθα Stob (ἐξικόμεθα
 Boeckh) : βουλοίμεθα ... ἐξαρκούμεθα A O Par || e 6 ἐκάστοτε A^{4 ras} Par Stob : ἐν ἐκάστω τε A | ἐν
 ἐκάστοτε A^c O | δεώμεθα A O Par Stob^S : δεόμεθα Stob^{AM} || e 7 κτήσις A : χρήσις Stob || e 10 ¹φαίνεται
 om. Stob ||

τὴν πραγματείαν χρήσιμα τῶν πραγμάτων ταῦτα εἶναι
 χρήματα». συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα, οὐ μὴν
 ἀλλ' ἐτάραττέ γε αὐτὸν σφόδρα τὸ λογίδιον. «τί δὲ τὰ τοιάδε;
 402 a πότερον ἂν φήσαιμεν οἷόν τε εἶναι ταῦτ' ἄρα πρὸς τὴν
 αὐτὴν ἐργασίαν τοτὲ μὲν χρήσιμον εἶναι, τοτὲ δὲ ἀχρεῖον;»
 «οὐκ ἔγωγ' ἂν φαίην, ἀλλ' εἴ τι δεοίμεθα τούτου πρὸς τὴν
 αὐτὴν ἐργασίαν, καὶ χρήσιμόν μοι δοκεῖ εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐ».
 5 «οὐκοῦν εἰ ἄνευ πυρὸς οἰοί τε εἴημεν ἀνδριάντα χαλκοῦν
 ἐργάσασθαι, οὐδὲν ἂν δεοίμεθα πυρὸς πρὸς γε τὴν τούτου
 ἐργασίαν· εἰ δὲ μὴ δεοίμεθα, οὐδ' ἂν χρήσιμον ἡμῖν εἴη. ὁ αὐτὸς
 b δὲ λόγος καὶ περὶ τῶν ἄλλων». «φαίνεται». «οὐκοῦν ὅσων
 ἄνευ οἷόν τε γίνεσθαι τι, οὐδὲν ἂν τούτων ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμον
 φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο». «οὐ γάρ». «οὐκοῦν εἴ ποτε
 5 φαινοίμεθα οἷοί τε ὄντες ἄνευ ἀργυρίου καὶ χρυσίου καὶ τῶν
 ἄλλων τῶν τοιούτων, οἷς μὴ αὐτοῖς χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα,
 ὥσπερ σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ ἱματίοις καὶ στρώμασιν καὶ
 οἰκίαις, πάειν τὰς τοῦ σώματος ἐνδείας, ὥστε μηκέτι δεῖσθαι,
 οὐκ ἂν ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο τὰργύριόν τε
 c καὶ τὸ χρυσίον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, εἴπερ ποτὲ καὶ ἄνευ
 τούτων οἷόν τε γίνεσθαι;». «οὐ γάρ». «οὐκ ἂν ἄρα οὐδὲ
 χρήματα ἡμῖν ταῦτα φανείη, εἰ μηδὲν χρήσιμα· ἀλλὰ ταῦτ' ἂν
 εἴη οἷς τὰ χρήσιμα οἰοί τ' ἐσμὲν ἐκπορίζεσθαι».
 5 «ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν ποτε δυναίμην τοῦτο πεισθῆναι, ὡς τὸ
 χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄρα χρήματα
 ἡμῖν ἐστίν. ἐκεῖνο μὲν γὰρ σφόδρα πέπεισμαι, ὡς τὰ γε
 ἀχρεῖα ἡμῖν ὄντα οὐδὲ χρήματά ἐστιν, καὶ ὅτι τῶν
 d χρησιμωτάτων ἐστίν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα.
 οὐ μὴν τοῦτό γε, ὡς ταῦτα οὐ χρήσιμα ἡμῖν τυγχάνει ὄντα πρὸς τὸν
 βίον, εἴπερ γε τούτοις τὰ ἐπιτήδεια ἐκποριζοίμεθα». «φέρε
 5 δὴ, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαιμεν; ἄρ' εἰσὶν τινες ἄνθρωποι
 οἵτινες μουσικὴν παιδεύουσιν ἢ γράμματα ἢ ἑτέραν τινὰ
 ἐπιστήμην, οἱ ἀντὶ τούτων σφίσιν αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια
 ἐκπορίζονται, τούτων μισθὸν πραττόμενοι;» «εἰσὶ γάρ». «οὐκοῦν
 e οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ταύτῃ τῇ ἐπιστήμῃ ἂν ἐκπορίζοντο τὰ
 ἐπιτήδεια, ἀντὶ ταύτης ἀλλαττόμενοι, ὥσπερ ἡμεῖς ἀντὶ τοῦ
 χρυσίου καὶ ἀργυρίου;» «φημί». «οὐκοῦν εἴπερ τούτῳ
 ἐκπορίζονται οἷς πρὸς τὸν βίον χρῶνται, κὰν αὐτὸ χρήσιμον εἴη

401 e 12 fort. <τὰ>¹ χρήματα scribendum | συνέφη ... χρήματα om. O Par || e 13 γε Fi : τε A O Par |
 τὶ δέ A Par : τὶ δαί A^{c ras} O Stob | λογίδιον iterant in marg. A^{c2} O³² || 402 a 1 πότερον ἂν A : πότερ' ἂν
 Stob || a 1-2 τὴν αὐτὴν U^{3 sl} Ald : τὴν τοιαύτην A O Par Stob || a 3 τούτου A O Par : τοῦ αὐτοῦ Burges
 || a 5 εἴημεν A O Par : ἦμεν Stob : εἴμεν Burnet || b 1 φαίνεται Eryxiae tribuit Ald : om. Stob ||
 b 6 σιτίοις A O Par : σίτοις Stob || b 8 χρήσιμα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο Burnet : χρήσιμα γένοιτο πρὸς
 γε τοῦτο Stob | χρήματα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτου A O Par || b 8 – c 1 τὰργύριόν τε καὶ τὸ χρυσίον Stob
 : ἀργύριόν τε καὶ ÷ χρυσίον A O Par || c 4 fort. χρήματα scribendum? | d 1 ita scripsi : πρὸς τούτων
 χρήματα τὰ χρήσιμα A Par | πρὸς τούτων τὰ χρήματα τὰ χρήσιμα O (τά¹ punct. not. O³) | πρὸς τοῦτο
 χρήματα τὰ χρήσιμα Fi | τὰ χρήματα τὰ πρὸς τοῦτο χρήσιμα Leopardi | πρὸς τοῦτο <τὰ> χρήματα [τὰ
 χρήσιμα] Souilhé | τῶν... χρήσιμα del. Richards | πρὸ πάντων χρήματα ἂτ' ὄντα χρήσιμα Burges || e 3
 τούτῳ U³ Ald : τοῦτο A O Par ||

- 5 πρὸς τὸν βίον. καὶ γὰρ τὰργύριον τούτου ἕνεκα χρήσιμον ἔφαμεν εἶναι, ὅτι οἰοί τ' ἦμεν αὐτῷ τὰναγκαῖα πρὸς τὸ σῶμα ἐκπορίζεσθαι». «οὕτως», ἔφη. «οὐκοῦν εἴπερ αὐταὶ αἱ ἐπιστήμαι τῶν χρησίμων πρὸς τοῦτο, φαίνονται ἡμῖν αἱ ἐπιστήμαι χρήματα οὐσα διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣνπερ τὸ χρυσίον τε
- 10 καὶ τὸ ἀργύριον, δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ταύτας κεκτημένοι πλουσιώτεροι· ὀλίγον δὲ πρότερον οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον, εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι. ἀναγκαῖον δ' ἂν εἴη
- 403 a καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου τοῦτο ξυμβαίνειν, ἐνίοτε τοὺς ἐπιστημονεστέρους πλουσιωτέρους εἶναι. εἰ γὰρ τις ἡμᾶς ἔροιτο ἄρα παντὶ ἀνθρώπῳ οἴομεθα χρήσιμον εἶναι ἵππον, ἄρα φαίης ἂν ἢ τοῖς μὲν ἐπιστήμοσιν ὅπως δεῖ ἵππῳ
- 5 χρῆσθαι χρήσιμον ἂν εἴη, τοῖς ἀνεπιστήμοσιν δ' οὐ;» «φαίην ἂν». «οὐκοῦν», ἔφην, «κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ φάρμακον παντὶ ἀνθρώπῳ χρήσιμον εἶναι, ἀλλὰ τούτῳ ὅστις τυγχάνει εἰδὼς ὡς δεῖ χρῆσασθαι αὐτῷ;». «φημί». «οὐκοῦν καὶ τὰλλα πάντα ὁμοίως;» «ἔοικεν». «χρυσίον ἄρα καὶ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα εἶναι τούτῳ ἂν μόνῳ χρήσιμα εἴη, ὅστις τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς χρηστέον αὐτοῖς». «οὕτως». «οὐκοῦν πρότερον ἐδόκει τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ ἀνθρώπου εἶναι
- 5 εἰδέναι ὅπου τε καὶ ὅπως τούτων ἐκάστοις χρηστέον ἐστίν;» «φημί». «τοῖς ἄρα καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήσιμα ταῦτ' εἴη, εἴπερ γε οὗτοι ἐπιστήμονες ὡς χρηστέον. εἰ δὲ τούτοις μόνον χρήσιμον, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήματα εἶναι ταῦτα φαίνοιτο. ἀτάρ, ὡς ἔοικε, καὶ τὸν ἀνεπιστήμονα ἵπικῆς, κεκτημένον δὲ ἵππους οἱ τυγχάνουσιν αὐτῷ ἀχρεῖοι ὄντες, εἴ τις τούτον ἵπικὸν ποιήσειεν, ἄρα ἂν ἅμα καὶ πλουσιώτερον πεποικῶς εἴη, εἴπερ γε αὐτῷ ἂ ἐτύγγανεν πρόσθεν ἀχρεῖα ὄντα, χρήσιμα πεποίηκεν· ἐπιστήμην
- 5 γὰρ τινα παραδιδούς τῷ ἀνθρώπῳ ἅμα καὶ πλούσιον αὐτὸν πεποίηκεν». «φαίνεται γέ». «ὅμως δέ μοι κἄν διομόσασθαι δοκῶ ὑπὲρ Κριτίου, ὑπὸ μηδενὸς τούτων τῶν λόγων πεπεῖσθαι». «νὴ Δία· καὶ γάρ», ἔφη, «μαινοίμην ἂν, εἰ ταῦτα πειθοίμην. ἀλλὰ τί οὐκ ἐκείνον τὸν λόγον διετέλεσας, ὡς τὰ δοκοῦντα οὐκ ἔστιν χρήματα, χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα; ὡς ἐγὼ πάνυ σφόδρα τούτους τοὺς λόγους ἀκροώμενος, οὐδὲ καὶ σὺ νῦν τυγχάνεις δὴ διεξιῶν, ἄγαμαι». «εἶπον οὖν ἐγὼ ὅτι «μοι δοκεῖς σύ, ὦ Κριτία, οὕτως ἐμοῦ χαίρειν ἀκροώμενος, ὡσπερ τῶν ῥαψωδῶν οἱ τὰ Ὀμήρου ἔπη ἄδουσιν, ἐπεὶ οὐδεὶς γέ σοι δοκεῖ τούτων τῶν λόγων ἀληθῆς εἶναι. ὅμως δὲ φέρε, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαιμεν; ἄρα γε
- d

403 a 6 οὐκοῦν – 403 c 6 πεποίηκεν = Stob. *Flor.* IV 4 XXXIb 52 (t. V, pp. 752-3 Hense)

402 e 7 αὐταὶ A^c O Par : αὐταὶ A || 403 a 5 ἀνεπιστήμοσιν A^c add. ἄν sl O Par : ἐπιστήμοσιν A || a 8 χρῆσασθαι A O Par : χρῆσθαι Stob || b 1 ἄρα A O Par Stob^M : ἄρα Stob^A : τοῖνυν Stob^S || b 3 αὐτοῖς A O Par : τούτοις Stob || b 4 τοῦ om. Stob || b 5 τε A O Par : γε Stob || b 8 μόνον ... μόνους A O : μόνους ... μόνον Par μόνον ... μόνον Stob μόνους ... μόνους U Ald || c 2 ἄρα A O : ἄρα A⁴ fecit sl Par | ἂν om. Stob || d 1 δι*ετέλεσας A^c || d 2 <τ> χρυσίον καὶ <τ>ἀργύριον Fi ||

- e** τοῖς γε οἰκοδομικοῖς τῶν ἀνθρώπων φαίης ἂν ταῦτα εἶναι
 χρήσιμα πρὸς τὸ οἰκίαν ἐργάσασθαι;» «ἔμοιγε δοκεῖ». «πότερον οὖν ταῦτα φήσαιμεν ἂν χρήσιμα εἶναι οἷς αὐτοὶ
 καταχρῶντο εἰς τὴν οἰκοδομίαν, λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα
 5 καὶ εἴ τι ἕτερον τοιοῦτον, ἢ καὶ τὰ ἐργαλεῖα οἷς αὐτοὶ τὴν
 οἰκίαν ἐργάζοντο, καὶ οἷς ταῦτα ἐκπορίζοντο, τὰ ξύλα καὶ
 τοὺς λίθους, καὶ πάλιν τὰ τούτων ἐργαλεῖα;» «ἔμοιγ'», ἔφη,
 «δοκεῖ πάντα ταῦτα χρήσιμα εἶναι πρὸς ἐκεῖνα». «οὐκοῦν», ἦν
 δ' ἐγώ, «καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐργασιῶν, οὐ μόνον αὐτοῖς οἷς
 10 καταχρῶμεθα πρὸς ἕκαστον τῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ οἷς ταῦτα
 ἐκπορίζομεθα καὶ ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο;» «πάνυ γε οὕτω». «οὐκοῦν
 πάλιν καὶ οἷς ταῦτα, καὶ εἴ τι ἀνωτέρω τούτων,
 404 **a** καὶ οἷς πάλιν ἐκεῖνα καὶ ἔτι μάλα τὰ ἄνω, ὥστε καὶ εἰς
 ἄπειρόν τι πλῆθος τελευτῶντα ἀνάγκη πάντα ταῦτα πρὸς
 τὴν αὐτὴν ἐργασίαν χρήσιμα φαίνεσθαι;» «καὶ οὐδέν γε»,
 ἔφη, «ταῦτα οὕτω κωλύει ἔχειν». «τί δ' εἰ ὑπάρχει τῷ
 5 ἀνθρώπῳ σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ τᾶλλα οἷς αὐτοῖς πρὸς
 τὸ σῶμα μέλλοι χρῆσθαι; ἄρ' ἂν τι προσδέοιτο χρυσίου ἢ
 ἀργυρίου ἢ ἄλλου του, οἷς ταῦτα ποριεῖται ἅ γε δὴ ὑπάρχει;»
 «οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν φαίνοιτο ἂν ἡμῖν ἔστιν ὅτε
 ἄνθρωπος οὐδενὸς τούτων δεόμενος πρὸς τὴν τοῦ σώματος
 χρείαν;» «οὐ γάρ». «οὐκοῦν εἰ ταῦτα ἀχρεῖα φαίνοιτο πρὸς
 ταύτην τὴν ἐργασίαν, οὐκ ἂν ποτε πάλιν δεοί χρήσιμα φανῆναι.
 5 ὑπέκειτο γὰρ μὴ οἷόν τε εἶναι πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν τοτὲ
 μὲν χρήσιμα, τοτὲ δὲ ἀχρεῖα εἶναι». «ἀλλ' οὕτω γ' ἂν», ἔφη,
 «ὁ αὐτὸς λόγος σοὶ καὶ ἐμοὶ γίγνοιτο· εἰ γὰρ ποτε ταῦτα
 χρήσιμα γίγνοιτο πρὸς τοῦτο, οὐκ ἂν ποτε συμβαίνοι πάλιν
 ἀχρεῖα εἶναι». «νῦν δὲ πρὸς τινὰς ἐργασίας πραγμάτων
 10 μοχθηρῶν, τὰς δὲ χρηστῶν;». «ἔγωγ' ἂν φαίην». «ἄρ' οὖν οἷόν τε
 μοχθηρόν τι πρᾶγμα πρὸς ἀγαθοῦ τινος ἐργασίαν χρήσιμον
 εἶναι;» «οὐκ ἔμοιγε φαίνεται». «ἀγαθὰ δὲ πράγματα ἄρ' ἂν
 ταῦτα φαίμεν εἶναι, ἃ δι' ἀρετὴν ἄνθρωπος πράττει;»
 «φημί». «ἄρ' οὖν οἷόν τε ἄνθρωπον μαθεῖν τι τούτων ὅσα
 διὰ λόγου διδάσκεται, εἰ παντάπασιν ἀπεστερημένος εἴη τοῦ
 ἀκούειν [ἢ] ἐτέρου τινός;» «μὰ Δί', οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν
 τῶν χρησίμων φαίνοιτο ἂν ἡμῖν πρὸς ἀρετὴν τὸ ἀκούειν,
 5 εἴπερ διδασκός γε ἢ ἀρετὴ [τῷ ἀκούειν] καὶ αὐτῷ
 καταχρῶμεθα πρὸς τὰς μαθήσεις;» «φαίνεται». «οὐκοῦν εἴπερ ἢ
 ἰατρικὴ οἷα τ' ἔστιν τὸν νοσοῦντα παύειν, φαίνοιτο ἂν ἡμῖν
 ἐνίοτε καὶ ἡ ἰατρικὴ τῶν χρησίμων οὔσα πρὸς τὴν ἀρετὴν,
 εἴπερ διὰ τῆς ἰατρικῆς τὸ ἀκούειν πορισθεῖη;» «καὶ οὐδέν γε
 κωλύει». «ἄρ' οὖν πάλιν καὶ εἰ τὴν ἰατρικὴν ἀντὶ
 χρημάτων πορισαίμεθα, φαίνοιτο ἂν ἡμῖν καὶ τὰ χρήματα
 10 χρήσιμα ὄντα πρὸς ἀρετὴν;» «καὶ γάρ ἐστιν», ἔφη, «τούτῳ γε».

403 **e 1** ταῦτά scripsi : αὐτά A ἄττα Bekker ἀεί τιν' Burges || **e 3** αὐτοῖ scripsi αὐτῶν A αὐτοῖς Richards | **e 4** καταχρῶντο Richards : κατεχρῶντο A O Par || **e 5** αὐτοῖ A⁴ Par : αὐτοῖς A O || **e 6** ἐκπορίζοντο U² add. k^{sl} Steph : ἐμπορίζοντο A || **e 10** καὶ***οἷς O^c || **404 a 2** ἀνάγκη πάντα ταῦτα om. O (add. O^{3 im}) || **a 3** τὴν αὐτὴν Richards : τὴν αὐτῶν A || **a5** αὐτοῖς scripsi : αὐτὸς A || **c 1-2** νῦν ... χρηστῶν Critiae tribuerunt edd. omnes praeter Cler Horr Fi Boeckh || **c 7** διὰ λόγου A Par : διαλόγου O || **c 8** ἢ secl. Hermann : παρ' conl. Cler. || **d 2** τῷ ἀκούειν seclusi ||

«οὐκοῦν πάλιν ὁμοίως καὶ δι' οὗ τὰ χρήματα πορισαίμεθα». «παντάπασι μὲν οὖν πάντα». «ἄρ' οὖν ἂν σοι δοκοῖ ἄνθρωπος ἀπὸ μοχθηρῶν τε καὶ αἰσχυρῶν πραγμάτων ἀργύριον αὐτῷ πορίσασθαι, ἀνθ' ὅτου τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην κτήσαιτο, ἢ δύναται ἀκούειν ἐκ τοῦ μὴ οἶψ τε, τῷ δ' αὐτῷ ἐκείνῳ καταχρησθῆαι πρὸς ἀρετὴν ἢ ἕτερ' ἅττα τῶν τοιούτων;» «πάνυ μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν οὐκ ἂν τό γε μοχθηρὸν χρήσιμον ἂν εἴη πρὸς ἀρετὴν;» «οὐ γάρ». «οὐκ ἄρα ἀναγκαῖόν ἐστιν δι' ὧν ἂν ἐκπορισαίμεθα τὰ πρὸς ἕκαστα χρήσιμα, καὶ ταῦτα πρὸς τὰ αὐτὰ χρήσιμα εἶναι· φαίνοιτο γὰρ ἂν ἐνίοτε μοχθηρὰ πράγματα πρὸς ἀγαθόν τι χρήσιμον εἶναι. ἔτι δὲ μᾶλλον καὶ ἐπὶ τούτου ἂν φανερὰ γένοιτο. εἴπερ γὰρ ταῦτα χρήσιμά ἐστι πρὸς ἕκαστα, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχοι, φέρε, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαις; ἄρ' οἶόν τε ἀμαθίαν πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμον εἶναι, ἢ νόσον πρὸς ὑγίειαν, ἢ κακίαν πρὸς ἀρετὴν;» «οὐκ ἂν ἔγωγε φαίην». «καὶ μὴν τόδε γ' ἂν ὁμολογήσαιμεν, ἀδύνατον εἶναι ἐπιστήμην ἐγγενέσθαι ὅτῳ μὴ ἀμαθία πρότερον ὑπάρξαι, καὶ ὑγίειαν, ὅτῳ μὴ νόσος, οὐδὲ ἀρετὴν, ὅτῳ μὴ κακία». ἔφη γὰρ οὕτως, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. «οὐκ ἂν ἄρα φαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι, ὅσων ἄνευ μὴ οἶόν τε γίνεσθαι <τι>, ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι πρὸς τοῦτο. φαίνοιτο γὰρ ἂν ἡμῖν ἢ ἀμαθία πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμος οὖσα, καὶ ἢ νόσος πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἢ κακία πρὸς ἀρετὴν». σφόδρα δυσπίστως εἶχεν καὶ πρὸς τούτους τοὺς λόγους, εἰ μὴ πάντα ταῦτα χρήματα ἔσται. καταμαθὼν δ' αὐτὸν ἐγὼ ὅτι ἴσον εἴη πείσαι, ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἐψῆσαι, «ἀλλὰ τούτους μὲν τοὺς λόγους», ἦν δ' ἐγώ, «εἰσώμεν χαίρειν, ἐπειδήπερ οὐ δυνατοὶ ἐσμεν ὁμολογήσαι ὁπότερον ταῦτα χρήσιμά τ' ἐστιν καὶ χρήματα ἢ οὐ· ἐκείνου δὲ περὶ πῶς ἂν φαίημεν; πότερον ἂν εὐδαιμονέστερόν τε καὶ βελτίω ἡγησαίμεθα εἶναι ἄνθρωπον, εἰ ὡς πλείστων δέοιτο πρὸς τὸ σῶμά τε καὶ τὴν δίαιταν ἐπιτηδείων, ἢ εἰ ὡς ἐλαχίστων τε καὶ φαυλοτάτων; μάλιστα δ' ἂν ἴσως καὶ τοῦτο ὧδε θεωρηθεῖη, εἴ τις αὐτὸν πρὸς αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον παραβάλλων σκοποῖτο ὁποτέρᾳ τῶν ἕξεων βελτίων, πότερον ὅταν τύχη νοσῶν ἢ ὅταν ὑγιαίνων». «ἀλλὰ τοῦτό γ'», ἔφη, «οὐ πολλῆς τιнос τῆς σκέψεως δεῖται». «ἴσως γάρ», ἦν δ' ἐγώ, «παντὶ ἀνθρώπῳ εὐπορον γινῶναι ὅτι ἢ τοῦ ὑγιαίνοντος ἕξις κρείττων ἐστὶν τῆς τοῦ κάμνοντος. τί δέ; ποτέρως τυγχάνομεν πλειόνων τε καὶ μᾶλλον παντοδαπῶν δεόμενοι, ὅταν κάμνωμεν ἢ ὅταν ὑγιαίνωμεν;» «ὅταν κάμνωμεν». «ὅταν ἄρα αὐτοὶ αὐτῶν τυγχάνωμεν φαυλότατα

405 c 6 μάλιστα – 406 a 3 μοχθηροτέρους = Stob. *Flor.* IV, XXXIII 34 (t. v, pp. 822-3 Hense)

404 e 3 δοκοῖ A O Par : δοκεῖ K (-οῖ K^{c sl}) Z Burnet || e 6 ἢ Boeckh : ἢ A O Par || 405 a 1 χρήσιμα A O Par : χρήσιμον Richards || a 6 ὑγίειαν in ras. A || b 1 οὕτω γὰρ, ἔφη, καὶ ἐμοὶ δοκεῖ vel οὕτω γὰρ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ conji. Richards fort. recte | b 2 τι suppl. Richards || b 5 δυσπείστως Burnet || c 2 ταῦτα scripsi : ταῦτά A O ταυτά A^{4 ras} Par || c 8 ὁποτέρᾳ Stob^A U Ald : ὁπότερα Stob^M ὁποτέραν A || d 1 βελτίων A : βελτίω Stob || d 4 ἐστίν om. Par | τί δέ A Par : τί δαί A^{c ras} O ἔτι δέ Stob || d 5 ποτέρως A : πότερον Stob || d 7 ὅταν om. O (add. O^{3 sl}) ||

- e διακείμενοι, τότε σφόδρα τε καὶ πλείστων, τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς διὰ τοῦ σώματος, ἐν ἐπιθυμίαις τε καὶ δεήσεσιν ἔσμεν;» «οὕτως». «οὐκοῦν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὥσπερ αὐτὸς αὐτοῦ τότε φαίνεται βέλτιστα ἔχων, ὅταν ἐλαχίστων τῶν τοιούτων
- 5 δέηται, οὕτω πάλιν καὶ δυοῖν ὄντων, εἰ ὁ μὲν τυγχάνοι σφόδρα τε καὶ πολλῶν ἐν ἐπιθυμίᾳ τε καὶ δεήσει ὢν, ὁ δὲ ὀλίγων τε καὶ ἡσύχως; οἷον τὰ τοιάδε· ὅσοι τῶν ἀνθρώπων τυγχάνουσιν κυβευταὶ ὄντες, οἱ δὲ οἰνόφλυγες, ἕτεροι δὲ γαστρίμαργοι· ἅπαντα γὰρ ταῦτα οὐδὲν ἕτερον τυγχάνοι
- 10 ὄντα ἢ ἐπιθυμίαι». «σφόδρα γε». «αἰ δ' ἐπιθυμίαι πᾶσαι οὐδὲν ἕτερον ἢ ἔνδειαι τινῶν. οἱ οὖν πλείστα τούτων πεπονθότες ἄνθρωποι ἐν μοχθηροτέρᾳ ἕξει εἰσὶν τῶν μηδὲν ἢ ὡς ἐλάχιστα τοιαῦτα πεπονθότων». «πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε καὶ σφόδρα μοχθηροὺς τοὺς τοιούτους ὑπολαμβάνω εἶναι· καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον τοιούτους, τοσοῦτῳ καὶ μοχθηροτέρους». «οὐκοῦν δοκεῖ ἡμῖν οὐχ οἷόν τε χρήσιμα εἶναι ταῦτα πρὸς
- 5 τοῦτο, εἰ μὴ τυγχάνοιμεν καὶ δεόμενοι τούτων πρὸς τοῦτο;» «φημί». «ἀναγκαῖον ἄρα, εἴπερ μέλλει ἡμῖν χρήσιμα εἶναι ταῦτα πρὸς τὰς τοῦ σώματος θεραπείας τῶν ἐνδειῶν, ἅμα καὶ δεῖσθαι ἡμᾶς τούτων πρὸς τοῦτο». «ἔμοιγε δοκεῖ». «οὐκοῦν ὅτῳ τυγχάνει πλείστα χρήσιμα ὄντα πρὸς τοῦτο, οὗτος ἂν φαίνοιτο καὶ πλείστων δεόμενος πρὸς τοῦτο, εἴπερ ἀνάγκη τῶν χρησίμων πάντων προσδεῖσθαι». «ἔμοιγε δοκεῖ οὕτω φαίνεσθαι». «ἀναγκαῖον ἄρα φαίνεται κατὰ γε τοῦτον τὸν λόγον, οἷς τυγχάνει πολλὰ χρήματα ὄντα, τούτους καὶ πολλῶν δεῖσθαι τῶν πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ἐπιτηδείων –
- 15 τὰ γὰρ πρὸς τοῦτο χρήσιμα ὄντα χρήματα ἐφαίνετο – ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἂν ἡμῖν φαίνοντο οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακείμενοι, εἴπερ γε καὶ πλείστων τοιούτων ἐνδεεῖς ὄντες».

405 e 1 τὰ – e 5 ὄντο]iv praebet P^Vindob G 39846 (II)

405 e 1 τὰ A O Par Π Stob : τῶν Burges | τὰς Stob Π : om. A O Par || e 3 αὐτοῦ A Π : ἑαυτοῦ Stob || e 5 τυγχάνοι A O Par Stob^M : τυγχάνει U Ald Stob^A || e 7 ἡσύχως A O Par : ἡσυχος Stob || e 11 ἐνδειαι A O Par : ἐνδεια Stob || e 12 μηδέν <πῶς> ἢ Stob^M : μηδέν <πῶς> ἢ Stob^A || 406 a 13 τούτοις A O Par : τούτους Horr || **Subscriptio** Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου A ἢ Ἐρασίστρατος A^{im} Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου ἢ Ἐρασίστρατος O Par ||

[PLATONE] ERISSIA
[O ERASISTRATO]

I.

[392a] Ci trovavamo a passeggiare nel portico di Zeus Liberatore, io ed Erissia del demo di Stiria, quand'ecco che ci si avvicina Crizia, in coppia con Erasistrato, il nipote di Feace figlio di Erasistrato. Si dava il caso che Erasistrato fosse allora tornato da poco dalla Sicilia e da quei luoghi, e avvicinandosi disse: [b] «Salute, Socrate!»

«Salute a te» dico io «embè? Hai qualcosa di bello da dirci dalla Sicilia?»

«Eccome», disse lui, «ma volete che prima ci sediamo? Mi sono affaticato ieri, venendo a piedi da Megara».

«Ma certo, se ti pare».

«Che cosa, dunque», disse, «volete prima ascoltare di quelli di laggiù? Di loro stessi, che mai combinano, oppure come si comportano verso la nostra città? Ché quelli mi sembra nutrano verso di noi sentimenti simili alle vespe. Anch'esse infatti, qualora uno provocandole un po' per volta [c] le irriti, diventano imbattibili, almeno finché qualcuno non si imponga su esse distruggendole insieme a tutto il vespaio; così, dunque, anche i Siracusani, se qualcuno non compirà l'impresa di andare là con un esercito assai grande, non è possibile che quella città sia mai nostra sottoposta, ma anzi per queste piccole scaramucce più ancora finirebbero per irritarsi, al punto di diventare più che mai osticissimi. Anche ora ci hanno inviato ambasciatori, nell'intenzione, a me almeno sembra, di ingannare in qualche modo la città».

[d] E proprio nel mezzo del nostro discorso ecco che per caso ci passano accanto i due messi siracusani. A quel punto Erasistrato, puntando il dito verso uno dei due ambasciatori, disse «Questo qui poi, Socrate, è il più ricco dei Sicelioti e degli Italioti: e come no?», continuò, «uno che ha a disposizione terra tanto abbondante che sarebbe agevole, se uno volesse, coltivarne una grande estensione, e di una bontà tale che non ve n'è altra in tutta l'Ellade, e ancora le altre cose che concorrono alla ricchezza, innumerevoli: intendo schiavi, cavalli, oro, argento...»

II.

Siccome vedevo che quello prendeva il largo a cianciare sul patrimonio di quell'uomo, [393a] gli chiesi: «Embè, Erasistrato? Che tipo d'uomo ha fama di essere in Sicilia costui?» «Questo», disse lui, «tra i Sicelioti e gli Italioti sembra, ed è, il più spregevole di tutti più ancora che il più ricco, al punto che se vuoi chiedere a uno dei Sicelioti chi ritiene essere il più spregevole e il più ricco, nessuno ti direbbe altri che costui».

Convintomi che quello portasse il discorso non su temi di poco conto, ma su cose che sembrano le più importanti, ossia su virtù e ricchezza [b] gli chiesi se tra i due avrebbe detto più ricco un uomo che si trovasse a possedere un talento di argento o uno che possedesse un campo del valore di due talenti.

«Io credo, certo», disse, «quello che ha il campo».

«Ma allora», continuai, «secondo lo stesso discorso, anche se uno si trovasse ad avere vesti o coperte o altre cose per un valore ancora superiore a quello dei beni dello straniero, costui sarebbe più ricco?»

Concordò anche con questo.

«Ma se ti si concedesse la scelta tra i due, quale vorresti?»

[c] «Io», disse, «certo quello di massimo valore».

«Ritenendo così di essere più ricco?»

«È così».

«Ora, quindi, ci pare che sia il più ricco chi possiede le cose di massimo valore?»

«Sì», disse.

«Ma allora», dissi io, «i sani sarebbero più ricchi dei malati, se è vero che la salute è un possesso di maggior valore rispetto alle ricchezze del malato. Non vi è proprio nessuno che non preferirebbe essere in perfetta salute pur con poco denaro [α] a possedere i beni del Gran Re da malato; ciò, è chiaro, nella convinzione che la salute sia un bene di maggior valore. Ché non la si sceglierebbe mai, se non la si tenesse in maggiore stima».

«No, infatti».

«Ma allora, se si mostrasse un'altra cosa di maggior valore rispetto alla salute, chi la possedesse sarebbe lui il più ricco?»

«Sì».

«Ma se quindi ora uno sopraggiungendo chiedesse: “Socrate, Erissia e Erasistrato, [ε] sapreste dirmi qual è per un uomo il bene di massimo valore? Forse ciò che permetta all'uomo che lo possiede di deliberare nel modo più adatto su questo, ossia su come portare al miglior compimento le cose proprie per sé e quelle dei suoi cari?” Che diremmo essere ciò?»

«A me certo sembra, Socrate, che la felicità sia il bene di massimo valore per un uomo».

«Non male, davvero», dissi io, «ma forse proprio questi riterremo tra gli uomini i più felici, quelli che più che mai agiscano bene?»

«A me sembrano proprio loro».

«Ma allora, quelli che agiscono al meglio non sono quanti sbagliano il meno possibile per quanto riguarda se stessi e gli altri uomini e il più possibile agiscono correttamente?»

«Proprio così!»

«Ma allora sarebbero quelli che conoscono il bene e il male e le cose che vanno e non vanno fatte [β94α] ad agire nel modo più retto e a sbagliare il meno possibile?»

Era della stessa opinione anche su questo.

«Ora, quindi, ci sembra che gli stessi uomini siano insieme i più saggi, quelli che agiscono al meglio, i più felici e i più ricchi, se è vero che la sapienza appare il bene più prezioso».

«Sì».

III.

«Ma Socrate», intervenne bruscamente Erissia, «che giovamento verrebbe a quest'uomo se fosse più sapiente di Nestore, ma non si trovasse poi ad avere [β] le cose adatte al sostentamento quotidiano, intendo cibi e bevande e vesti e quant'altro vi sia di simile? A che gli gioverebbe la sapienza, o come potrebbe costui essere il più ricco, uno che proprio nulla impedisce faccia l'accattone, non avendo disponibilità di nessuno dei mezzi adeguati?»

Sembrava davvero che anche costui dicesse qualcosa di sensato. «Ma», dissi io, «chi possiede la sapienza patirebbe ciò, se si trovasse carente di queste cose, e invece se uno fosse in possesso della casa di Pulizione, [ε] e piena fosse la casa di oro e argento, non avrebbe bisogno di nulla?»

«Ma costui», disse, «nulla vieta che s u b i t o, o r a, disponendo dei suoi averi ne ottenga in cambio ciò di cui si trova ad avere bisogno per il sostentamento, oppure moneta in cambio della quale potrà procurarselo, e in un istante abbondare di ogni cosa».

«Soltanto», dissi io, «a patto che gli uomini con cui si trova a che fare siano bisognosi per sé di una casa siffatta [α] più che della sapienza di quello, poiché se fossero tali da tenere in più alta stima la sapienza dell'uomo e ciò che ne deriva, questi avrebbe molte più risorse di cui disporre, se davvero si trovasse bisognoso di qualcosa e se volesse disporre di essa e degli effetti che ne derivano. O si dà il caso che l'uso che si fa di una casa sia importante e indispensabile, e che faccia grande differenza per la vita dell'uomo abitare in una casa siffatta piuttosto che in una piccola e squallida casuccia, [ε] e al contrario l'utilità della sapienza sia di poco valore e non faccia gran differenza essere sapiente o ignorante sulle cose più importanti? Oppure questo gli uomini lo disprezzano e non ne sarebbero acquirenti, mentre del cipresso in casa e dei marmi pentelici sono in molti ad avere bisogno e molti sarebbero desiderosi di comprarli? Ma se fosse così né un sapiente timoniere né un medico sapiente nella sua arte, o uno che riesca a

destreggiarsi bene e opportunamente in una qualsiasi altra arte di questo genere, costui, dico, non sarebbe stimato più di uno qualsiasi dei possessi più grandi relativi al patrimonio; ma allora, uno che fosse capace di ben deliberare su come agire al meglio per se stesso o per un altro, non sarebbe in grado di disporre di ciò, se davvero volesse farlo?»

[395a] Erissia, rispondendo con uno sguardo torvo, come avesse subito un torto, disse: «Perché tu, Socrate, se dovessi dire la verità, diresti di essere più ricco di Callia figlio di Ipponico? Eppure concederesti di non essere più ignorante riguardo ad alcuna delle cose più importanti, ma più sapiente: ma in nulla più per questo sei più ricco».

«Perché tu, Erissia», dissi io, «forse credi che questi discorsi qui che or ora scambiamo tra noi siano un gioco, [b] dato che le cose in verità non stanno affatto così, ma come nella *petteia* vi sono pedine tali che se uno le sa muovere può riuscire a mettere in difficoltà i propri avversari nel gioco al punto che essi non abbiano la possibilità di una contromossa, forse anche sui ricchi tu credi che le cose non stiano per nulla più così che altrimenti, ma che vi siano certi discorsi in nulla più veri che falsi, pronunciando i quali un uomo potrebbe aver ragione di chi contesta la sua tesi, come che i più sapienti sono per noi i più ricchi, e ciò tuttavia dicendo [c] cose false contro chi dice la verità. E non vi sarebbe forse nulla di sorprendente, più o meno come se due uomini parlassero delle lettere dell'alfabeto, l'uno sostenendo che la prima lettera di "Socrate" sia S, l'altro A, e fosse più forte questo discorso di chi dice A che quello di chi dice che la prima lettera è S».

Gettando uno sguardo all'intorno verso i presenti, Erissia, insieme sorridendo e arrossendo, come se non fosse stato presente a quanto detto prima, disse: [d] «Io certo, Socrate, non credevo che i discorsi dovessero essere tali da non poterne persuadere nessuno dei presenti, né privi di alcun giovamento per chi li ascolta: giacché chi tra gli uomini che abbia un briciolo di senno potrebbe mai credere che per noi i più sapienti sono i più ricchi? Ma piuttosto credevo, siccome si parla dell'arricchirsi, si dovesse affrontare nel dialogo da dove sia bello arricchirsi e da dove sia turpe, e in sé essere ricco come sia, se un bene oppure un male».

IV.

«E sia», dissi io, «pertanto per il prosieguito vi baderemo; [e] anzi, fai bene a esortarci. Ma perché non provi tu stesso, dal momento che hai introdotto il discorso, a dire se tra le due l'essere ricco ti sembra un bene o un male, visto che i discorsi di prima proprio non ti pare abbiano toccato l'argomento?»

«Ma a me, appunto, sembra che un bene sia essere ricco!», disse.

Ma mentre ancora voleva dire qualcosa, Crizia, irrompendo: «Giacché tu, Erissia, dimmi, ritieni un bene essere ricco?»

«Certo che sì, per Zeus: sarei pazzo a pensare il contrario! E anzi, credo non vi sia proprio nessuno che non sarebbe d'accordo».

«Ebbene io pure», disse l'altro, «credo che non vi sia nessuno che non potrei spingere a concordare con me che per certi uomini essere ricchi è un male. [396a] Ma di conseguenza, se davvero fosse un bene, non parrebbe per alcuni di noi un male».

Allora io dissi a loro due: «Davvero io, se vi trovaste a divergere su questo, su chi tra voi due dice le cose più vere sull'equitazione, su come si cavalchi al meglio, se io stesso mi trovassi a essere un esperto di ippica, sarei io stesso a tentare di placare la vostra disputa (mi vergognerei infatti se, presente, non vi impedissi di litigare per quanto mi fosse possibile), o se, divergendo su un qualsiasi altro argomento [b] non vi accingeste a far altro, non trovando un accordo su ciò, che ad allontanarvi come due nemici, da amici che eravate; ora poi, dal momento che vi è capitato di divergere su un argomento tale, di cui è indispensabile servirsi per la vita intera, e vi è molta differenza se bisogna prendersene cura come cosa giovevole oppure no, e si tratta peraltro di questioni non di poco conto, ma tra quelle che sembrano le più importanti ai Greci – infatti proprio a ciò i padri per prima cosa esortano i loro figli, [c] quando appena siano giunti

ormai all'età della ragione, come sembra, cioè a cercare da dove possano divenire ricchi, perché qualora tu abbia qualcosa, di qualcosa sei degno, se no, di nulla – se, dunque, fate a tal punto sul serio, e trovandovi in accordo sulle altre cose proprio su un argomento così importante divergete, e in più, oltre a ciò, sulla ricchezza non siete in disaccordo se sia nera o bianca, o se sia leggera o pesante, ma se sia un bene o un male, così che più che mai potreste essere spinti addirittura a un'inimicizia, [α] se siete in disaccordo sui beni e sui mali, e questo peraltro essendo due carissimi amici e parenti, io dunque, per quanto sia in mio potere, non passerò sopra al fatto che siete in disaccordo tra di voi, ma certo, se fossi in grado, dicendovi come stanno le cose fermerei la vostra disputa. Ora, però, siccome io da solo non mi trovo a esserne capace, e invece ciascuno di voi due crede [ε] di essere capace di spingere l'altro a un accordo, sono pronto a appoggiarvi per quanto sia in mio potere, affinché vi accordiate completamente tra di voi su come sta la faccenda. Tu quindi», aggiunsi, «Crizia, prova a spingerci a concordare con te, come hai promesso».

«Ma», disse, «io, come avevo iniziato, domanderei volentieri a Erissia qui se gli sembra che vi siano uomini ingiusti e giusti».

«Sì, per Zeus», rispose, «e parecchio inoltre».

«Ma che dire dell'ingiustizia? Ti sembra che sia un male questa o un bene?»

«Un male, mi pare proprio!».

«Ma ti sembra che un uomo che commetta adulterio con le donne dei vicini servendosi di denaro compia un'ingiustizia o no?»

«Mi pare proprio che compia un'ingiustizia».

«Ma allora», continuò, «se si trovasse a essere ricco e in grado di spendere danaro, l'uomo ingiusto e il malintenzionato agirebbe scorrettamente; [β97α] se invece a quest'uomo non capitasse di essere ricco, non avendo che spendere, non potrebbe portare a termine ciò che vuole, così che non potrebbe agire scorrettamente. Per questo sarebbe addirittura vantaggioso per quest'uomo non essere ricco, se è vero che così realizzerà meno ciò che vuole, ossia azioni malvagie. E inoltre, ancora, la malattia, diresti che è un male o un bene?»

«Un male, direi proprio!»

«E allora? Ti sembra che alcuni uomini siano incontinenti?»

[β] «Mi pare proprio!»

«Ma allora, se fosse meglio per la salute di quest'uomo astenersi da cibi e bevande e dalle altre cose che sembrano piacevoli, ma costui non fosse in grado a causa della propria incontinenza, sarebbe meglio per quest'uomo non avere da dove procurarsi ciò, piuttosto che possedere una grande disponibilità di mezzi: così infatti non avrebbe la libertà di cadere in errore, neppure se fortemente lo volesse».

V.

Sembrò allora che Crizia avesse parlato talmente bene e in maniera così opportuna che, [α] se Erissia non avesse avuto pudore per i presenti, nulla gli avrebbe impedito di alzarsi e tirare un pugno a Crizia: a tal punto credeva di essere stato privato di una cosa importante, poiché gli era divenuto chiaro che non era corretto ciò che prima opinava sull'arricchirsi. E io, accortomi che Erissia stava così, nel timore che si andasse oltre e si arrivasse all'insulto e allo scontro, dissi: «Proprio formulando questo ragionamento qui, ieri l'altro, nel Liceo, un uomo sapiente, Prodico di Ceo, [α] sembrò ai presenti vaneggiare al punto di non riuscire a convincere nessuno dei presenti che diceva la verità. Anzi, avvicinatosi a lui un ragazzetto molto giovane e linguacciuto, gli sedette di fronte e si mise a deriderlo, sbotterlo e scuoterlo, volendo ottenere ragione di quel che diceva; e tanto fece che alla fine fu molto più apprezzato dagli ascoltatori di quanto lo fu Prodico».

«Ma allora», disse Erasistrato, «potresti raccontarci il discorso?»

[ε] «Certo, se riesco a ricordarlo. Più o meno così, credo, andò: il ragazzo gli aveva chiesto in che modo credesse che essere ricco fosse un bene e in che modo un male. E quello, rispondendo come hai fatto tu ora, disse: “Per gli onesti e buoni tra gli uomini è un bene, e per quelli che sanno in che circostanze bisogna servirsi dei beni: per costoro, dicevo, è un bene, mentre per i malvagi e gli ignoranti è un male. Ma così”, continuò, “accade per tutte quante le altre cose: quali ne siano i fruitori, tali è inevitabile siano le cose per loro. E bene”, aggiunse, “mi sembra che sia stato composto il verso di Archiloco: *e pensano cose tali quali le vicende in cui s’imbattano.*”

[398a] “Ora dunque”, disse il ragazzo, “se uno mi rendesse sapiente di questa sapienza per cui sono sapienti gli uomini buoni, è inevitabile che insieme costui renda per me buone anche le altre cose, senza sforzarsi per nulla riguardo ad esse, ma per il solo fatto di avermi reso sapiente da ignorante qual ero; e forse, se uno mi rendesse ora grammatico, è inevitabile che renderebbe grammaticali per me anche le altre cose, e se musico, musicali, come accade che quando mi renda buono [β] insieme abbia reso buone per me anche le cose?”

Prodicò non fu d’accordo con quest’ultimo punto, ma consentì con il resto.

“E ti sembra”, disse il ragazzo, “che come lo è fare una casa, fare buone le cose sia un’impresa umana? O è inevitabile che quali sono all’inizio, buone o cattive, tali continuino a essere?”

Sospettando, mi pare, dove il loro discorso stava dirigendosi, Prodicò, molto accortamente, [ε] per non apparire confutato dal ragazzo di fronte a tutti i presenti – ché subire questo da solo non avrebbe fatto per lui alcuna differenza – disse che è un’impresa umana.

“Ma a te sembra”, disse quello, “che sia insegnabile la virtù, o innata?”

“Insegnabile”, rispose, “mi pare proprio”.

“Ma allora”, disse, “non ti sembrerebbe sciocco uno che creda di poter diventare un grammatico o un musico pregando gli dèi, o di ottenere così una qualsiasi altra conoscenza che è necessario possedere [α] dopo averla appresa da un altro o trovata da sé?”

Fu d’accordo anche con questo.

“Ma allora”, ribadì il ragazzo, “proprio tu, Prodicò, quando preghi gli dèi per star bene e avere buone cose, null’altro chiedi che di diventare onesto e buono, se è vero che per gli onesti e buoni tra gli uomini anche le cose si trovano a essere buone, mentre per i mediocri sono cattive. Allora, se la virtù si trova ad essere insegnabile, non sembreresti chiedere null’altro in preghiera che di imparare ciò che non sai”.

Allora io dissi, rivolto a Prodicò, [ε] che mi sembrava gli capitasse una cosa di non poco conto se si trovava a sbagliarsi su questo, se cioè credeva che dagli dèi ci possano giungere le cose che chiediamo in preghiera, e tutte insieme: “Se anche tu, ogni volta che di fretta sali a piedi all’Acropoli a pregare, chiedi che gli dèi ti diano buone cose, non sai tuttavia se sono nelle disposizioni di darti ciò che ti trovi a chiedere, ed è come se recandoti di buona lena alle porte del maestro di grammatica lo supplicassi di donarti la conoscenza grammaticale senza compiere alcun altro sforzo, ma subito ottenutala poter anche esercitare il mestiere di maestro di grammatica”.

Dopo che ebbi detto queste cose, Prodicò si voltò contro il ragazzo, volendo difendersi e illustrare le cose che or ora hai detto tu, [399a] irritato dal fatto di sembrare uno che prega gli dèi invano; quand’ecco che il ginnasiarca, avvicinatosi, gli ordinò di allontanarsi dal ginnasio poiché faceva discorsi non adatti ai giovani, e se non adatti, evidentemente malvagi.

Per questo motivo io vi ho raccontato queste cose, affinché osservaste come si atteggiavano gli uomini di fronte alla filosofia, se da una parte Prodicò, avant’ieri, dicendo queste cose sembrò ai presenti sragionare al punto [β] di essere scacciato dal ginnasio, e tu invece ora a tal punto sembri aver parlato bene che non solo hai persuaso i presenti, ma sei riuscito a portare a un accordo anche il tuo avversario; è chiaro che, come nei tribunali, se due uomini si trovassero a porgere la stessa testimonianza, l’uno in apparenza uomo onesto e buono, l’altro malvagio, dalla testimonianza del malvagio i giudici non sarebbero per nulla persuasi, anzi si dà anche il caso facciano il contrario, ma se quello che sembra buono e onesto dicesse le medesime cose, [ε]

sembrerebbe in tutto e per tutto dire la verità, così forse anche i presenti si sono comportati in una maniera simile verso te e Prodicò: quello infatti lo ritenevano un sofista e un fanfarone, tu invece un politico e un uomo anche di grande valore: e allora gli uomini credono che non si debba guardare al discorso in sé, ma a coloro che lo pronunciano, come siano».

«Ma comunque», disse Erasistrato, «Socrate, anche se tu parli così per burla, mi pare proprio che Crizia sembri aver detto qualcosa di sensato».

VI.

«Ma no, per Zeus», dissi allora, «non è affatto una burla. Ma perché, [a] dal momento che hanno bene e opportunamente dialogato su questo, non portano a termine anche il resto del discorso? Mi sembra che resti fuori ancora una parte della ricerca. Dal momento che su questo punto almeno pare si sia raggiunto un accordo, ossia sul fatto che per alcuni è un bene, per altri un male, rimane da ricercare ancora cosa sia l'essere ricco in sé: giacché, se non arrivate prima a comprendere ciò, non potreste accordarvi se sia un male o un bene. [e] E sono pronto anche io, per quanto ne sia capace, a portare avanti la ricerca insieme a voi. Allora, colui che ritiene essere ricco sia un bene ci dica come si trovano a stare le cose riguardo a ciò».

«Ma io certo», disse, «Socrate, essere ricco non dico sia qualcosa di più strano di quel che dicono gli altri uomini: possedere molte ricchezze, infatti, questo è essere ricco; e penso che anche Crizia qui non creda essere ricco sia qualcosa di diverso».

«Ancora quindi», replicai io, «anche così resterebbe da indagare quali sono le ricchezze, affinché poco dopo non vi mostriate anche su questo, ancora una volta, in disaccordo. Poiché, per esempio, i Cartaginesi si servono di una moneta siffatta: [400a] in un fagottino di pelle è avvolto un oggetto della grandezza di uno statere all'incirca, ma cosa sia quel che vi è avvolto dentro nessuno lo sa, se non i fabbricanti; eppure di questo oggetto, appostovi un sigillo, si servono come moneta, e chi possieda il maggior numero di questi oggetti, costui sembra possedere la maggior quantità di ricchezze ed essere il più ricco. Se qualcuno presso di noi fosse in possesso di moltissimi di questi oggetti non sarebbe in nulla più ricco che se avesse molte pietruzze raccolte sui monti. A Lacedemone, invece, si servono come moneta [b] di un peso di ferro, e peraltro di una qualità di ferro scadente, e chi possieda una grande quantità di questo ferro sembra ricco, mentre altrove il possesso non ha alcun valore. In Etiopia, poi, si servono di sassi incisi, di cui un Lacone non saprebbe che fare. Tra gli Sciti nomadi, se uno fosse in possesso della casa di Pulizione non sembrerebbe più ricco che se da noi possedesse il Licabetto. [c] È chiaro perciò che nessuna di queste cose costituisce di per sé una ricchezza, se è vero che alcuni dei loro possessori per nulla grazie ad esse sembrano più ricchi. Ma accade che ciascuna di queste cose», continuai, «per alcuni sia una ricchezza, e ricchi siano coloro che la posseggono, per altri non sia una ricchezza, né ricchi siano i possessori grazie a essa, così come tali cose non sono per tutti quanti belle o spregevoli, ma tali per alcuni e diverse per altri. Se dunque volessimo indagare ulteriormente perché mai per gli Sciti le case non sono ricchezze, e per noi sì, [d] o perché per i Cartaginesi lo sono i fagottini di pelle, e per noi no, forse lo scopriremo al meglio in questo modo qui? Per esempio se qualcuno a Atene fosse in possesso di questi sassi che ci sono nell'agorà, di cui non ci serviamo per nulla, per un peso di mille talenti, è possibile che costui sia considerato più ricco per questo?»

«Non mi pare proprio!»

«Ma se li possedesse di pietra licnite i mille talenti, diremmo che è ricco, e anche molto!»

«Proprio così».

[e] «Ma forse», ripresi, «proprio per questo, ossia perché una cosa è per noi utile, l'altra inutile?»

«Sì».

«Giacché anche presso gli Sciti è per questo motivo che le case non sono per loro ricchezze, ossia perché loro non hanno alcun bisogno di una casa, e uno Scita non stimerebbe il possesso della più bella casa più di quello di una coperta di pelle, per il fatto che questa gli è utile, l'altra

inutile. E ancora, noi non crediamo che per noi la moneta cartaginese costituisca ricchezza: non ci è possibile, infatti, trarne le cose di cui abbiamo bisogno, come facciamo con l'argento, così che per noi essa è inutile».

«È verosimile».

«Quante cose dunque si trovano a essere per noi utili, queste sono ricchezze; e, al contrario, quante inutili, queste non sono ricchezze».

«Ma come, Socrate?», intervenne Erissia [401a] «È ben vero che ci serviamo reciprocamente del dialogare, e del far danno, e di molte altre cose: e sarebbero forse ricchezze, queste, per noi? Eppure ci sembra proprio che siano utili. Non ancora quindi, neppure così ci è apparso cosa mai siano le ricchezze. Infatti, che è indispensabile siano cose utili, se vogliono essere ricchezze, questo sarebbe concesso da tutti, pressappoco; ma quali poi tra le cose utili, dal momento che non tutte?»

«Suvvia allora, se provassimo a riprendere da capo la via, [b] forse scopriremmo qualcosa di più di ciò che cerchiamo, ossia cosa mai sia ciò di cui ci serviamo come ricchezze, e per cosa è stato inventato il possesso delle ricchezze, come le medicine per tener lontane le malattie. Forse infatti ci diverrebbe più chiaro così: dal momento che sembra inevitabile che quante tra le cose si trovino a essere ricchezze siano anche utili, e che tra le cose utili vi sia un genere che chiamiamo "ricchezze", rimarrebbe da individuare quali cose utili, da usare per quale uso, sono ricchezze. Infatti sono certo tutte [c] similmente utili le cose di cui ci serviamo per un fine, come proprio tutti gli esseri che hanno un'anima sono animali, ma tra gli animali un certo genere lo chiamiamo "uomo". Se quindi qualcuno ci domandasse tolto di mezzo cosa noi non avremmo bisogno della medicina né dei suoi strumenti, gli potremmo dire che ciò accadrebbe se le malattie fossero allontanate dal corpo e se del tutto non vi sopraggiungessero o, sopraggiunte, subito se ne allontanassero. La medicina è quindi, così pare, tra le conoscenze quella utile a ciò, ossia ad allontanare le malattie. [d] Ma se qualcuno ancora ci chiedesse allontanatosi cosa non avremmo bisogno delle ricchezze, potremmo forse rispondergli? E se no, ancora indaghiamo in questo modo: suvvia, se un uomo fosse in grado di vivere senza cibi e bevande e non patisse né la fame né la sete, sarebbe possibile che costui avesse bisogno di queste cose, o di argento o di qualcos'altro per procurarsele?»

«Non mi sembra proprio!»

«Quindi, anche le altre cose allo stesso modo: se non avessimo bisogno per la cura del corpo delle cose di cui siamo via via carenti, talora caldo e talora freddo, e delle altre cose [e] di quante il corpo, divenuto carente, ha bisogno, inutili per noi sarebbero le cosiddette ricchezze, se proprio nessuno mai e poi mai avesse bisogno di nessuna di queste cose a causa delle quali noi ora vogliamo avere ricchezze per supplire ai desideri e alle carenze del corpo, e di cui di volta in volta abbiamo bisogno. Ma se è quindi per questo che è utile il possesso delle ricchezze, ossia per la cura delle carenze del corpo, se proprio questo fosse tolto di mezzo, non avremmo bisogno di ricchezze, anzi forse non vi sarebbero ricchezze del tutto».

«Sembra».

«Ci sembra quindi, a quanto pare, che tra le cose quelle utili a quest'operazione, queste siano ricchezze».

VII.

Fu d'accordo che sono queste le ricchezze, ciò nonostante lo turbava molto questo discorsetto: «E che dire di cose siffatte? [402a] Diremmo che è possibile che uno stesso oggetto per uno stesso fine ora sia utile, ora inutile?»

«Non lo direi proprio, ma se ne abbiamo bisogno per uno stesso fine, mi sembra che sia anche utile; altrimenti, no».

«Quindi, se fossimo in grado di erigere una scultura di bronzo senza fuoco, non avremmo bisogno di fuoco per ottenere questo fine; ma se non ne avessimo bisogno, non ci sarebbe neppure utile. Lo stesso discorso vale anche per le altre cose».

«Sembra».

¶ «Ma allora tra le cose senza le quali è possibile si realizzi qualcosa, nessuna di queste neppure ci sembra utile per questa specifica cosa».

«No, infatti».

«Quindi, se mai ci sembrasse senza argento e oro e le altre cose di tal genere, di cui ci serviamo non direttamente per il corpo (come facciamo con cibi e bevande e manti e coperte e case), di essere in grado di porre fine alle carenze del corpo, così da non averne mai più bisogno, non ci sembrerebbero neppure utili per questo l'argento e l'oro e le cose di questo genere, [e] se mai anche senza di essi è possibile ciò si realizzi?»

«No, infatti».

«Ma allora non ci sembrerebbero neppure ricchezze queste cose, se non sono per nulla utili: ma sarebbero piuttosto le cose con le quali noi siamo in grado di procurarci gli utili».

«Socrate, io non potrei mai essere persuaso di ciò, ossia che l'oro e l'argento e le altre cose simili non sono per noi ricchezze. Da quell'altro discorso infatti sono stato assai persuaso, ossia che le cose che per noi sono inutili non sono ricchezze, e che tra le cose più utili [a] le ricchezze sono le cose utili per questo fine che dici. Non però da quest'altro, ossia che queste cose non si trovino a esserci utili per la vita, se è vero che proprio con esse ci procuriamo i mezzi di sostentamento».

«Suvvia allora, come diremmo una cosa simile? Vi sono forse uomini che insegnano la musica o le lettere o una qualche altra scienza, e che in cambio di ciò si procurano i mezzi di sostentamento, fissando una tariffa per questi servizi?»

«Vi sono, infatti».

«Ma allora [e] questi uomini tramite questa scienza si potrebbero procurare i mezzi di sostentamento, scambiandoli con essa, come noi le scambiamo con l'oro e l'argento?»

«Lo ammetto».

«Ma quindi se è vero che con questo si procurano le cose di cui servirsi per la vita, anche questo sarebbe utile per la vita. E infatti è per questo che noi abbiamo detto che l'argento è utile, perché siamo in grado con esso di procurarci le cose indispensabili per il corpo».

«È così», disse.

«Ma allora, se queste scienze sono tra gli utili per questo scopo, ci pare che le scienze siano ricchezze, per lo stesso motivo per cui lo sarebbero l'oro e l'argento, ed è chiaro che coloro che le posseggono sarebbero più ricchi; eppure, poco fa, abbiamo accolto con una così grande difficoltà il discorso secondo cui costoro sono i più ricchi. Ma sarebbe inevitabile, [403a] per coerenza con quanto abbiamo concordato or ora, anche accordare questo, che talora coloro che sanno di più sono più ricchi. Infatti, se uno ci domandasse se crediamo che un cavallo sia utile per un qualsiasi uomo, non diresti che esso sarebbe utile per coloro che sanno come bisogna servirsi di un cavallo, per gli ignoranti no?»

«Lo direi».

«Ma allora», aggiunsi, «secondo lo stesso discorso neppure una medicina sarebbe utile per ogni uomo, ma per quello che si trova a sapere come bisogna servirsene?»

«Lo ammetto».

«Ma quindi anche tutte le altre cose stanno in maniera simile?»

¶ «Pare».

«Ne consegue che oro e argento e le altre cose che sembrano essere ricchezze siano utili solo per colui che si trova a sapere come bisogna servirsene».

«È così».

«Ma non ci era prima sembrato che fosse qualità dell'uomo onesto e buono sapere in che circostanze e in che modo bisogna servirsi di ciascuna di queste cose?»

«Lo ammetto».

«Di conseguenza per gli onesti e buoni tra gli uomini, per questi soli tali cose sarebbero utili, se è vero che proprio loro sanno come bisogna servirsene. Ma se per loro soltanto sono una cosa utile, ci sembra anche che per loro soli sarebbero ricchezze. Nondimeno, a quanto pare, anche l'ignorante di equitazione [ε] che sia in possesso di cavalli che si trovano a essere per lui inutili, se qualcuno lo rendesse un esperto di ippica, lo avrebbe insieme anche reso più ricco, se è vero che ha reso utili cose che prima si trovavano per lui a essere inutili; quindi, trasmettendo una qualche conoscenza all'uomo, lo ha reso insieme anche ricco».

«Pare proprio».

VIII.

«Ciò nonostante a me pare che potrei anche prestare solenne giuramento per conto di Crizia, sul fatto che egli non sia stato persuaso da nessuno di questi discorsi».

«Per Zeus, certo che no», ammise, «e sarei pazzo se ne fossi persuaso. [ε] Ma perché non porti a termine quel discorso sul fatto che le cose che sembrano ricchezze non lo sono, oro e argento e le altre cose simili? Perché io davvero molto mi diletto nell'ascoltare questi discorsi che tu anche ora vai passando in rassegna».

Allora gli dissi: «Mi sembra che tu, Crizia, goda nell'ascoltare me come i rapsodi che cantano i versi di Omero, dal momento che proprio nessuno di questi discorsi ti sembra sia vero. Ma tuttavia, su, vediamo, come diremmo cose simili? Diresti che [ε] almeno per quanti tra gli uomini costruiscono case sono le medesime cose quelle utili per realizzare una casa?»

«Mi pare proprio».

«Ma diremmo allora che sono loro utili i materiali di cui essi si servano per la costruzione della casa, intendo pietre, mattoni e legname e se vi è qualcos'altro di simile, oppure anche gli attrezzi con cui essi realizzano la casa, e quelli con cui si procurano queste cose, il legname e le pietre, e ancora gli attrezzi con cui lavorano queste cose?»

«A me almeno», disse, «sembra che tutte queste cose siano utili per quel fine».

«Quindi», dissi io, «anche per gli altri fini, non solo le cose di cui ci serviamo per ciascuna delle operazioni, ma anche le cose con cui ci procuriamo queste cose e senza le quali non si potrebbero ottenere?»

«Proprio così!»

«Ma quindi ancora anche ciò con cui ci procuriamo queste, e se ve ne sono di ulteriori, [404a] anche quelle con cui ancora ce le procuriamo, e ancora risalendo, così che è inevitabile giungere a una quantità infinita di cose, che sembrano tutte utili a uno stesso fine?»

«E nulla proprio», disse, «impedisce che ciò sia così».

«Ma che dire se un uomo avesse a disposizione cibi e bevande e manti e le altre cose di cui si possa servire direttamente per il corpo? Forse costui avrebbe bisogno ancora di oro o argento o di qualcos'altro con cui procurarsi ciò che invero ha già a disposizione?»

«Non mi pare proprio».

«Ma quindi ci sembra possibile che vi siano circostanze in cui un uomo [β] non avrebbe bisogno di nessuna di queste cose per le necessità del corpo?»

«Di nessuna, infatti».

«Quindi, se queste cose ci sembrano inutili per questo fine, non dovrebbero poi mai sembrarci utili a ciò. Abbiamo infatti stabilito che non è possibile che per lo stesso fine le cose siano ora utili, ora inutili».

«Ma così», replicò, «il nostro sarebbe proprio lo stesso discorso: se infatti queste cose sono ora utili per questo fine, non può mai capitare che in seguito siano inutili».

[ε] «Ora, però, possono essere utili per portare a termine tanto azioni malvagie quanto azioni nobili?»

«Questo proprio lo direi».

«Ma è forse possibile che una cosa malvagia sia utile per portare a termine qualcosa di buono?»

«Non mi pare proprio».

«E le cose buone noi diciamo che siano quelle che un uomo compie secondo virtù?»

«Lo dico».

«E sarebbe forse possibile per un uomo imparare una delle cose che si insegnano con il discorso, qualora fosse del tutto privo della facoltà di udire un altro?»

«Ma no per Zeus! Non mi pare proprio».

«Quindi, [α] l'udito ci sembrerebbe tra le cose utili per la virtù, se è vero che la virtù è insegnabile e che di esso ci serviamo per l'apprendimento?»

«Sembra».

«Ma allora, se è vero che la medicina è in grado di guarire chi è malato, ci sembrerebbe che talora anche la medicina sia tra le cose utili per la virtù, se è vero che grazie alla medicina si può riacquistare l'udito?»

«E proprio nulla lo impedisce».

«Ma quindi, ancora, se ci procurassimo la medicina in cambio di ricchezze, ci sembrerebbe che anche le ricchezze siano utili per la virtù?»

[ε] «E infatti», disse, «è proprio così».

«E quindi, ancora, similmente anche ciò grazie a cui ci procuriamo le ricchezze?»

«Tutto quanto, in tutto e per tutto».

«Ma quindi ti parrebbe che un uomo da azioni malvagie e turpi possa procurarsi denaro, in cambio del quale entrare in possesso della conoscenza medica con cui poter riavere l'udito, da sprovvisto che ne era, e di quest'ultimo servirsi per la virtù o per altre cose di questo genere?»

«Proprio così, mi sembra».

«Ma un'azione malvagia non potrebbe proprio essere utile per la virtù?»

«No, infatti».

«Ne consegue allora che non è indispensabile che ciò grazie a cui ci procuriamo le cose utili per ciascuna cosa, anche questo sia utile per queste cose; ché altrimenti ci sembrerebbe [405a] che talora le azioni malvagie siano utili per un qualche bene. Ma ancor più ciò potrebbe chiarirsi da questa considerazione: se infatti è vero che sono utili per ciascun fine le cose senza le quali ciò non potrebbe realizzarsi se esse prima non sopravvivono, suvvia, come diresti una cosa simile? Forse è possibile che l'ignoranza sia utile per la conoscenza, o la malattia per la salute, o il vizio per la virtù?»

«No, proprio non lo direi».

«E dire che su questo proprio saremmo d'accordo, che è impossibile che la conoscenza giunga a chi non si trova prima in uno stato di ignoranza, e la salute a chi non sia malato, e la virtù a chi non sia vizioso».

[β] E disse: «È così, come mi sembra».

«Di conseguenza, non ci parrebbe inevitabile che le cose senza le quali non si può realizzare qualcosa, queste siano anche utili per questo fine. Altrimenti ci sembrerebbe che l'ignoranza sia utile per la conoscenza, e la malattia per la salute, e il vizio per la virtù».

IX.

Era estremamente restio a lasciarsi persuadere anche da questi discorsi, ossia che tutte queste cose non sono ricchezze. Ma resomi conto che persuaderlo sarebbe stato simile a cuocere il proverbiale sasso, dissi: «Ma questi discorsi [γ] lasciamoli stare, dal momento che proprio non siamo capaci di accordarci se queste cose siano utili e ricchezze oppure no; invece su quest'altra cosa, che diremmo? Tra i due riteniamo sia più felice e migliore un uomo che abbia bisogno del maggior numero di mezzi di sostentamento per il corpo e per la vita quotidiana, o uno che abbia bisogno di quante meno cose e quanto più banali? Forse soprattutto in questo modo

osserveremmo ciò, se qualcuno confrontando un uomo con se stesso indagasse quale delle due condizioni è migliore, [a] quando gli succeda di essere malato o in perfetta salute».

«Ma questo proprio», disse, «non ha bisogno poi di una grande indagine».

«Forse infatti», replicai, «è agevole per qualsiasi uomo sapere che la condizione del sano è migliore di quella del malato. E allora? Tra le due, ci troviamo ad avere bisogno di cose più numerose e del genere più svariato quando siamo malati o quando siamo sani?»

«Quando siamo malati».

«Quando dunque ci capita di essere nelle condizioni peggiori, [a] è allora che ci troviamo soprattutto nel desiderio e nel bisogno di un maggior numero di cose orientate ai piaceri del corpo?»

«È così».

«Allora, secondo lo stesso discorso, come a uno pare di stare al meglio allorquando abbia bisogno di un minor numero di cose del genere, così ancora accadrebbe se gli uomini fossero due, e uno si trovasse a desiderare e ad avere bisogno smodatamente di un gran numero di cose, l'altro di poche e con serenità? Come in questo caso: quelli tra gli uomini che si trovano a essere malati di gioco, o gli avvinazzati, e altri ghiottoni; dato che tutte queste cose capita non siano altro che desideri».

«Certamente!»

«Ma tutti i desideri non sono altro che carenze di qualcosa. Quindi, coloro che sono affetti dal maggior numero di cose simili si trovano in una condizione peggiore rispetto a costoro che ne non ne sono affetti [406a] o che lo sono il meno possibile».

«Proprio così, e anzi anche molto malvagi io sostengo siano costoro: e quanto più sono tali, tanto più malvagi».

«Ma allora non ci sembra impossibile che queste cose siano utili per ciò, se non ci troviamo ad averne bisogno per questo fine?»

«Lo dico».

«Ne consegue che è inevitabile, se vogliamo che queste cose siano per noi utili per la cura delle carenze del corpo, che noi insieme ne abbiamo bisogno per questo fine».

«Mi pare proprio!»

«Quindi colui che si trova ad avere il maggior numero di cose utili per questo fine, costui parrebbe anche avere bisogno di più cose per ciò, se è inevitabile che di tutte le cose utili si abbia bisogno».

«A me pare che sembri così».

«Di conseguenza, ci pare inevitabile che proprio per questo discorso coloro che si trovano ad avere molte ricchezze abbiano bisogno di molte cose relative alla cura del corpo – infatti le ricchezze ci parevano essere le cose utili per questo – al punto che di necessità ci parrebbe che i più ricchi si trovino nella condizione più miserabile, se è vero che sono mancanti del maggior numero di tali cose».

COMMENTO

[Per esigenza di sintesi e per comodità, nel commento le traduzioni e le edizioni dell'*Erissia* saranno menzionate indicando il solo nome del curatore. I *sigla* bibliografici delle opere in questione verranno impiegati soltanto per la citazione di introduzione e di note di commento non immediatamente localizzabili.]

Inscriptio

Per i problemi relativi al titolo, si vedano le parole spese nell'*Introduzione* (II.1, pp. 12-7). Ci si limiterà qui a ricordare l'importanza della resa dell'*inscriptio* nella ricostruzione della dipendenza di *O* e *Par* da *A*. Le due linee in particolare divergono nella presentazione del terzo titolo: ἡ Ἐρασίστρατος ἐν ἄλλῳ (*O*), ἐν ἄλλῳ ἢ Ἐρασίστρατος (*Par*). La seconda formulazione è presto corretta negli apografi in ἡ ἐν ἄλλῳ Ἐρασίστρατος e così si ritrova in *U* e di conseguenza passa nell'*Aldina*.

392a1 – 393a6 Proemio

Considerazioni generali sul proemio e sul rapporto organico che mantiene con il resto del dialogo sono già state esposte nella sezione introduttiva dedicata (IV.3, pp. 128-48), cui si rinvia per il quadro d'insieme sul piano letterario.

392a1-b4 : *L'incontro e il racconto su Siracusa*. Situazione, scena e personaggi sono presentati con una certa rapidità nelle prime parole del dialogo: il movimento di Socrate, Erissia, Erasistrato sotto il portico di Zeus Eleuterio si ferma con la decisione di sedersi, presumibilmente nello stesso luogo, a pochi righe dal principio del dialogo. Le informazioni offerte sono quelle essenziali: di Crizia, già noto al lettore, non è detto nulla, di Erissia, forse personaggio inventato (cfr. *Intr.*, pp. 170-75), è indicato solo il demotico, soltanto di Erasistrato è data una denotazione più precisa, con nome dello zio e papponimico, ma il motivo, come abbiamo osservato, sembra l'importanza che l'individuazione del personaggio ha per la cronologia fittizia (cfr. *Intr.*, pp. 140-1). In Platone si possono trovare svariate gradazioni per quanto riguarda la rapidità nella presentazione della scena e dei personaggi, ma in generale un incedere così serrato, specialmente se accompagnato ad una stilizzazione degli elementi scenici, è caratteristica più dei dialoghi drammatici che di quelli diegematici: fra gli esempi di massima concisione spicca lo *Ion*, in cui pressoché nessun elemento di contesto spaziale è fornito, il nome dell'interlocutore di Socrate è la prima parola e la risposta ὦ Σώκρατες chiarisce che i personaggi sono solo due (*Ion* 530a1-4). Più ricercato ma egualmente sintetico l'*incipit* del *Filebo*, che inizia *in medias res* con l'affidamento a Protarco della tesi che Filebo non vuole più difendere dall'attacco di Socrate (*Phlb.* 11a1-c4); non distante l'inizio del *Cratilo*, in cui Socrate è invitato a partecipare ad una discussione già iniziata, se pure la cura di Platone crea un effetto di sorpresa posticipando il nome del primo parlante, ossia Ermogene (*Cra.* 383a1-384a7). Ma il numero dei personaggi è una caratteristica che accomuna l'*Erissia* agli altri diegematici: se il debito specifico verso il *Carmide* è chiaro, in generale quattro attori sono più difficilmente gestibili in un dialogo drammatico. Poche le eccezioni in Platone, e tutte richiedono una cura particolare nella gestione della struttura e della presentazione dei nomi: nel *Lachete*, in cui i

personaggi sono addirittura sette (contando i giovani Tucidide e Aristide, figli di Lisimaco e Melesia), la presentazione è inserita nella lunga battuta iniziale di Lisimaco (178a1-180a5) e l'ingresso di Socrate è leggermente posticipato. Più raffinata la tecnica nel *Gorgia*, dove gli attori, da subito presenti in scena, sono distribuiti nella presentazione attraverso un gioco di battute che si protrae per una pagina Stephanus intera, fino all'ingresso di Polo (448a6-9: lo identifica Cherefonte). Certo, il problema non si pone nella διήγησις, che è il modo tipico dei dialoghi più popolati del *corpus*: si pensi al *Protagora*. L'autore dell'*Erissia* è consapevole degli strumenti a sua disposizione e cerca per l'inizio della sua opera la via più agevole e diretta: una διήγησις con la libertà di sintesi tipica della μίμησις. Per quanto riguarda la struttura del lungo periodo iniziale, un parallelo stilistico interessante si trova nella cornice del *Parmenide* (126a1-4), che presenta al lettore un'incidenza non dissimile, se pure sintatticamente più lineare e meno sospeso: ἐπειδὴ Ἀθήναζε οἴκοθεν ἐκ Κλαζομενῶν ἀφικόμεθα, κατ' ἀγορὰν ἐνετύχομεν Ἀδεϊμάντω τε καὶ Γλαύκωνι, καὶ μου λαβόμενος τῆς χειρὸς ὁ Ἀδεϊμάντος «χαῖρ'», ἔφη, «ὦ Κέφαλε»; un modulo narrativo molto simile all'*Erissia* si trova invece in Senofonte, *Anab.* II 4, 15: μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον ἔτυχον ἐν περιπάτῳ ὄντες πρὸ τῶν ὄπλων Πρόξενος καὶ Ξενοφῶν· καὶ προσελθὼν ἀνθρώπος τις ἠρώτησε τοὺς προφύλακας ποῦ ἂν ἴδοι Πρόξενον ἢ Κλέαρχον.

392a1 ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες : le medesime parole iniziano la *Cebetis tabula*, il dialogo allegorico assegnato dalla tradizione al pitagorico discepolo di Socrate, ma in cui la maggior parte della critica riconosce un'opera pseudepigrafa di I o II secolo d.C.: cfr. ora BARBONE 2010, 12-13. Se la cronologia che abbiamo immaginato per l'*Erissia* rende impossibile l'ipotesi di dipendenza del dialogo dalla *Tabula*, non sembra attraente lo scenario opposto, con l'imitazione dell'*Erissia* da parte dello pseudo-Cebete, ipotesi cui accennano CARLINI 1963, 179 («è probabile»), FITZGERALD, WHITE 1983, 133 e TRAPP 1997, 167: oltre alla formula iniziale, gli studiosi trovano un'influenza nella scelta per l'ambientazione in un luogo sacro, il Tempio di Crono nella *Tabula*, il Portico di Zeus Eleuterio nell'*Erissia*, ma qui il parallelo si attenua, dato che un portico è scenario ben diverso per una conversazione rispetto all'interno di un tempio. È pur vero che nell'ultima sezione della *Tabula* è sviluppata un'argomentazione molto vicina a quella che nel nostro dialogo porta avanti Crizia sulla dipendenza dall'uso del valore del πλουτεῖν (*Tab.* 39-41, 1: cfr. *Erx.* 396e4-397b7) e si afferma peraltro che non è possibile acquisire ragione e giustizia ἐκ κακῶν ἔργων, poiché non è possibile che dal κακόν derivi l'ἀγαθόν, argomento non dissimile da quello usato nel nostro dialogo per smontare la catena di χρήσιμα cercata da Crizia (*Tab.* 41, 1; *Erx.* 404c2-4), ma ambo i principi trovano nel nostro dialogo una discussione e un approfondimento che lo Pseudo-Cebete non cerca: si tratta in ambo i casi di argomenti che già l'autore dell'*Erissia* recupera dalla tradizione socratica e che avranno una fortuna nella dottrina stoica, con cui la *Tabula* è ancora connessa dalla critica (cfr. SEDDON 2005, 183-4); sulla derivazione socratica, con particolare accenno alla possibilità di un contatto con Eschine di Sfetto, si sofferma CARLINI 1963, 176-80. Non si dovrà trascurare la possibilità di una derivazione indipendente dello stesso nucleo concettuale sullo statuto dei beni materiali, tanto più che nelle pagine della *Tabula* sono considerati né bene né male in sé anche l'ὕγιαίνειν (*Tab.* 38, 4; nell'*Erissia* esso è di per sé προτιμότερον rispetto al νοσεῖν: 393c4-d4, e rientra tra i beni, se pure relativi al corpo: cfr. *supra* III.1.a.a, pp. 37-43) e addirittura lo ξῆν (*Tab.* 37-38, 3); insiste quindi troppo, sul parallelo fra la *Tabula* e l'*Erissia*, SCHROHL 1901, 23-39. Tracce di una certa convenzionalità sono mostrate dal parallelo con le prime parole del *Milziade* di Eschine (*SSR* VI A 76), dialogo che probabilmente il nostro autore conosceva (cfr. *Intr.* pp. 27-8). L'evidente formalizzazione non impedisce tuttavia di andare a fondo nell'esegesi: la scelta

della formula da parte dell'autore ha precise motivazioni e dal bagaglio a sua disposizione l'autore seleziona la formulazione più adatta a convogliare quel particolare messaggio che vuole esprimere.

ἐντυγχάνομεν : la menzione della τύχη quale motivazione prima della passeggiata di Socrate assieme ad Erissia, e di conseguenza dell'incontro con Erasistrato e Crizia e del principio del dialogo, è ancora un modulo ricorrente nel dialogo socratico: esso è tipico in tutto il *corpus* come velo della scelta dei πρόσωπα da parte di Platone, talora, come qui, nella forma esplicita dell'indicazione presente nel testo (e.g. *Smp.* 174a3-5, *Chrm.* 153d5-154a6: l'ingresso di Carmide al ginnasio è per caso immediatamente successivo alla domanda a Crizia sui καλοί, *Ly.* 203a1-b1, *Euthd.* 272e1-4: alla τύχη si aggiunge il δαιμόνιον σημεῖον che spinge Socrate a rimanere seduto), oppure in modo implicito nelle aperture più brusche. Così accade nei dialoghi che si avviano con un saluto da parte di Socrate (e.g. *Phdr.* 227a1; *Hp.Ma.* 281a1-3; *Io* 531a1-2, cfr. RIJKSBARON 2007, 95-116; *Mx.* 234a1-3), o con la proposizione di un tema da parte di un personaggio (e.g. *Men.* 70a1-4; *Cra.* 383a1-3); anche l'incontro con Eutifrone nel dialogo omonimo è casuale, se pure nessuno dei due personaggi si trova in quel luogo per caso. Questo modulo letterario, che trova formulazione quasi programmatica nella descrizione della missione di Socrate nell'*Apologia*: οὐ μὴ πάύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰὲν ἐντυγχάνω ὑμῶν (*Ap.* 29d4-6), è motivo che rientra nella caratterizzazione di Socrate maestro senza allievi (cfr. WOLFF 1997, 37-45; JOYAL 2000, 200); le stesse caratteristiche, legate alla scelta di un insegnamento alternativo alle rigidità della scuola, penetrano poi nella tradizione biografica relativa a pensatori successivi che ereditano tratti tipici della tradizione su Socrate, come Menedemo (D.L. II 130, 67-71). In Platone e Senofonte il τόπος ha ancora un colore apologetico, che vuole scagionare il maestro dall'accusa di aver scelto e seguito allievi rovinosi quali Alcibiade e Crizia (Pl. *Ap.* 33a1-b3; X. *Mem.* I 2, 3, cfr. BANDINI, DORION 2000, 73-4, n. 67), e non è da escludere che questa sensibilità sia presente ancora all'autore dell'*Erissia*, che mette in scena Crizia stesso e un altro dei Trenta.

περιπατοῦντες : le occorrenze di περιπατεῖν e περίπατος nei dialoghi non sono molte; in particolare sorprende notare come la movenza non sia mai attribuita al personaggio di Socrate. Al di là delle poche occorrenze generiche (come quelle in due *exempla* tecnici nel *Gorgia*: 490e1-3; 511e4-6), quando il περιπατεῖν è tematizzato appare legato a figure diverse: passeggia Fedro, all'inizio del dialogo omonimo (*Phdr.* 227a2-7), e soltanto l'intervento di Socrate porterà ad una sosta, rifiutando l'esercizio dell'amico a favore di una lettura che del καθίζεσθαι ha bisogno (228d6-e5); passeggiano nel Liceo i fratelli eristi Eutidemo e Dionisodoro, nel κατάστεγος δρόμος, prima di sedersi attratti dal movimento di Clinia che cerca Socrate, seduto e fermo (*Euthd.* 273a3-b8); ma soprattutto passeggia, e insegna passeggiando Protagora, nella scena di sapore fortemente comico descritta da Platone all'ingresso di Socrate nella casa di Callia, nel *Protagora*, con il codazzo di allievi che lo seguono nel suo girovagare (*Prt.* 314e3-315a5; sulla strategia comica impiegata in tutto questo passo si veda CAPRA 2001, 67-71 e, sul dettaglio del περιπατεῖν in particolare p. 91 n. 16). L'atteggiamento tipico Socrate non è il περιπατεῖν, bensì il διατρίβειν (*Euthph.* 2a1-5) o il πορεύειν verso una precisa destinazione (*Ly.* 203a1-2). Una traccia di tematizzazione di questa caratteristica è in Senofonte, nel terzo libro dei *Memorabili* (13, 5), dove Socrate schernisce un tale che passa la giornata a περιπατεῖν in casa e ha paura di intraprendere a piedi un viaggio ad Olimpia (ma si noti che per Senofonte il περιπατεῖν è verbo di Socrate, che se ne va a passeggio alla fine del *Simposio*: IX 7, 6). Negli spuri il tratto non è tuttavia isolato nell'*Erissia*, ma si trova anche nella chiusa del vicino

Assioco, quando Socrate, congedatosi dal morente protagonista, torna verso il Cinosarge, ἐς περίπατον (Ax. 372a15-16; per la valenza simbolica della passeggiata di Socrate al Cinosarge cfr. BEGHINI 2016^a). Il momento del dialogo per Socrate non è comunque mai quello del περιπατεῖν, e così non lo è nell'*Erissia*, dove sarà proprio il καθίξεσθαι, tematizzato tramite la trovata della stanchezza di Erasistrato, a fornire il presupposto del διαλέγεσθαι, cfr. n. a 392b3: durante la passeggiata di Socrate e Erissia non vengono scambiati λόγοι, o perlomeno non λόγοι degni di essere riportati (cfr. n. a 392a2-3). Neanche nell'*Erissia* è presente l'associazione fra il περιπατεῖν e il dialogo o l'insegnamento che, abbiamo visto, è assente nella caratterizzazione del personaggio Socrate all'interno dei dialoghi di Platone, ma sarà elemento importante nella tradizione biografica su Platone stesso, a partire dal ritratto che offre la μέση (Alex. fr. 151 = D.L. III 27, rr. 300-302 Dorandi) e che sarà ripreso dalla tradizione neoplatonica (cfr. RIGINOS 1976, 126-7). Esso ricorre anche nella tradizione biografica su Polemone, cfr. D. L. IV 19, rr. 39-40 Dorandi: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ καθίζων ἔλεγε πρὸς τὰς θέσεις, φασί, περιπατῶν δὲ ἐπεχείρει. Nota peraltro è la fortuna che questo τόπος ebbe nella storia della scuola di Aristotele, il Liceo, che proprio di περίπατος assunse il nome.

392a1-2 ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου : per l'ambientazione e il suo possibile ruolo simbolico si rimanda a quanto detto nell'introduzione (IV.3.a, pp. 130-4).

392a2-3 ἐγὼ τε καὶ Ἐρυξίας ... Κριτίας τε καὶ Ἐρασίστρατος : il parallelismo è ricercato e isola le due coppie che si incontrano a due a due. Per l'ingresso in scena di Socrate in compagnia di un altro personaggio, l'autore poteva trovare il proprio modello nell'*incipit* della *Repubblica*, dove Socrate si presenta in compagnia di Glaucone, di ritorno dal Pireo (R. I 327a1-b4): anche in questo caso il λόγος scambiato tra i due personaggi prima dell'intervento degli altri "attori" è taciuto, come abbiamo già visto nell'*Erissia*. La presenza di discorsi e dialoghi non riportati non è infrequente in Platone: un famoso λόγος taciuto, se pure con più importante funzione drammaturgica, è quello fra Socrate e Ippocrate di fronte alla porta di Callia nel *Protagora* (314c3-5); allo stesso modo è taciuto l'argomento di conversazione che fa tardare Socrate e Cherefonte nell'agorà all'inizio del *Gorgia* (447a7-8), ancora una trovata scenica. Si ricordi ancora il resoconto della battaglia nel *Carmide* (153c8-d1: il silenzio sui dettagli della battaglia è interpretato come un esempio di σωφροσύνη da SCHULTZ 2013, 43) e l'aporia di Crizia nello stesso dialogo, in cui il discorso per nulla chiaro sull'ἐπιστήμη ἐπιστήμης è passato sotto silenzio dal narratore (169c3-d2), o ancora il λόγος scambiato tra Socrate e Ctesippo all'ingresso della palestra nel *Liside*, λόγος che attira l'attenzione di Menesseno e provoca infine l'avvicinarsi di Liside (207a4-b4). Si noti che nella *Repubblica*, nel *Carmide* e nel *Liside*, come nell'*Erissia*, ci troviamo di fronte a dialoghi narrati da Socrate stesso, che è perciò rappresentato nel gesto di operare una scelta relativamente a cosa riportare e non riportare nel suo racconto. Diverso è quindi il caso dell'inizio del *Sofista*, quando Teodoro ricorda i λόγοι scambiati con lo Straniero prima di giungere all'incontro con Socrate, λόγοι non conclusi, ma su un argomento vicino – παραπλήσιος – a quello che sarà proposto da Socrate e affrontato nel dialogo con Teeteto (217b5-7), più vicino all'ingresso di Apollodoro nel *Simposio*, un ingresso che lo vede οὐκ ἀμελέτητος per il ricordo del racconto di Aristodemo. Il fenomeno in generale è interpretato in chiave narratologica come una forma di ellissi volta all'accelerazione del tempo del racconto: cfr. MORGAN 2007, 365-7.

392a2 Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς : sul personaggio si veda l'introduzione (IV.3.c, pp. 170-5).

Στειριεύς : demo costiero della φυλὴ Πανδιονίς (Str. IX 1, 22; cfr. TRAILL 1975, 43), da cui provenivano personaggi del calibro di Teramene e Trasibulo. La correzione operata dal copista

di *Par* dell'errore di itacismo presente in *A* (Στιριεύς) è semplice: la forma corretta del toponimo è infatti conservata dallo scolio in *A* (Στειρείαι).

εἶτα : cfr. 399a2 εἶτα προσελθὼν: in ambo i casi il connettivo εἶτα esprime la pura sequenza temporale, valore primario dell'avverbio in frase non interrogativa (cfr. JIMÉNEZ DELGADO 2015; l'uso è comune in Platone, e.g. *Phdr.* 229a1-2, *Alc.* 1121c4-7, *Prt.* 341e4); εἶτα assume una sfumatura diversa a 399c4 e 400a3-4, dove introduce una frase che sembra specificare ciò che precede (altri esempi di quest'ultimo tipo in *Ap.* 21c5, 31a5, cfr. DE STRYCKER, SLINGS 1994, 292; *Cra.* 426d7-8; *Phdr.* 229c7, cfr. DE VRIES 1969, 49).

προσελθέτην : ancora una semplice correzione di *Par*. La stessa modifica è introdotta in maniera indipendente da *L*. Pochi dubbi sulla lezione genuina, grazie alla costruzione con il dativo ἡμῖν: la confusione fra προέρχομαι e προσέρχομαι non sorprende la critica moderna come già non sorprende i copisti. Per il verbo προσέρχεσθαι vi sono tracce nella letteratura socratica di un uso convenzionale, ad indicare l'abitudine di avvicinarsi a Socrate, quando lo si incontra, per intrattenere conversazione con lui. Nel primo libro dei *Memorabili*, difendendo Socrate dall'accusa di aver fatto da a Crizia e Alcibiade, Senofonte chiarisce che essi, una volta ottenuti gli onori e il successo cui ambivano, non si avvicinavano più a lui: οὔτε γὰρ αὐτοῖς ἄλλως ἤρεσκεν, εἴ τε προσέλθοιεν, ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ἐλεγχομένοι ἤχθοντο (X. *Mem.* I 2, 47); era infatti proprio per ottenere potere e fama nella πόλις che si erano rivolti (προσῆλθον) a Socrate fin dall'inizio. Non mancano usi significativi in Platone: sulla scena del *Liside*, il verbo è usato per indicare il radunarsi del piccolo pubblico di Socrate, dopo l'arrivo di Menesseno e Liside (207b4), e è proprio Liside che, visto Socrate, fin dal principio vorrebbe avvicinarsi a lui (207a6). Nell'*Alcibiade I*, in un capovolgimento dei ruoli, è Socrate ad avvicinarsi (προσελήλυθα, 103b2) ad Alcibiade, ma lo precede di poco: ἐγὼ γὰρ τοι ἐν νῶ εἶχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτὰ ταῦτ' ἐρέσθαι (104d1-2); l'importanza del motivo è sottolineata dalla sua ripresa, collocata come segnale per introdurre il vertice speculativo del dialogo (131e6-8). Qui, il bisogno sentito dal giovane di accostarsi a Socrate è spiegato da Socrate stesso: Alcibiade intuisce che soltanto Socrate può essere il suo amante, mentre gli altri amano soltanto le sue cose (τοῦτο τοίνυν αἴτιον, ὅτι μόνος ἐραστῆς ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν: 131e10-11). Ancora, nel *Carmide*, Socrate, interpellato dal giovane nipote di Crizia per curare la sua emicrania, paragona il proprio ruolo a quello dei buoni medici: chi si rivolga (προσέλθῃ) ad essi lamentando un male agli occhi scoprirà che οὐχ οἶόν τε αὐτοὺς μόνους ἐπιχειρεῖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἰᾶσθαι, bensì bisogna prima curare la testa, e prima ancora l'intero corpo (156b3-c3). La voglia di Critone di avvicinarsi a Socrate per ascoltare il dialogo con i due eristi (βουλόμενος ἀκούειν προσελθῶν) è frustrata dalla presenza di una enorme folla nel Liceo: sono le prime parole dell'*Eutidemo* (271a1-5). Nel proemio della *Repubblica*, Socrate e Glaucone sono invitati dal servo di Polemarco ad aspettare: il suo padrone, che li ha visti in lontananza, è rimasto indietro ma si sta avvicinando, ὅπισθεν προσέρχεται (327b7). Questa tematizzazione del προσέρχεσθαι fa risplendere la natura unica di Socrate quale maestro, maestro che s'incontra per le strade della città, non si frequenta a lezione: il verbo d'uso in questo caso sarebbe φοιτᾶν, che significativamente non è usato mai in Senofonte e Platone per Socrate, ma in quest'ultimo si trova per i sofisti (Protagora: *Tht.* 161e1-3; Eutidemo e Dionisodoro: *Euthd.* 304b7-10; Diotima: *Smp.* 206b5-6; Callicle: *Grg.* 489d7-8), oppure in generale per gli insegnanti (i maestri di musica e ginnastica: *Alc.* 1106e4-10, *Grg.* 456d5-7; un favoloso maestro che insegna a pagamento giusto e ingiusto: *Alc.* 1109d1-5; i maestri di equitazione: *Alc.* 1121e1-3; Conno: *Euthd.* 272c3-8, 295d3-7). Il contrasto brilla alla fine del *Lachete*, quando Nicia e

Lisimaco accettano la proposta di Lachete di affidare a Socrate i propri figli; la risposta di Socrate è una precisa correzione, sia pure nel sorriso serio dell'ironia: prima di pensare ai propri figli, bisognerebbe piuttosto che loro stessi, Socrate incluso, frequentassero (φοιτᾶν) un buon maestro, che li aiutasse ad uscire dall'aporia in cui sono caduti nel λόγος, anche al prezzo di molto danaro (200e1-201b5). Al contrario, il προσέρχεσθαι è la semplice, ma fondamentale azione di chi vede Socrate, anche da lontano (come Polemarco) e non lo evita, né lo ignora, ma *lo avvicina*, con la precisa intenzione di intraprendere un dialogo. Si può notare perciò nel proemio dell'*Erissia*, la ripresa consapevole di un modulo caratteristico della letteratura socratica per rappresentare l'insegnamento di Socrate, di un motivo fortemente legato a quello della τύχη menzionata al rigo precedente. Ovviamente, ciò non esclude la presenza di occorrenze del verbo con uso più banale (cfr. 399a2). Nel contesto del passo il verbo è ripreso da προσελθόν (392a5: è Erasistrato) e la movenza trova un forte contrasto con il passaggio (παριόντες) dei due ambasciatori (392d1-2), che non prenderanno parte al dialogo; sul gesto di avvicinarsi non ad uno che sta fermo, ma ad una persona che passeggia cfr. *Euthd.* 305d4-7 (parla Critone): τῶν ἀφ' ὑμῶν ἀπιόντων ἴσθ' ὅτι προσελθόν τίς μοι περιπατοῦντι (...) ἔφη (...). Il termine rimarrà associato a Socrate anche nella tradizione successiva: cfr. D. Chr. LIV 3.

392a3 Κριτίας ... Ἐρασίστρατος : per i personaggi si veda l'introduzione (IV.3.b, pp. 167-70 e IV.3.d, pp. 175-81).

392a4 ἐτόγγανεν ... παρών : per la τύχη cfr. n. a 392a1 (ἐτυγχάνομεν); la ripetizione del modulo è il primo segno di una certa indulgenza al pleonasma che dell'autore è caratteristica tipica, come l'impiego ricorrente della costruzione perifrastica con τυγχάνω (cfr. *Intr.* pp. 198-9).

νεωστί : da almeno un paio di giorni, se si conta l'approdo a Megara, da cui Erasistrato ha raggiunto Atene il giorno prima (392b3-4). Ma questa precisazione, oltre ad avere un valore nel fissare la cronologia fittizia del dialogo, motiva la richiesta di Socrate: è il primo incontro dei due personaggi dopo il viaggio, di cui Socrate già sa. Per il rapporto di Erasistrato con Socrate cfr. *Intr.* pp. 167-70.

392a4-5 ἀπὸ Σικελίας και τῶν τόπων τούτων : l'espressione, fortemente pleonastica, suscita fastidio nel Burges («in the words τῶν τόπων τούτων there is an error, which I am unable to correct»). La nota è come spesso sopra le righe: l'inserito, certo non felicissimo, si colloca in una tendenza generale dell'autore verso l'endiadi e la doppia aggettivazione (cfr. *e.g.* 394e7 εὖ καὶ καλῶς; 396e10-11 καὶ τῆς πόλεως καὶ τῶν νόμων κωλυόντων; 399c3-4: τὸν μὲν σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα...σὲ δὲ πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον), cfr. *Intr.* p. 199; non sembra perciò neppure necessario immaginare per questi τόποι una denotazione precisa e distinta dalla Σικελία, come fa BRISSON 2014, p. 445, n. 9, pensando all'Italia meridionale o, più vagamente, Joyal, che traduce «and other places nearby» (cfr. già Cousin, «et des pays voisins»). Per quanto riguarda l'uso generico di οὗτος riferito ad un luogo non vicino alla *persona loquens* si può trovare in Platone nel *Fedro*, dove si tratta addirittura dell'ὑπερουράνιος τόπος (247c3), ma una più limpida purezza idiomática prevederebbe qui ἐκείνων (in Platone esempio significativo *Mx.* 243a2-3, ἔπλευσαν εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους: si tratta, come qui, della Sicilia).

392a5 προσελθόν : cfr. n. a 392a2 προσελθέτην. Chi si avvicina a Socrate è Erasistrato: si può immaginare che nel frattempo Crizia si avvicini a Erissia, di cui è φίλος καὶ συγγενής (396d2). Adottando l'interpunzione proposta dallo Stephanus, il soggetto della frase è inespresso ma facilmente ricostruibile dal contesto e dal vicinissimo ὁ Ἐρασίστρατος nella frase precedente. Altri editori preferiscono soluzioni differenti: Clericus (seguito da Horreus, Fischer e Boeckh) e Bekker mutano il punto in alto dopo Ἐρασίστρατος in punto fermo, creando una pausa forse

troppo lunga per conservare la forza del soggetto sottinteso, dove il Burnet, seguito dal Souilhé, intende la frase precedente in un inciso e apparentemente fa reggere προσελθῶν...ἔφη dalla prima occorrenza di Ἐρασίστρατος a 392a3 (ma comunque il soggetto sarebbe condiviso con προσηλθέτην: 392a2). In ogni modo, si nota bene la notevole brachilogia della descrizione che precede la prima battuta, una forte accelerazione che fa da ponte fra la descrizione della scena e il vero inizio del dialogo.

392b1 χαῖρε, ὦ Σώκρατες : in questa prima battuta riportata nel dialogo culmina la serie di frasi descrittive che affollano il proemio e danno al lettore l'impressione di trattenere il fiato: ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες (...), εἶτα προσηλθέτην (...) ἐτύγχανεν δὲ τότε (...) προσελθὼν δ' ἔφη, χ α ἰ ρ ε, ὦ Σώκρατες (392a1-b1). Il saluto di Erasistrato ha valore forte perché svela l'identità dell'ἐγὼ lasciato in sospenso dall'autore a 392a2, con una movenza ancora una volta modellata sul proemio del *Carmide*, in cui ci accertiamo che il narratore è Socrate solo al momento dell'apostrofe affettata di Cherefonte (*Chrm.* 153b4). Non diversamente accade nella *Repubblica*, dove il momento è leggermente ritardato (forse per scrupolo di etichetta socio-letteraria è qui Polemarco a dire il nome di Socrate e non il servo: *R.* I 327c4); più rapido il riconoscimento nel *Liside* (203a6-b1). Oltre questo espediente, il fatto che sia Erasistrato ad apostrofare Socrate e non il contrario sottolinea ancora la direzione del movimento, che è verso Socrate (προσηλθέτην ... προσελθῶν) e non viceversa.

καὶ σύ γε : se la risposta καὶ σύ è usuale per il χαῖρε (cfr. *E. Hipp.* 1453, *Med.* 665, *Or.* 477), l'aggiunta di γε denota particolare enfasi nella direzione dell'interlocutore, quasi a distinguere per affettazione la risposta dal saluto: si veda ad esempio *X. Cyr.* VII 2, 9, o anche, in negativo (ἀλλὰ μὴ σύ γε), la risposta al saluto di Speusippo malato da parte di Diogene nell'aneddoto riportato da Diogene Laerzio (IV 3, rr. 30-31 Dorandi). Nell'*Erissia* troviamo quindi una forma di affettazione volta ad attirare l'attenzione sull'interlocutore e sulla sua recente avventura: in ciò il γε prepara la domanda immediatamente successiva, introdotta dal perentorio τὶ γάρ; di Socrate. Si sarebbe tentati di rendere con maggiore libertà: «e tu, piuttosto!».

392b2 καλόν τι : la modifica in καινόν, introdotta nella seconda edizione di Basilea e difesa in nota dal Fischer, trova apparentemente riscontro nella traduzione del Corradi, che però legge sicuramente καλόν sull'Aldina («*ecquid novi ex Sicilia affers? An habes p u l c h r i aliquid?*»). Non vi è tuttavia una vera difficoltà nel testo di *A*: il valore generico, idiomatico di καλόν è confermato dalla risposta di Erasistrato, un καὶ πάνυ che prelude al catastrofico ritratto dei siracusani-vespe. Siamo all'interno di uno scambio di cortesia: non è il caso di caricare troppo il valore semantico di καλόν. La congettura, oltre che sullo scrupolo di coerenza semantica – le cose che Erasistrato racconta non sono certo καλά – si fonda forse sulla suggestione offerta da Demostene (IV 10: ἢ βούλεσθ', εἰπέ μοι, περιμόντες αὐτῶν πυνθάνεσθαι, «λέγεται τι καινόν;»).

392b3 ἀλλὰ βούλεσθ(ε) ... πρῶτον καθιζόμεθα : sul καθίζεσθαι, movenza che mette in moto il dialogo, cfr. *Chrm.* 156c6-7, *Ly.* 207a3-4; *Tht.* 144d5-6; *R.* I 328c2-3, *Prt.* 317d5-6. Si è visto come nell'*Eutidemo* il δαιμόνιον σημεῖον spinga Socrate a restare seduto (272e3-4) quanto basta per assistere all'arrivo di Eutidemo e Dionisodoro; la ricerca di un posto dove sedere è un tema ricorrente nel proemio del *Fedro* (ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν; 228e4-5; εἶτα ὅπου ἂν δόξη ἐν ἡσυχίᾳ καθιζησόμεθα: 229a1-2; πρόαγε δὴ, καὶ σκόπει ἅμα ὅπου καθιζησόμεθα: 229a7; alla fine, tuttavia, Socrate si sdraierà: 230e1-4). Nel *Fedone* Socrate, cominciando ad esporre il rapporto fra filosofia e esercizio di morte, da sdraiato che era καθῆκε τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο (61c10-d2): la movenza, che si accompagna ad un innalzamento del λόγος, è notata da Olimpiodoro (*in Phd.* A I 10, p.

7 Norvin, cfr. *Sch.* 12 Cufalo) ed è sottolineata dai commentatori moderni (ROWE 1993, 123; FABRINI, LAMI 1996, 115, n. 17; REPICI 2000, 128-31 evidenzia che il momento in cui Socrate si alza in piedi, al fine di far entrare in circolo più rapidamente il veleno, corrisponde alla fine del dialogo, cfr. n. a 397c2 ἀναστάντα).

392b4 βαδίσας Μεγαρόθεν : sul bizzarro itinerario di Erasistrato, che trova alle sue spalle *Teeteto* e *Fedro* e lascia intravedere una tradizione più ampia, si rimanda a *Intr.* pp. 142-5.

εἰ δοκεῖ : affievolisce in parte πάνυ γε. Se va sottinteso come probabile un σοι, la risposta è convenzionale, una forma di cortesia in risposta al βούλεσθε di Erasistrato, dal momento che già la proposta ha manifestato la δόξα del personaggio, cfr. *Cra.* 383a1-3: ΕΡΜ. βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον; ΚΡ. εἴ σοι δοκεῖ; *Smp.* 175b4-5; *Phdr.* 263e2-4; *Grg.* 479c5-7. Più diffusamente in RIJLAARSDAM 1978, 191-3. Si veda anche [*Thg.*] 121a6-8, con la proposta di dialogare nella στοά di Zeus (addirittura di “formulaic character” parla JOYAL 2000, 201). Ma forse δοκεῖ ha qui come referente non solo Erasistrato e manifesta uno scrupolo sull’intenzione degli altri due partecipanti, dal momento che βούλεσθε è rivolto tanto a Socrate come a Crizia e Erissia. In ogni caso, il tacito assenso fa immaginare la movenza e spinge a leggere τὸ οὖν come primo getto di voce di un Erasistrato ormai comodamente seduto.

392b5 τὸ οὖν... τῶν ἐκεῖ : la domanda prosegue il gioco dei convenevoli, ma sarà Erasistrato a scegliere il tema del racconto, ciò che al suo pubblico conviene πρῶτον ἀκούειν.

392b5-6 περὶ αὐτῶν ἐκείνων, ὅτι πράττουσιν : la costruzione è chiara, se pure l’espressione appare leggermente pleonastica: περὶ è l’argomento dell’ἀκούειν, ampliato da ὅτι πράττουσιν e ripreso poi in *variatio* con ὅπως. περὶ αὐτῶν ἐκείνων è in contrapposizione con πρὸς τὴν πόλιν τὴν ἡμετέραν, secondo un uso comune in attico (per casi in Platone cfr. *e.g. Phd.* 97d2: καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; *Cra.* 439d2: αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα; *Tht.* 171c6-7: οὔτε τινὶ ἄλλῳ οὔτ’ αὐτῷ ἐκείνῳ; *Mx.* 246c4-6). Gli interpreti talora scelgono di attenuare la ripetitività della frase e traducono solo ὅτι πράττουσιν: così fanno Cousin, Souilhé e Brisson («ce qu’ils font»), Laurenti («quel che fanno»), e Joyal («what the Sicilians are up to»); meglio Robin, «sur leurs agissements personnels», che però a sua volta unifica i due membri. La resa di Sillitti («come si comportano gli uni con gli altri») e Aronadio («come gestiscono i loro affari») sembra invece far dipendere περὶ αὐτῶν ἐκείνων da ὅτι πράττουσιν.

392b6 ὅπως πρὸς τὴν πόλιν ἔχουσιν τὴν ἡμετέραν : sarà questo l’argomento del breve resoconto di Erasistrato. La disposizione in secondo posto dell’alternativa prediletta fra le due proposte è procedimento retorico convenzionale che l’autore dell’*Erissia* conosce e reimpiega (cfr. 395d5-7). Lo sguardo del narratore rimane focalizzato su Atene, cui egli dichiara la propria appartenenza: ἡμετέραν riprende e fa proprio l’ἡμῖν di Socrate, indovina forse il senso più profondo della domanda, che cerca informazioni sui fatti di Atene in Sicilia e non sulla Sicilia di per sé, dacché il confine dell’interesse di Socrate è il confine della πόλις e dei suoi uomini (cfr. DE SANCTIS 2016, 54 n.3: «si ha la sensazione che anche nell’*Erissia* la dimensione extra-urbana, relativa a ciò che accade fuori dalle mura di Atene, sia preclusa a Socrate e ai suoi interlocutori»). Il tratto del personaggio di Socrate ha una sua formulazione programmatica all’inizio del dialogo con Teodoro nel *Teeteto* (143d1-6), con la distinzione tra τὰ ἐκεῖ (i fatti di Cirene) e la realtà di Atene (anche qui designata con il pronome ἡμῖν), l’unica per cui Socrate provi interesse; cfr. SCHULTZ 2015, 116-20. Una simile movenza si nota nel *Carmide*, quando Socrate, terminato il resoconto della battaglia di Potidea, si volge ad informarsi su τὰ τῆδε, le vicende della città (153d2-5).

392b8 οἰόντες οἱ σφήκες : sul fortunato motivo letterario (e poi paremiografico) su cui si fonda il λόγος di Erasistrato sui Siracusani-vespe ci siamo sufficientemente distesi nell'introduzione (IV.3.b.a, pp. 134-9). La traduzione del nesso è necessariamente brachilogica (cfr. già Sillitti: «costoro provino ... gli stessi sentimenti che provano le vespe»; Aronadio: «siano animati ... dalle stesse passioni delle vespe»); per eliminare la difficoltà sintattica della versione senza appesantire il periodo è necessario tradire il senso di πεπονθέναι, come fa Laurenti («mi pare si comportino con noi come le vespe») o riscrivere la frase parzialmente, come Laistner («in their feelings towards us they seem to me to be very like wasps»), Robin («ces gens, à mon avis, ont à notre égard une manière d'être exactement du genre de celle des guêpes»), Joyal («I think that in their feelings towards us they're like wasps»), o interamente come fa Souilhé («leur humeur envers nous me fait tout à fait penser aux guêpes»), seguito da Brisson («leur attitude envers nous me fait penser à celle des guêpes»); scioglie la similitudine, pur tradendo la resa di πάσχειν, Cousin («je trouve qu'ils ressemblent parfaitement aux guêpes»). Per l'espressione cfr. anche X. *Mem.* I 2, 30: Socrate dice di Crizia ὅτι ὑικὸν αὐτῷ δοκοίη πάσχειν.

οἰόντες : per οἰόντες senza ὅμοιον, cfr. *e.g.* X. *Cyr.* I 6, 19; Pl. *Ti.* 21a3.

καὶ γάρ : qui καὶ e γάρ hanno funzione distinta, con καὶ intensivo e il ruolo connettivo causale affidato al γάρ (cfr. RIJKSBARON 1976, 82-3); l'espressione è ripresa in maniera leggermente pleonastica da οὕτως οὖν καὶ (392c2).

392b8-c1 κατὰ μικρόν : la traduzione corretta è «a poco a poco», «poco per volta» (bene Joyal: «just a little at a time»; in Platone più volte, cfr. *e.g.* *Th.* 180e5, *Sph.* 241c5-6, *Chrm.* 156d1-3, ma anche [*Thg.*] 130c7-8 in cui è contrapposto a ἐξάίφνης) e non «un poco» (Aronadio), «per poco» (Sillitti, Laurenti), «pour peu qu'on les ait excitées» (Cousin), «un tant soi peu» (Souilhé), «un tout petit peu» (Robin) o «un petit peu» (Brisson); più libera la resa di Laistner («in a half-hearted way»). Fuori dalla metafora l'espressione trova il suo referente nelle piccole mosse fatte da Atene per contrastare Siracusa, di cui si parla poco dopo (τῶν μικρῶν τούτων: 392c5).

392c1 ἄμαχοι γίνονται : si noti la rapidità anacolutica, con cambio del soggetto nell'apodosi.

392c2 πανοικί : l'avverbio non è attestato in attico classico; al di fuori dell'*Erissia* il primo riscontro è in Diodoro Siculo (xxv 17, 1), mentre negli autori di V e IV secolo troviamo con lo stesso significato il dativo πανοικία (Philem. fr. 50 K.-A.; -ή Hdt. VII 39, VIII 106). Se il richiamo all'οἰκία è destinato con il tempo a sfumare e l'avverbio significa nel greco più tardo solo “interamente”, il tentativo di mantenere viva l'immagine può consigliare al traduttore di precisare l'οἰκία delle vespe. Prendono questa strada, prima di me, Laurenti, che però mette le vespe in un «alveare» ben più adatto alle api, Laistner («nest and all»), Robin e Brisson, che usano una certa libertà (rispettivamente «en s'attaquant à tout le nid, on ne les ait complètement détruites» e «à moins de s'attaquer à leur nid et de le détruire complètement»), Cousin, che però fa riferimento allo sciame e non al favo («la destruction de l'essaim tout entier»). La sfumatura manca negli altri traduttori: «complètement» Souilhé; «del tutto» Sillitti; «loro e tutto il loro gruppo» Aronadio (non granché perspicuo: di quale “gruppo” si tratterebbe?).

392c1-2 ἐπιθέμενος ... ἐξέλη : i verbi fanno parte del lessico dell'attacco e della conquista militare (cfr. *e.g.* Thuc. I 64, 1; IV 69, 1; VI 95, 2; X. *HG* IV, 5, 14; VII 1, 28) e preparano la transizione dalla similitudine all'augurio di una spedizione in Sicilia, focalizzato nel lessico tecnico (ἔργον...μεγάλῳ στόλῳ...ὑποχειρία).

392c2-5 οἱ Συρακόσιοι ... ἢ πόλις ... ὀργίζονται : doppio anacoluto. Inserire interpunzione forte dopo οἱ Συρακόσιοι, intendendo un sottinteso εἰσὶν ο, peggio, integrando l'οἶμαι che

Burges vorrebbe leggere in luogo di οὖν (!), non è consigliabile per l'assenza di un connettivo all'inizio della frase successiva (εἰ μή...), parallela a ἕως τις αὐτοὺς ἐπιθέμενος πανοικί ἐξέλη. **392c2-3 ἔργον ποιησάμενος** : la proposta di Burges di mutare ἔργον in ὀργήν travisa completamente il senso e si fonda su una presunta difficoltà nell'espressione (ma cfr. e.g. *Phdr.* 232a8 ἔργον τοῦτο ποιησάμενος). Il significato di ἔργον è qui quello di "impresa" e non di "fine", per cui l'autore dell'*Erissia* preferisce ἐργασία (cfr. n. a 401c1).

392c3 μεγάλῳ στόλῳ : per il rapporto con il racconto di Tucidide cfr. *Intr.* pp. 140-1.

392c5 ὀργίζονται : ὀργίζονται del copista di *O* è probabilmente errore attratto da ἡ πόλις, ma non è da escludere si tratti di un intervento congetturale, comunque assai infelice visto il soggetto plurale della consecutiva che immediatamente segue.

392c6 μάλιστα χαλεπώτατοι : la costruzione del superlativo assoluto con μάλιστα ha valore pregnante, che andrebbe reso nella traduzione. In Platone questa costruzione ricorre in passi di particolare importanza e mostra sempre il peso della duplice enfaticizzazione: nel *Teeteto*, un μάλιστα καταφανέστατον è la pietra tombale dell'ipotesi che identifica l'ἐπιστήμη con l'αἴσθησις (186e11-12), mentre nel *Timeo* è detto μάλιστα ἐγκαριώτατον per il λόγος sul cosmo ὁ ἄριστος διὰ βραχέων sull'esistenza delle idee (51d1-2), e ancora, alla fine della descrizione dell'origine degli animali, il quarto e ultimo γένος, quello acquatico, è nato ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων (92a7-b2), ancora più ἀνόητος e ἀμαθής del terzo, costretto a restare vicino alla terra. Nell'*Erissia* l'espressione costituisce formula eufemistica per ἄμαχοι, usato invece per le vespe: Erasistrato non vuole spingersi a dire che i Siracusani potrebbero divenire imbattibili, ma concede loro di essere μάλιστα χαλεπώτατοι, ossia il più χαλεποί possibile.

πεπόμφασι δὲ καὶ νῦν : la giuntura sottolinea come l'invio degli ambasciatori sia da considerare una reazione a τῶν σμικρῶν τούτων.

392c6-7 ὡς ἡμᾶς : l'uso di ὡς come preposizione di moto a luogo (K.-G. II § 432) non si trova mai in Platone e è sembrato ai commentatori il segno di un attico già non più puro (HEIDEL 1869, 59, n. 2; GARTMANN 1949, 52-3). Tuttavia esso è attestato proprio per le ambascerie in Tucidide (I 90, 3: πέμψουσιν ὡς αὐτοὺς πρέσβεις), in Demostene (IV 48: πρέσβεις πέπομφεν ὡς βασιλέα, VIII 35: πέμπεθ' ὡς ἡμᾶς ἐκάστοτε πρέσβεις) e in generale è ampiamente diffuso nelle orazioni di Isocrate: in particolare ancora su ambascerie cfr. IV 149 (ὡς αὐτὸν πρεσβεύειν), VIII 68 (πόσας δὲ πρεσβείας ὡς βασιλέα τὸν μέγαν ἀπεστείλαμεν...), XI 160 (πρέσβεις πέμπομεν ὡς ἐκείνον), con la giuntura ὡς ἡμᾶς cfr. IV 31, 109, XV 224. Per una lista completa della ventina di occorrenze nel *corpus* isocrateo si veda KOCH 1889, 11-2; gli editori considerano le varianti εἰς e πρὸς, quando attestate per questi passi, una banalizzazione dei copisti: cfr. FASSINO 2008, 885.

392c7 πρέσβεις : verrà poco dopo specificato che sono due (ἐτυχέτην: 392d1)

392c7-d1 βουλόμενοί τι ἔξαπατήσαι τὴν πόλιν : in cosa possa consistere l'ἀπάτη non è precisato da Erasistrato, ma considerato il tono bellicistico del discorso è probabile che i suoi timori riguardino la possibile influenza degli ambasciatori sull'ἐκκλησία per la stipula di una tregua o in generale per la dissuasione dall'intervento armato in Sicilia. La situazione sarebbe quindi ribaltata rispetto alla più famosa ambasceria siceliota ingannatrice descritta da Tucidide, quella dei Segestani che persuase Atene alla spedizione del 415: qui il timore di un inganno nel resoconto sulla presenza di χρήματα sufficienti a Segesta, già manifestato da Nicia nei suoi due discorsi (VI 12, 1; 22,1: τὰ δὲ παρ' Ἐγεσταίων, ἃ λέγεται ἐκεῖ ἐτοῖμα, νομίσατε καὶ λόγῳ ἂν μάλιστα ἐτοῖμα εἶναι) si rivela fondato (VI 46, 1; 3-5). L'uso dell'inganno è motivo topico

associato non di rado nella tradizione storiografica ai barbari, in particolare ai Persiani. Alcuni esempi in Senofonte: nell'*Anabasi*, l'ἀπάτη di Ciro, che cela le proprie vere intenzioni è fondamentale per la giustificazione della spedizione, e sull'ἀπάτη nonché sul sospetto di ἀπάτη fanno perno le schermaglie tra Tissafarne e Agesilao (*HG* III 4, 5; 11-12; 21).

392d1-393a6 : *L'ambasciatore*. L'ingresso dell'ambasciatore fornisce il tema al dialogo, con un esempio di rapporto fra ἀρετή e πλοῦτος che andrà indagato nella ricerca. La prima immagine della ricchezza che viene offerta dall'autore dell'*Erissia* prefigura già la conclusione del dialogo (cfr. BRUNS 1896, 343; GARTMANN 1949, 43-4; BRISSON 2014, 445 n. 14), secondo uno schema che si può interpretare come una forma di *Ringkomposition*.

392d1 μεταξύ δὲ ἡμῶν διαλεγομένων : la scena è stata spesso assimilata all'ingresso di Carmide nel *Carmide*, con Crizia che magnifica la bellezza del giovane proprio nel momento in cui quello sta entrando al ginnasio: καὶ ἅμα ταῦτ' αὐτοῦ λέγοντος ὁ Χαρμίδης εἰσέρχεται (154b6-7); cfr. GARTMANN 1949, 59. Non è da escludere che le pagine del *Carmide* continuino a restare sul tavolo del nostro autore per questa sezione del proemio: ambo i personaggi entrano in scena mentre si sta parlando di loro, quando il loro ingresso è ormai preparato. Ma un confronto rivela non piccole differenze: in primo luogo, la presentazione di Carmide da parte di Crizia è fin da subito dettagliata, mentre solo il passaggio degli ambasciatori porta Erasistrato a descrivere con maggiore precisione il personaggio. In secondo luogo, Carmide diviene protagonista del dialogo, mentre l'ambasciatore non vi prende parte: per questa movenza, che nei dialoghi di Platone non trova un parallelo, abbiamo individuato già un modello nel *Milziade* di Eschine (cfr. *Intr.* p. 27).

ἐτυχέτην : la τύχη per la terza volta indicata come causa nel dialogo: cfr. n. a 392a1 (ἐτυγγάνομεν), 392a4 (ἐτύγγανεν).

392d2 παριόντες : l'assenza dei due personaggi nel resto del dialogo impone di tradurre «passarono accanto», immaginando un movimento che oltrepassa il gruppo dei personaggi seduti nella στοά. La scelta di non offrire un ruolo agli ambasciatori è certo collegata alla rappresentazione del Siracusano come esempio vivente del connubio (non proprio lusinghiero) di πλοῦτος e πονηρία, ma al tempo stesso il passo dei Sicelioti che va oltre Socrate offre uno spunto di caratterizzazione: al contrario di chi sceglie di avvicinarsi, gli stranieri non conoscono Socrate, né i suoi λόγοι. La loro via, che è quella del χρηματισμός e dell'opulenza del mondo siceliota, conduce altrove: il loro orizzonte è più remoto dalla φιλοσοφία di quello degli amici di Apollodoro nel proemio del *Simposio*, che pur immersi nelle miserie umane si informano sui λόγοι di Socrate.

εἶπεν : l'unico modo per tradurre questo εἶπεν, ridondante se accostato ai due ἔφη immediatamente successivi (392d3, d5) è attribuirgli valore ingressivo (“prese a parlare”). Questo raddoppiamento del *verbum dicendi* che è tipico della narrazione fin da Omero (cfr. *e.g.* *Il.* I 73: ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν) si trova ben attestato nella prosa attica di IV secolo (cfr. *e.g.* *X.* *HG* II 3, 52; *Oec.* XVII 10; *D.* VIII 74) e non è infrequente in Platone nei dialoghi diegetici e nelle parti riportate, in particolare quando la battuta, come qui, segue un gesto o un moto dell'animo, o segna l'ingresso del personaggio dopo un intervento altrui: cfr. *Phd.* 103c2-3 (Socrate si volta verso Cebete), [*Thg.*] 129b3-4 (Timarco si alza in piedi di fronte a Socrate; cfr. JOYAL 2000, 274, che riconduce l'uso alla spontaneità della dimensione narrativa), *Euthd.* 283e1-3 (Ctesippo si indigna e interviene contro Dionisodoro), *Prt.* 314d6 (il portiere torna a parlare da dietro l'uscio chiuso), 337c7 (Ippia prende a parlare dopo Prodico), *Grg.* 523c1-2 (Zeus prende la parola), *R.* I 337a3 (Trasimaco parla preso da sdegno verso Socrate); in tutti

questi passi, come accade nell' *Erissia*, i traduttori non prestano particolare attenzione alla resa del primo verbo.

392d3 εἰς τὸν ἕνα τῶν πρέσβειων : la presenza dell'articolo enfatico di fronte ad εἰς è forse condizionata dal fatto che gli ambasciatori sono soltanto due (per un uso simile cfr. Gal. *Sympt. caus. III*, VII 89, 5 Kühn: ὡς ἂν εἰς τὸν ἕνα μόνον ἰόντος τοῦ πνεύματος, dove si tratta degli occhi). Normalmente in Platone l'uso dell'articolo di fronte a εἰς (o in genere a numerale) porta il senso di "l'individuo" (cfr. *R.* IV 434e3, *Grg.* 490a5).

οὐτοσί μέντοι : il suffisso -ί aggiunto al pronome è tipico della deissi, e ricorre con frequenza in Platone: nell' *Erissia* l'uso del deittico in -ί è diffuso ma solitamente riferito ad oggetti astratti quali il discorso e l'argomentazione (cfr. 395a7, 396b1); solo in questo passo fa riferimento ad un vero e proprio gesto (appunto, δείξας). Il valore di μέντοι è qui progressivo, come spesso ad inizio di frase dopo il dimostrativo (cfr. DENNISTON 1954², 407-8).

392d4-5 τῶν Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν : l'insieme di riferimento si estende da Siracusa all'intera isola e quindi all'intero occidente ellenizzato. L'accostamento di Σικελία e Ἰταλία e di Σικελιωτοί e Ἰταλιωτοί, è τόπος comune per l'occhio ateniese, come mostrano le numerose ricorrenze di nessi generici simili già in Tucidide.

392d5-9 : l'enumerazione dei beni del Siracusano è impostata nella forma di una domanda retorica preceduta da πῶς δ' οὐχί e da subito marcata da un brusco mutamento sintattico dovuto al nesso relativo (ὅ). L'elenco si dilata a quattro riprese (d6: ὅστε; d7: καὶ αὐτὴ μὲν τοιαύτη; d8: ἔτι δὲ) e rende l'interrogativa pressoché insostenibile, offrendo al lettore l'impressione che la conclusione della domanda non arriverà mai; il commento di Socrate, che vede Erasistrato ἀναγόμενον ὡς ἀδολεσχίσοντα περὶ τῆς οὐσίας τῆς τοῦ ἀνθρώπου (392d10-393a1), ha quindi un suo rilievo anche a livello formale.

392d5 ἄφθονος : l'aggettivo fa qui riferimento ancora alla quantità: della qualità della terra si parlerà poco dopo. La frase, di struttura assai pomposa a causa della moltiplicazione degli incisi, sta a significare soltanto che i terreni in possesso dello straniero sono così vasti che la loro superficie coltivabile risulterebbe enorme. L'argomento sulla quantità della terra può forse fare eco a *Tht.* 174e2-5: (il filosofo) γῆς δὲ ὅταν μυρία πλέθρα ἢ ἔτι πλείω ἀκούσῃ ὡς τις ἄρα κεκτημένος θαυμαστὰ πλήθει κέκτηται, πάνσμικρα δοκεῖ ἀκούειν εἰς ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν.

392d6 εἴ τις βούλοιο : come nota già il Clericus, l'inciso ha un probabile valore connotativo nei confronti del personaggio nel senso di un'accusa di ἀργία: la terra non è sfruttata al massimo delle sue potenzialità, è più di quanta il suo proprietario si prenda la briga di coltivare. Al siceliota è negata anche la nobiltà dell'ὄλβος frutto di lavoro e alla fatica, tema fiorento nella tradizione: fin dagli *Erga* di Esiodo è espressa nel pensiero greco la valutazione negativa per l'uomo che si macchi di ἀργία nel lavoro dei campi (cfr. *X. Oec.* XX 15: ἐν γῆ ἀργία ἐστὶ σαφῆς ψυχῆς κατήγορος κακῆς).

392d7 αὐτῇ : alla lezione di *A* gli editori preferiscono αὐτή, correzione in *U* e recepita dall' *Aldina*, che presuppone un semplice errore nell'apposizione dei diacritici. Tuttavia αὐτῇ è sostenibile e trova il suo referente immediato pochi righe prima in γῆ: se si postula l'ellissi di οὔσα, il pronome può essere mantenuto, dando maggior forza alla contrapposizione αὐτῇ μὲν ... ἔτι δὲ τᾶλλα. Si noti che al rigo successivo abbiamo un'altra ellissi: τᾶλλα è da intendere come soggetto di un sottinteso ὑπάρκει. Il discorso di Erasistrato è marcato da un tono enfatico, che si esprime in una rapidità quasi invasata, di fronte alla contemplazione delle ricchezze smisurate dell'ambasciatore (cfr. n. a 392e10: ἀναγόμενον). L'ellissi del participio di εἰμί non

è frequente in prosa, ma un caso parallelo, sempre con οὔσα eliso, si trova al principio del *Teage* (121a2), nell'apostrofe ansiosa e affettata di Demodoco (cfr. JOYAL 2000, 198-9).

392d7-8 τοιαύτη οἶα οὐχ ἑτέρα ἄλλη ἔν γε τοῖς Ἑλλησιν : la terra di Sicilia è più fertile e morfologicamente più adatta alla coltura di quella della maggior parte della Grecia continentale. Su questo dato si innesta un fortunato motivo letterario, che entra a far parte della caratterizzazione generale dell'isola come luogo di sconfinata ricchezza (cfr. *Intr.*, pp. 145-7); la fertilità del suolo siciliano è il principale motivo dell'ingerenza ateniese secondo il resoconto di Eforo in Diodoro Siculo (XII 54, 1).

γε : il τε di *A* non dà senso: facile la correzione di *Par*. Situazione simile a 395b1, 400a2, 401e13. **392d8 τὰ εἰς πλοῦτον ἦκοντα** : ἦκειν εἰς nel senso di “riguardare”, “interessare”, è ben attestato nella prosa attica: non sembrano quindi giustificati i dubbi di HEIDEL 1869, 59, n. 2, sulla purezza idiomática. Quella formulata qui da Erasistrato è la prima delle varie liste di χρήματα che con minime variazioni ricorrono nel dialogo. La direzione dell'elenco dei beni mobili – dato che la terra è già stata menzionata – va qui dall'animato all'inanimato: schiavi, cavalli, oro e argento. Nella scelta le tracce di un τόπος: proprio questi elementi costituiscono la favolosa ricchezza acquisita dai Lacedemoni secondo la descrizione di Socrate nell'*Alcibiade I* (122d3-e4); simile enumerazione troviamo in Aristotele (*Pol.* II 1267b9-12; *Rhet.* I 1361a12-16), e i costituenti sembrano quindi far parte di una serie più o meno fissa. Lo stesso elenco, sia pure in ordine inverso, si ritrova poi in Filostrato, *VS* II 589, 7-9 (i doni di Marco Aurelio ad Adriano di Tiro), mentre altri simili ricorrono in Dionigi di Alicarnasso (VIII 30, 2: gli onori rifiutati da Coriolano), Cassio Dione (LI 18, 1: τὰ τιμιώτατα), Libanio (XXXIX 13, LI 48). Ma per la triade oro, argento e cavalli, la tradizione letteraria rimonta all'età arcaica (cfr. Sol. fr. 24 W²).

ἄπλετα : il codice parigino riporta la lezione ἀπλᾶ τὰ, che giunge fino all'Aldina. Il testo trådito è quindi accolto dallo Stephanus, che però modifica l'interpunzione (ἀπλᾶ, τὰ), con ogni probabilità intendendo ἀπλᾶ con valore avverbiale, equivalente a ἀπλῶς, come fa il Corradi («*separatim*») e come faranno Horreus e Fischer; tuttavia, già a partire dalla traduzione di Jean de Serres («*omnia*») si fa strada la congettura ἅπαντα, già proposta dal CORNARIUS 1561, 1046, e poi riformulata dal Clericus. L'intervento migliore è tuttavia dovuto alla seconda mano del manoscritto *J* (Vat. 1031; da qui giunge in *L*, dove è registrato dal Burnet: cfr. POST 1934, 25-6): ἄπλετα è economico e perfetto per il senso, anche senza immaginare un'originaria forma ἅπλατα, indipendentemente e con grande prudenza proposta dal Fischer («*si quid mutandum sit*») confrontando Moer. Att. α 41. Per la sola registrazione menziono τὰ ἔπιπλα (Hemsterhuis, in ALBERTI 1746, 1376), τᾶπιπλα (TOUP 1781, 162; valutata favorevolmente solo da PFAFF 1827, 28), ambo condizionate dal confronto con Arist. *Pol.* 1267b11-12, nonché πολλὰ (Burges).

ἀνδράποδα : mentre gli altri costituenti troveranno spazio anche nelle enumerazioni successive, questa è l'unica menzione degli schiavi come categoria di χρήματα da parte dell'autore.

ἵπποι : per i cavalli come forma di ricchezza, cfr. 403a2-c6.

χρυσὸς καὶ ἄργυρος : i metalli preziosi sono considerati i χρήματα per eccellenza nella discussione con Erissia, nella seconda parte del dialogo. L'uso generico dei termini fa pensare tanto al materiale in sé quanto al νόμισμα, su cui si svilupperà la digressione di Socrate (399e7-400e12). La ricchezza del Siracusano è perciò anche una ricchezza monetaria, *pace* BRISSON 2014, 445 n. 16.

392d10-393a6 : *Virtù e ricchezza*. La svolta imposta da Socrate al λόγος introduce di fatto il tema per il resto della discussione: la movenza ricorda ancora una volta il *Carmide*, con la domanda di Socrate sulla bellezza dell'anima (154d6-e4). Il passo dalla ricchezza del corpo, fornita dai χρήματα alla ricchezza dell'anima, che consiste nell'ἀρετή, non è però qui esplicitato, né viene tematizzato in alcun altro luogo del dialogo: perno del salto sul piano morale sembra piuttosto il termine scelto da Socrate, οὐσία (393a2).

392d10-393a1: l'intervento di Socrate mira a fermare un Erasistrato che nel suo elencare i beni del siracusano sembra volersi dilungare all'infinito. In ciò, la movenza di Socrate, che interrompe il discorso con la sua domanda evita che l'elenco di Erasistrato diventi un vano μακρὸς λόγος, in pieno rispetto dell'insofferenza mostrata in famose e numerose pagine dal personaggio di Platone. Il passo che potremmo definire "programmatico" è nel *Protagora* (334b7-335c7), ma il disagio o l'aperto rifiuto verso la μακρολογία attraversa il *corpus*: nel *Sofista* è attribuito del δημολογικός, opposto al πολιτικός, e del σοφιστικός, opposto al σοφός (268b1-c4); all'inizio del *Gorgia* (449b4-c6) Socrate mostra di approfittare del virtuosismo dialettico del suo interlocutore per rifiutare il lungo discorso: è il tema dell'ἐπίδειξις mancata, anzi rinviata, come quella del rapsodo Ione nel dialogo omonimo (530d4-531a2), come quella dei fratelli Eutidemo e Dionisodoro al principio dell'*Eutidemo* (275a4-5). Lo stesso rifiuto, sempre nel *Gorgia*, è ribadito a Polo (461c5-462a10) con toni che ricordano da vicino il *Protagora* (461e4-462a1: σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὐτὸ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου;). Che questo tratto della caratterizzazione di Socrate, sulla cui importanza la critica si è più volte soffermata (cfr. ad esempio GIANNANTONI 2005, 48-75), fosse già importante agli occhi dei lettori antichi dei dialoghi è chiaro dall'uso che ne viene fatto nel *Minosse* (315d7-e4), in cui della scelta del διαλέγεσθαι è fornita una motivazione meticolosa che non è difficile inquadrare nel contesto di uno sforzo esegetico sui passi paralleli in Platone. Per la movenza dell'*Erissia* un ulteriore parallelo si può reperire nel proemio del *Protagora*, con la domanda rivolta da Socrate a Ippocrate, smanioso di conoscere Protagora (311a8-b2: καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἴπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἠρώτων...).

392d10 ἀναγόμενον : la traduzione del verbo non è facile: il valore incoativo prediletto da Sillitti («si accingeva»), Joyal («he was getting ready to babble») e Aronadio («cominciava») legge in ἀνάγωμαι un uso metaforico per il significato di "salpare" (*LSJ*s.v. ἀνάγω B.1); l'unico parallelo in Platone per un uso simile è in un passo del *Carmide* (155d1), dove è Carmide stesso che ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων a Socrate l'annunciata cura per l'emicrania: anche qui non è immediato l'intendimento, e non è da escludere un gesto concreto («il fit un mouvement comme pour m'interroger» CROISET 1921, 55; «si piegò nell'atto di interrogarmi» PUCCI 1966, 119; «si piegò per interrogarmi» CAMBIANO 1970, 152), che sia motivo dall'allentarsi dell'ἵμάτιον. Ma vi è un'altra ragione per cui il parallelo – comunque pertinente, vista l'importanza del modello del *Carmide* – non porta grande aiuto per la comprensione dell'*Erissia*: il significato traslato di "make ready, prepare oneself" (*LSJ*s.v. ἀνάγω B.2) può andare per il *Carmide* (cfr. SPRAGUE 1973, 60: «he ... seemed on the point of asking me a question»; CENTRONE 1997, 227: «preparandosi a interrogarmi»), ma non è corretto per l'*Erissia* dove Erasistrato ha già iniziato a cianciare sui beni del Siceliota e semplicemente Socrate tema che continui, monopolizzando il λόγος. Se quindi non è corretta la resa di Laistner, che inoltre confonde Erasistrato con Erissia («when I saw Eryxias starting off to gossip...»), e se l'imperfetto di Aronadio e Sillitti aggira il problema, è più convincente e pregnante nel contesto la resa di Robin («en le voyant ainsi

monté a continuer son bavardage»), Souilhé («comme je le voyais lancé a pérorer») e Brisson («comme je voyais qu’il s’était lancé dans un bavardage»): volendo conservare la metafora nautica, l’immagine vicina è dunque, più ancora che «spiegare le vele» (Laurenti), «prendere il largo», con Cousin («voyant qu’il gagnait le large»). Si osservi inoltre che l’ἀδολεσχία di Erasistrato a tutti gli effetti intraprende nuovamente il viaggio per mare, verso la Sicilia, al fine di contemplare nell’enumerazione gli sterminati possedimenti dell’ambasciatore laggiù. HEIDEL 1896, 60 n.6, cerca un parallelo in una sezione successiva dell’*Erissia*, nel gesto di Prodicò che ἀντανήγετο πρὸς τὸ μειράκιον, ὡς ἀμυνόμενος... (398e12-399a1) ma il verbo composto e la presenza di πρὸς orientano a intendere l’immagine diversamente, cfr. n. *ad loc.*

ὡς ἀδολεσχίοντα : l’uso del verbo ἀδολεσχεῖν in contesto non ironico suscita interesse, in quanto lo spettro semantico dell’ἀδολεσχία è nei dialoghi caratteristica tipica della figura di Socrate e deriva dall’immagine del filosofo nella parodia, in particolare sulla scena comica, *in primis* in Aristofane: al termine delle *Nuvole* il φροντιστήριον è detto οἰκία τῶν ἀδολεσχῶν (vv. 1484-1485), forse nelle *Nuvole prime* Socrate e i suoi discepoli erano detti μετεωρολέσχει (fr. *401 K. – A.), e certo Socrate si nasconde negli ἀδολέσχει compagni di Prodicò nei perduti *Friggitori* (fr. 506 K. – A.); sul tema e in generale sul lessico della “chiacchiera” in Aristofane cfr. BETA 2004, 148-67. Si veda anche il fr. 386 K.-A. di Eupoli, dove Socrate è definito πτωχὸς ἀδολέσχης: di un vero e proprio lessico tipico della *Philosophenkomödie* parla NAPOLITANO 2012, 105-8; sulle circostanze storiche che favorirono la creazione del τόπος si soffermava già NATALI 1987. Come per molti altri elementi legati alla scena comica, troviamo un gioco di ripresa nel dialogo socratico, che appare del tutto svelato nel *Fedone*, quando Socrate manifesta la certezza che οὐδ’ εἰ κωμωδοποιὸς εἶη, ὡς ἀδολεσχῶ καὶ οὐ περὶ προσηκόντων τοὺς λόγους ποιοῦμαι (70c1); ancora, Socrate si autodefinisce ἀδολέσχης nel *Teeteto* (195b9-c4), e proprio in quella che i più chiamano ἀδολεσχία il giovane Socrate dovrà esercitarsi e provarsi se vuole comprendere la verità delle cose, parola di Parmenide (*Prm.* 135d3-6). Sempre conformemente al modello di Aristofane, il tratto è collegato alla sfera della μετεωρολογία. In generale ἀδολέσχης e μετεωρολόγος (o μετεωροσκόπος) è l’attributo di chi si dedica alla ricerca filosofica: nella *Repubblica* (VI 488e2-489a2) e nel *Politico* (299b2-c6) lo stato amministrato male respinge con quest’accusa il vero politico. Tematizzazione non molto distante si trova nel *Cratilo*, dove ἀδολέσχης e μετεωρολόγος è il nomoteta (401b7-10), e nel *Fedro*, dove, in riferimento a Pericle, Socrate afferma che πᾶσαι ὅσαι μεγάλα τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι (269e4-270a1): cfr. BRISSON 2000, 135-50 e, con particolare attenzione alla μετεωρολογία, BAXTER 1992, 139-44 e ARONADIO 2011, 155-8. Non diverso è l’uso nell’*Economico* di Senofonte, in cui Socrate ammette ad Iscomaco di apparire agli Ateniesi un chiacchierone e un misuratore d’aria (XI 3); non a caso ἀδολεσχεῖν ricorre insieme ad ἀερομετρεῖν, richiamando direttamente il famoso ingresso di Socrate nelle *Nuvole*: ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον (v. 225)¹. L’immagine dell’ἀδολεσχία è quindi in Platone e Senofonte la maschera ironica della ricerca. Una ricezione di tale uso si rintraccia nell’epitome della σοφιστικὴ παρασκευὴ di Frinico atticista (36, 5): ἀδολεσχεῖν καὶ ἀδολέσχης. σημαίνει μὲν τὸ φιλοσοφεῖν περὶ τε φύσεως καὶ <τοῦ> παντὸς διαλεσχαίνοντα: su Frinico cfr. REGALI 2008. Il legame tra ἀδολεσχία e φιλοσοφία è poi esplicitato con chiarezza da Proclo nel primo

¹ L’operazione di misura contenuta in ἀερομετρεῖν ricorda probabilmente anche un altro passo della commedia, ovvero la misurazione, narrata dal μαθητής, dello spazio percorso dalla pulce nel balzo dal sopracciglio di Cherefonte al capo di Socrate (vv. 142-152: la scena è ricordata da Senofonte nel *Simposio*, 6, 8).

libro del commento al *Parmenide* (pp. 656, 14-659, 22 Cous²), nel confronto con l'uso comico e con la διαίρεσις dell'eristica nel *Sofista*: cfr. NARCY 1984, 77-81 e LUNA, SEGONDS 2007, 235-6. Negli spuri il gioco è svelato al principio degli *Anterastai*, dove sono detti ἀδολεσχεῖν περὶ τῶν μετεώρων i due giovani impegnati a filosofare (132b8-10). Ma nel passo dell'*Erissia* questa dimensione è totalmente assente: quella di Erasistrato è un'ἀδολεσχία vera e trasparente, che Socrate respinge, e non ha nulla a che fare con la ἀδολεσχία del λόγος filosofico: il suo orizzonte è quello dei valori illusori della ricchezza materiale. Cfr. n. a 397d1 (φλυαρεῖν).

392e10-393a1 περὶ τῆς οὐσίας : la scelta del termine οὐσία ha una sua importanza, in quanto è proprio su questa parola che si innesta il gioco compiuto da Socrate. Il superamento della ἀδολεσχία marca un passaggio dall'indagine dell'οὐσία nel senso di possesso materiale all'esame dell'οὐσία vera e propria (cfr. 393a2: δοκεῖ εἶναι), collegata alla dimensione spirituale. Ambo le accezioni di οὐσία sono ben attestate in Platone (cfr. AST 1836, 492-3; DES PLACES 1964¹, 393; MOTTE 2008), ma il gioco sottile che propone sul termine l'autore dell'*Erissia* non ha precedenti immediati nel *corpus*.

393a1 τὸ δέ : *contra* RIJKSBARON 2007, 244-52, quest'occorrenza di τὸ δέ segna sì un importante cambio di argomento, ma rimane solitaria e non inserita nello schema “τὸ δέ x”, così che l'unica posizione plausibile per l'interpunzione è dopo il vocativo.

393a2 ἀνὴρ ποῖός : dall'enumerazione della quantità (incommensurabile) dei beni del siracusano, l'attenzione passa ora alla qualità (ποῖος).

ἐν τῇ Σικελίᾳ : sul fatto che Erasistrato conosca la reputazione dell'uomo presso i suoi conterranei poggia l'ipotesi avanzata da LAURENTI 1969, 8-9, che sulle orme di SCHROHL 1901, 9-10, cerca nella spedizione a Siracusa motivi privati e non diplomatici; ma non è chiaro come un privato possa conoscere meglio la reputazione di un notevole rispetto a una figura incaricata dalla πόλις, che certo ha ogni interesse ad informarsi sulle personalità di spicco nella vita politica della città presso cui è inviato in missione, cfr. *Intr.* pp. 140-1.

393a3 Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν : torna il binomio già usato da Erasistrato, ancora una volta per estendere l'insieme di riferimento in cui inserire la caratterizzazione “superlativa” del personaggio.

καὶ δοκεῖ καὶ εἶναι : cfr. *Gorg. Pal.* 33: τοῖς πρώτοις οὐσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν. Al δοκεῖ εἶναι di Socrate Erasistrato risponde con una formula che si è tentati di caricare quale segnale di una natura filosofica, nella coscienza della distinzione fra δόξα e ἀλήθεια.

393a3-4 πλέον πάντων πονηρότατος ἢ ὄσφ πλουσιώτατος : il periodo ha una sua durezza brachilogica e ha attirato l'attenzione della critica («etwas holprig klingt»: GARTMANN 1949, 54), ma la difficoltà è superabile, e non convincono le modifiche proposte da RICHARDS 1911, 297, che riportiamo in apparato. πλέον (avverbiale) è perno della comparativa con ἢ ὄσφ, in una forma che comunque trova già un parallelo in Platone ad *Euthph.* 12a4-5: καὶ μὴν νεώτερός γέ μου εἶ οὐκ ἔλαττον ἢ ὄσφ σοφώτερος (cfr. BAILLY 2003, 91). Nel passo dell'*Eutifrone* però οὐκ ἔλαττον non è immediatamente sinonimo del nostro πλέον: mentre quello porta alla comparazione di eguaglianza fra i due fattori (“non sei *meno* più giovane *di quanto* <tu sia> più sapiente” = “sei tanto più giovane quanto più sapiente”), qui ci troviamo di fronte a una comparazione di maggioranza (“sembra e è il più miserabile *ancor più di quanto* <sembri e sia> il più ricco”).

393a4 πονηρότατος : ci si può chiedere se nella scelta di un aggettivo quale πονηρός, connotato sì fortemente sul piano etico, ma pur sempre legato etimologicamente alla radice di πένια, non si trovi un segnale del paradosso sotteso alle conclusioni della ricerca sul πλοῦτος. La scelta di

un termine come «spregevole» o «miserabile» può conservare in parte questa sfumatura. I traduttori scelgono «scellerato» (Sillitti, Laurenti; così «scélerat» Souilhé, Robert e Brisson), «méchant» (Cousin), «wicked» (Laistner, Joyal), «cattivo» (Aronadio), fedele a un certo uso stereotipato del termine greco, ma più debole in italiano.

393a5-6 ὄντινα πονηρότατον νομίζει εἶναι καὶ πλουσιώτατον : la domanda immaginaria messa in bocca a Socrate da Erasistrato è alquanto bizzarra. In effetti per mostrare che la πονηρία del siracusano non è una semplice δόξα basterebbe domandare ai sicelioti ed italioti chi credano πονηρότατος, ma inaspettatamente Erasistrato cerca una prova per l'intero ritratto dell'ambasciatore da lui tracciato e aggiunge un καὶ πλουσιώτατον che potrebbe avere l'aspetto di una glossa penetrata nel testo. Ma l'accostamento di πονηρία e πλοῦτος è per l'autore elemento centrale, tale da portarlo a complicare l'interrogativa pur di mantenere di fronte agli occhi del lettore il nesso proposto tra πλοῦτος e κακία, che anticipa le conclusioni del dialogo.

393a7 – 394a5

La definizione socratica di πλοῦτος

Il ritratto dell'ambasciatore introduce il vero e proprio tema del dialogo, il problematico rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος. Nel primo scambio tra Socrate e Erasistrato la soluzione al problema sta nel considerare la σοφία – indispensabile per il raggiungimento dell'εὐδαιμονία – come la più preziosa delle ricchezze. Di conseguenza, più ricco fra gli uomini dovrà essere considerato il più sapiente. La sezione, che è stata giudicata fra le più vicine al modello di Platone per stile e contenuto (cfr. HEIDEL 1869, 60) per molti tratti è interpretabile come un dialogo in sé concluso: il dibattito sul πλουτεῖν sarà riaperto soltanto per l'intervento di Erissia (394a5). Per una presentazione più distesa della dottrina che qui Socrate propone e dei suoi modelli in Platone si veda l'introduzione (III.1.a).

393a7-e6 *La scala dei beni.* La prima parte dell'argomento consiste nella presentazione della scala di beni, riconducibile a una tripartizione che in antichità era luogo comune ricondurre a Platone e al pensiero dell'Accademia (cfr. *Intr.* III.1.a.α, pp. 37-43). Dall'orizzonte materiale, il πλοῦτος comunemente inteso, di cui si indagheranno le forme e le basi nella seconda parte del dialogo, si ascende verso i beni che il filosofo cerca, la virtù e in particolare la σοφία, sulla quale Socrate si soffermerà più a lungo, al fine di mostrarne il rapporto indissolubile con l'εὐδαιμονία e la natura di bene più prezioso di tutti.

393a7-8 οἴηθείς ... εἶναι : il richiamo all'importanza del problema su cui si sviluppa la ricerca è movenza tipica per Socrate nei dialoghi di Platone, come già nota GARTMANN 1949, 60; l'autore dell'*Erissia* impiega questa tecnica, qui e più avanti (395b5-6) per attirare l'attenzione del lettore su punti particolari o sulla rilevanza del problema generale discusso. I paralleli per formulazioni simili sono numerosi, in particolare quando si tratta di sottolineare, da parte di Platone, l'importanza del tema su cui il dialogo è composto, della questione che l'autore cerca di indagare. Così nel *Cratilo* l'osservazione di Socrate, che τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ μικρὸν τυγχάνει ὄν μάθημα (384a8-b2) è ripresa con tono solenne dall'ingresso di Cratilo al principio della seconda parte, quando l'ὀρθότης è definita un πρᾶγμα che δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι (427e5-7; sul testo del passo si veda DONATO 2017^b); ma considerazioni simili si trovano per l'argomento nel *Lachete* (185a3-5: ἢ περὶ μικροῦ οἴεσθε νυνὶ κινδυνεύειν καὶ σὺ καὶ Λυσίμαχος ἄλλ' οὐ περὶ τούτου τοῦ κτήματος ὃ τῶν ὑμετέρων μέγιστον ὄν τυγχάνει; con

ripresa e conferma di Lisimaco a 187d3-5), nonché nel *Gorgia* (487b5), nell' *Eutidemo* (273c3-4), e a varie riprese nella *Repubblica* (I 344d7-e3; II 368c8-d1; IX 578c5-7). Nell' *Erissia* è merito di Socrate, con la domanda sul ποῖος, se si è passati da un λόγος περὶ συμκρῶν ad uno περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι.

393a8 περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι : cfr. 396b5-6: τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι τοῖς Ἑλλησιν (ma qui l'argomento è solo il πλουτεῖν); 397b3 τῶν ἄλλων τῶν ἡδέων δοκούντων εἶναι. Sulla dimensione della δόξα Socrate insiste a più riprese in tutto il dialogo: proprio su un paradosso poggerà una delle tesi finali, ovvero sulla non utilità degli oggetti e dei metalli preziosi. Ma qui l'espressione coinvolge anche l'ἀρετή e quindi presuppone la possibilità di una ὀρθὴ δόξα che trovi il μέγιστον (*scil. ἀγαθόν*) nella virtù. Sembra da subito che le due posizioni e le due opinioni si contrappongano più che completarsi.

393a8-b1 ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου : un vero e proprio titolo interno per l'intero dialogo e non solo per la prima sezione (*pace* GIACCHERO 1973, 15). In Platone un parallelo nel proemio del *Simposio* (172b2-3 περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων, τίνες ἦσαν), ma in maniera meno diretta lo stesso fenomeno avviene nel *Cratilo* (383a4-5), nel *Filebo* (11b4-5), nel *Sofista* (217a1-3, con anticipazione di tutta la trilogia immaginata). Da qui può derivare il titolo περὶ πλούτου che indica il πρᾶγμα del dialogo nei manoscritti (cfr. *Intr.* II.1.b, pp. 15-7). La formula mostra una certa ricercatezza stilistica nell'anastrofe e baritonesi di πέρι, per cui non mancano i modelli in Platone: l'uso di πέρι in anastrofe è presente in molti dei dialoghi, ma va accentuandosi in quelli del periodo maturo e nei più tardi. Da una ricerca condotta sul *TLG* informatico è derivato che circa il 70% dei casi si trova in scritti assegnati a queste due fasi (in particolare *Fedro*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*), mentre alcuni dei dialoghi di cronologia convenzionalmente ritenuta più alta non presentano mai il fenomeno (se per alcuni, come il *Critone*, si può chiamare in causa la brevità, colpisce il caso del *Carmide*); il dato si colloca in una tendenza più generale, cfr. LUTOSLAWSKI 1897, 131-2. Nell'*appendix* il tratto stilistico è confinato all' *Erissia* (ben cinque occorrenze: oltre a questa, 394e10, 396d1, 399e3, 405c3) e ad un caso nell' *Assioco* (368a2); in generale negli spuri il fenomeno non si riscontra: fanno eccezione l' *Epinomide* (973c4, 979d5, 985d4) vicina in stile alle *Leggi*, e il *Clitofonte* (407b2, 408e2). Per il rapporto fra i membri della coppia ἀρετή e πλοῦτος già la descrizione dell'ambasciatore siracusano ha prospettato l'ipotesi di un'inconciliabilità: è quindi significativo osservare che il nesso con περί in Platone quando coinvolge due elementi specifici generalmente convoglia un senso di opposizione fra i due. Esso non è soltanto presente nelle coppie più evidentemente connotate in tal senso (*e.g.* il ricorrente περὶ τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου) ma più volte è convogliato dal contesto del dialogo in cui appare: si veda, nel *Filebo* la coppia polare φρόνησις – ἡδονή (18e3, 20b7, 59d10, 65a8), che è valida solo all'interno della discussione con Protarco, laddove l'opposto proprio di φρόνησις sarebbe ἀφροσύνη (cfr. [*Alc. II*] 139a10: περὶ φρονήσεως καὶ ἀφροσύνης) e quello di ἡδονή sarebbe λύπη (cfr. *R.* V 464b3: λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς). La casistica è troppo ampia per essere qui discussa per intero, ma gioverà accennare al fatto che le coppie polari individuabili sono più di trenta e che coprono i 3/4 delle occorrenze del nesso a due argomenti con περί: non è da escludere che quindi anche nell' *Erissia* l'accostamento porti con sé l'idea di una contrapposizione dei due concetti e delle due δόξαι corrispondenti; il fenomeno si inquadra in una più generale tendenza all'opposizione binaria nel pensiero di Platone per cui si rinvia alla trattazione ormai classica di THESLEFF 1999. Un'ulteriore sfumatura può essere portata nel nostro passo dalla correlazione τε ... καί, che non di rado individua due concetti opposti o complementari, cfr. LAMBERT 2005, 111-6.

393b1 *πότερον ἂν φαίη* : l'interrogativa indiretta con *πότερον ἂν* è uso tipico dell'autore, che tende a riproporre nella ricerca il confronto tra due ipotesi contrapposte: cfr. oltre alla presente sezione anche 397a6 (*πότερον ἂν φαίης*), 402a1 (*πότερον ἂν φήσαιμεν*), 405c3-4 (*πότερον ἂν ... ἡγησαίμεθα*).

393b2 *ὅτω ὃν τυγχάνει τάλαντον ἀργυρίου* : il testo originario di *A* riporta l'insensato *ὅτω ον* (*sic*) *τυγχάνει τάλαντα ἀργυρίου*, copiato senza modifiche né integrazione di diacritici da *O* (la nota in apparato di Burnet, che riporta *ὄν*, è errata in quanto dipende per *O* dalla collazione del Bekker, che integra accento e spirito anche nel riportare la lezione di *A*), mentre più sensibile, come spesso, si mostra il copista di *Par*, che già scrive *ὄν*, e ignora l'intervento *supra lineam* di *A*⁴, che disperatamente aveva modificato in *οὖν*. La linea che si stacca a partire da *J* corregge il testo di *O* e scrive *ὄντα* (...) *τάλαντα*, formula sintatticamente impeccabile trovata dal Burnet in *L*, e perciò accolta a testo nell'edizione oxoniense, ripresa senza ulteriore discussione da Souilhé (che nota tuttavia la presenza della forma *ὄντα* anche in *Z*, che oggi sappiamo apografo di *J* per tramite di *K*). Il testo stampato dagli editori non offre tuttavia un senso soddisfacente, né in generale – su quale fondamento una quantità non determinata di talenti sarebbe preziosa di un campo che ne vale *precisamente* due? –, né nel contesto argomentativo come abbiamo tentato di ricostruirlo poco sopra; il passo che qui Socrate fa fare ad Erasistrato è il primo, semplice gradino di una scala che porterà a riconoscere nella σοφία il sommo πλοῦτος: la differenza di valore deve essere perciò immediatamente evidente e congrua, sì da far procedere il percorso dialettico di Socrate e Erasistrato senza inciampi. La misura del νόμισμα è qui un dato cruciale: senza di essa la costruzione della definizione di πλοῦτος non potrebbe mai funzionare. La soluzione cercata dal Musuro nell'Aldina, passata nella *vulgata* dello Stephanus, è altrettanto debole: su *ὅτω δύο τυγχάνει τάλαντα* fa perno un'interpretazione diffusa, che vuole in questo snodo dell'*Erissia* riconosciuta una differenza intrinseca di valore fra la categoria dei beni mobili e quella dei beni immobili, che non trova alcun riscontro nel resto del dialogo (si veda anzi il confronto tra l'οἰκία e la σοφία a 394a6-e11). Questo orientamento influenzò il Bekker, pronto ad accogliere la congettura dell'Aldina, tacitamente rivalutata nella traduzione di Robin e Brisson («deux talents»). L'unico ad opporsi a questa lettura fu Fischer, che, mosso da considerazioni non dissimili da quelle qui esposte (cfr. FISCHER 1786³, 55. n. 2) divinava *ὄν ... τάλαντον*. L'intervento appare ancora oggi il più corretto: la situazione del testo in *A* è riconducibile ad un mancato scioglimento del compendio per la desinenza –ον ([^]) di *τάλαντον* (cfr. POST 1934, 26), errore che il copista di *A* commette anche a *Lg.* IV 709d2 (*παρ'* per *παρόν*, da un originario *παρ*[^]), Non è peraltro necessario immaginare, come fanno CORNFORD 1932 e – indipendentemente – BURY 1939, 34, un errore nell'interpretazione della cifra *ά* (=ἔν) e scrivere perciò *τάλαντον ἔν*: da *τάλαντ[^] ἀργυρίου* a *τάλαντα ἀργυρίου* il passo è breve: siamo di fronte a una semplice dittografia di *α*. Il testo di Burnet (*τάλαντα*) è tradotto ancora da Aronadio, ma la versione di Laurenti tacitamente applica la correzione di Cornford, che è invece recepita in maniera esplicita da JOYAL 1997, 1720 n. 1. L'interrogazione sul rapporto tra l'uno e il due in merito alla grandezza è un modello di domanda triviale già nell'*Alcibiade I* (112e10-17). In età classica un talento corrispondeva a circa 26kg di argento, per il valore di 60 mine (6000 dracme) attiche: al primo gradino della scala troviamo già quindi una somma di tutto rispetto.

393b4 *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον* : la giuntura compare ben tre volte nell'*Erissia* (oltre che qui a 403a6, 405e3), ma troviamo anche la variante *κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον* (401d7). Sono espressioni comuni in Platone per indicare la continuità delle premesse in presenza di uno snodo argomentativo (cfr. *e.g.* *Cra.* 393c9, *Tht.* 159b1-2, *Sph.* 251b2, *Smp.* 185a5), tanto l'induzione

di un argomento generale (cfr. *Grg.* 460b4: DODDS 1959, 219) quanto, come in questo caso, il passaggio da un esempio a un altro; per la formula cfr. anche ROBINSON 1953², 33-5, che propone la traduzione «by parity of reasoning».

393b5 ἰμάτια ... στρώματα : i beni che qui Socrate elenca non fanno parte di quelli che per il Siracusano ha enumerato Erasistrato: il dettaglio è significativo, in quanto imposta un confronto fra oggetti diversi ma comunque di valore e rende perciò evidente che solo sulla base del valore essi possono essere classificati in quanto pertinenti al πλοῦτος; si noti che ciò sconfessa completamente chi vuole trovare una differenza sostanziale fra beni mobili e immobili nell'argomentazione di Socrate (cfr. poco sopra, n. a 393b2).

ἔτι πλείονος ἄξια : ἐπί dei codici non dà senso soddisfacente (in difficoltà già il copista di *J*, che scrive ἐπιπλείονος): si tratta di un banale errore di maiuscola ben corretto dallo Stephanus. ἔτι inoltre è qui necessario per sottolineare l'enormità del valore monetario di cui si parla, un valore che supera quello dei beni dello ξένος, che abbiamo già visto definire ἄπλετα.

τῷ ξένῳ : retto da un sottinteso τυγχάνει, ha soggetto ὅσον, che si può trarre da ὅσου, in genitivo perché termine di paragone di ἔτι πλείονος.

393b7 εἰ δέ τις σοι διδοίη αἴρεσιν τούτοις : primo esempio nell'*Erissia* della strategia, già tipica del Socrate di Platone, dell'inserzione nel dialogo di un personaggio terzo (τις) che pone domande ad uno dei due interlocutori o a entrambi. La tecnica è ancora più trasparente a 393d6-e4, dove il *fictus interrogator* è introdotto a formulare la sua domanda in forma diretta. Per le occorrenze nei dialoghi meticolosa rassegna in LONGO 2000, 93-256. Oltre alla *variatio*, lo stratagemma di solito segnala al lettore il passaggio a uno snodo rilevante nell'argomentazione: nel nostro caso la domanda sull'αἴρεσις è fondamentale per l'argomento sul προτιμότερον (393d3).

393b7-c1 πότερον ἂν βούλοιο : per tutto l'andamento della sezione l'autore sembra aver tenuto presente come modello il dialogo di Aspasia con Senofonte e Filesia contenuto nell'*Aspasia* di Eschine, salvato da Cicerone come esempio di argomentazione induttiva (*SSR* VI A 70 = Cic. *Inv.* I 31, 50-53); cfr. *Intr.* pp. 28-9.

393c2 νυνὶ μὲν ἄρα : come spesso nei dialoghi di Platone la particella ἄρα ha valore connettivo e segnala il raggiungimento di una conclusione a partire da premesse espone nelle battute precedenti (cfr. SICKING, VAN OPHUIJSEN 1993, 102-9); per ἄρα con νῦν si veda *e.g.* *Cri.* 46d3, *Sph.* 221a7-9, *Ly.* 210c7-8, 218b6, *Grg.* 502d5-8, *HpMa.* 295e5-6. La sequenza ritorna alla fine dell'argomento, a segnalare la conclusione generale sulla ricchezza del σοφός (394a2: νῦν ἄρα); in ambo i casi siamo di fronte a conclusioni generali indotte a partire da premesse particolari.

393c3-4 φαίνεται οὗτος ἡμῖν ὡν πλουσιώτατος, ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται : la definizione di πλοῦτος è finalmente distesa da Socrate in termini chiari, con l'osservazione che sarà più ricco di tutti colui che possiede i beni di massimo valore. Il passo è funzionale allo sviluppo ulteriore, con lo sfondamento del campo ristretto dei χρήματα, proprio in nome del valore; per il presunto parallelo nella formulazione stoica riportata da Sesto Empirico (*M* XI 170), si veda *Intr.* pp. 43-4.

393c5-6 εἴπερ ἢ ὑγίεια πλείονος ἄξιον κτήμα ἢ τὰ τοῦ κάμνοντος χρήματα : il superamento della dimensione dei χρήματα e del valore misurabile tramite il νόμισμα si svolge attraverso il grado intermedio della salute, nel segno di una tradizione già consolidata di raffronto tra ricchezza e salute, la stessa che si trova dietro la classificazione dei beni tradizionale cui Platone si oppone (cfr. *Intr.* pp. 37-8). Per il momento ci troviamo ancora nel quadro della concezione vulgata, ma la validità dell'argomento non è inficiata: l'autore ammette il valore di una

condizione di buona salute e lo considera più alto di quello di una ricchezza in malattia, ma solo attira l'attenzione sul fatto che vi è qualcosa di più prezioso ancora (cfr. PIERRIS 2000, 523-4); già Platone si serve dell'argomento, oltre che nel quadro della tripartizione anche qui sottesa, a *R.* IV 445a6-8. Il passaggio all'ὕγεια è garantito dalla polarità dell'opposizione ὕγεια / νόσος, che non ammette gradi intermedi; polarità che costituisce un τόπος retorico ricorrente e sfruttato anche da Platone (cfr. MARINO 2016 per l'uso di questo argomento nel *Gorgia* e nel λόγος di Erissimaco nel *Simposio*). L'ascesa tramite il grado intermedio dell'ὕγεια, oltre a rispettare lo schema triadico accademico-peripatetico, ha anche una funzione importante per la coerenza argomentativa: passare dai χρήματα all'εὐδαιμονία avrebbe reso difficilmente eludibile il problema dell'ἡδονή, del suo ruolo per l'εὐδαιμονία e della sua subordinazione al possesso di χρήματα, un problema che l'autore vuole lasciare sullo sfondo almeno fino alla fine del dialogo. La condizionale con εἴπερ è spesso impiegata dall'autore per sottolineare la conclusione di un argomento richiamandone la premessa principale, cfr. n. a 394a4-5.

393c6-7 γ' ἄν οὖν : come rileva SLINGS 2005, 92, la sequenza di particelle è rara prima dell'età imperiale. In Platone compare nel testo dei manoscritti di *R.* v 469c5 e nella tradizione portata dallo Stobeo per *R.* x 604d2: in ambo i casi Slings non accoglie la lezione a testo ma preferisce γοῦν ἄν. L'inversione delle particelle è facile errore, ma per coerenza ecdotica preferisco qui conservare l'ordine riportato da A.

393d1 τὰ βασιλέως τοῦ μεγάλου χρήματα : la menzione del Gran Re ha la funzione di esempio insuperabile per il possesso dei χρήματα: un τόπος già presente in Platone, cfr. *Ap.* 40d1-e4; *Lys.* 209d5-e3 e 211e6-8; *Grg.* 470e4-5; di particolare interesse *Euthd.* 274a6-7: μακαρίζω ἄρ' ὑμᾶς ἔγωγε τοῦ κτήματος πολὺ μᾶλλον ἢ μέγαν βασιλέα τῆς ἀρχῆς, dove lo κτήμα in questione è la capacità di insegnare la virtù agli uomini. Nel *Simposio* di Senofonte, l'amore tra padre e figlio di Autolico e Licone rende quest'ultimo πλουσιώτατος τῶν ἀνθρώπων: la prova della ricchezza di Licone è proprio che egli non accetterebbe i χρήματα del Gran Re in cambio del figlio (*X. Smp.* 3, 12-14); nell'opera il paragone ritorna: la bellezza è per Critobulo preferibile alla condizione del re di Persia (4, 11): ὄμνυμι πάντας θεοὺς μὴ ἐλέσθαι ἄν τὴν βασιλέως ἀρχὴν ἀντὶ τοῦ καλὸς εἶναι. Non ha senso intendere – come fa LAURENTI 1969, 69 – la menzione come spia di una datazione particolarmente alta dello scritto, prima della fine dell'impero persiano o a ridosso di essa: riferimenti topici al Gran Re di Persia sono presenti in autori vissuti secoli e secoli dopo le conquiste di Alessandro, come Luciano (cfr. *e.g. Merc. cond.* 9, *Vit. auct.* 9, *Jud. voc.* 11), Epitteto (*Arr. Epict.* III 22, 60; IV 1, 53), Dione di Prusa (XIV 18-19; IV 46) e che il re sia presentato nell'*Erissia* come contemporaneo è dato inerente alla cronologia fittizia del dialogo e non necessariamente alla sua datazione.

393d3-4 οὐ γὰρ ἄν ποτε προηρεῖτο, εἰ μὴ προτιμότερον ἡγεῖτο : si noti una certa cura nella scelta del lessico, con la distinzione sottesa fra προαίρεσις (la scelta privilegiata) e προτιμία (l'attribuzione di maggior valore). L'uso del verbo προτιμάω – non tuttavia l'aggettivo πρότιμος – è già presente in Platone per l'attribuzione di maggior valore ai beni o ai supposti tali (cfr. *Ly.* 219d7, *Lg.* v 727d6-7): la προαίρεσις ne costituisce la conseguenza, ossia il desiderio deliberato, la ὄρεξις βουλευτική come la definisce già Aristotele (*EN* V 1139a23). Viene il dubbio che l'autore stia introducendo, con l'innalzarsi dell'argomento, un linguaggio più tecnico.

393d4-5 εἴ τι ἄλλο : al contrario dei χρήματα, che costituiscono una classe variegata e al suo interno ordinabile in gradi tramite il νόμισμα, l'ὕγεια è una condizione ben definita e unitaria, ergo se si vuole salire la scala dei valori bisogna passare a un elemento diverso.

393d6 πλουσιώτατος : si sarebbe tentati di scrivere πλουσιώτερος, dal momento che qui non si parla di πλείστου ἄξιον κτῆμα, ma di un possesso di valore maggiore rispetto alla salute. La confusione è facile, specialmente data la fitta presenza di ambo le forme nella sezione: un simile errore, sia pure di segno opposto, avviene in *L* a 393c3 (πλουσιώτατος A O : πλουσιώτερος L). Ma la coerenza nel grado non è sempre perfetta: cfr. 393c1, τὸ πλείστου ἄξιον riferito a una scelta tra due.

393d6-e4 : il *fictus interrogator* è qui introdotto a tutti gli effetti, con un discorso diretto rivolto ad ambo gli interlocutori (nonché a Erissia, che ascolta e è pronto ad intervenire). È una delle possibilità che conosce già Platone (cfr. *e.g. Prt.* 311d4-6: εἰ οὖν τις ἡμᾶς περὶ ταῦτα οὕτω σφόδρα σπουδάζοντας ἔροιτο· “εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες τε καὶ Ἰππόκρατες...”; 330c2-4: εἴ τις ἔροιτο ἐμέ τε καὶ σέ· “ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἶπετον δὴ μοι...”), ma si dà anche il caso in cui il terzo personaggio si rivolga al solo Socrate (cfr. *e.g. Grg.* 451a7-b1) o al solo suo interlocutore (cfr. *e.g. Cra.* 392c2-5; *Tht.* 206a6-8). Sia in questo caso che nel precedente, l'introduzione del personaggio sembra rientrare nella categoria con la funzione argomentativa individuata per i dialoghi della 'prima fase' (LONGO 2000, 214-5). Per l'espedito in generale e per i diversi impieghi nell'*Erissia* si veda la n. a 393b7.

393d7 νυνὶ προσελθῶν : l'aggiunta del dettaglio sull'arrivo improvviso rende più vivace l'ingresso dell'interrogatore fittizio, con la sua domanda perentoria sul πλείστου ἄξιον κτῆμα che si propone di risolvere in modo netto il problema sollevato da Socrate e porre un termine alla scala dei beni. Su προσέρχεσθαι e sul suo uso come verbo di ingresso nel dialogo cfr. n. a 392a2.

393d7-e1 ὦ Σώκρατες καὶ Ἐρυξία καὶ Ἐρασίστρατε : a prima vista l'apostrofe può sembrare strana: da una parte pare troppo estesa, perché il dialogo si sta svolgendo ora fra i soli Socrate e Erasistrato; dall'altra, volendola intendere come una domanda generale ai partecipanti, sorprende l'assenza di Crizia. In un passo in cui il nome di Erissia e di Erasistrato sono sensibili di confusione già nella tradizione di *A* – cfr. n. a 394a6 – si potrebbe immaginare che un errore abbia fatto cadere il nome corretto Ἐρασίστρατε a favore di un Ἐρυξία poi incomprensibile da solo, così da provocare poi una reintegrazione di Ἐρασίστρατε in seconda posizione. Ma è più probabile che il testo sia buono e che qui l'apostrofe sia un segnale che l'autore vuole offrire della presenza di Erissia quale ascoltatore della conversazione, preparando il suo brusco ingresso in scena; su questo meccanismo si veda il quadro tracciato nell'introduzione (IV.2.a, pp. 122-4). Una movenza simile si trova al principio del *Liside*, dove Socrate, pur inizialmente dialogando con il solo Menesseno, si rivolge sempre alla coppia Menesseno-Liside, preparando l'ingresso di quest'ultimo quale interlocutore principale (207b8-c12), cfr. SCHULTZ 2013, 22.

393e2-4 : il *fictus interrogator* non si limita a porre la domanda, ma offre una sintetica descrizione di requisiti necessari per l'oggetto che sta cercando, descrizione che anticipa le caratteristiche nel dialogo attribuite alla σοφία, e che sarà infatti ripresa dalle definizioni offerte da Socrate (393e8-394a2, 394e9-395a1); sulla σοφία nell'*Erissia* si rinvia all'introduzione (III.1.a.γ, pp. 46-52).

393e2-3 ἄριστα βουλευόιτο : sull'εἶναι βουλευέσθαι legato alla σοφία cfr. ancora *Intr.* pp. 46-9.

393e3 περὶ τούτου : si noti l'uso di οὗτος prolettico per la proposizione con ὅπως, ripreso due righe dopo con funzione epanalettica (τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν;). Questa oscillazione nell'uso è tipica dell'autore, che specialmente nella seconda parte gioca sui nessi prolettici per attirare l'attenzione del lettore negli snodi più importanti dell'argomentazione.

διαπράττειτο : la lezione dei codici è *λίαν πρᾶττειτο*, sospetta già per lo Stephanus che ne modifica la diatesi (*λίαν πρᾶττοι*). Ma *διαπράττειτο* è ottima correzione di un errore di maiuscola, che Burnet attribuisce all'edizione di Schneider. In realtà si tratta di una congettura di Baiter nell'edizione Baiter-Orelli-Winckelmann; il verbo dà senso puntuale di “portare a compimento”, “portare a buon esito”, grazie al preverbio *δια-*.

393e4-5 τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν : è questa la vera domanda di Socrate, laddove tutto il resto era immaginato proferito dal *τις* anonimo. Il plurale *φήσαιμεν* è qui riferito a un *ἡμεῖς* che comprende Socrate, Erasistrato e Erissia.

393e5-6 : si noti che la battuta di Erasistrato, pur fondamentale per il procedere dell'argomento, non risponde completamente né alla domanda finale di Socrate, né alla domanda del *τις*, perché ignora del tutto la precisazione di 393e2-4 (*ἀρά γε ... τῶν φύλων*). Erasistrato sembra rispondere soltanto alla domanda formulata a 393e1-2: *τί ἐστὶν ἀνθρώπων πλείστου ἄξιον κτήμα*; Per arrivare alla *σοφία*, che pure ha già descritto, l'autore vuole passare attraverso la dimostrazione della sua equivalenza con l'*εὐδαιμονία*.

393e6 καὶ οὐ κακῶς γε (**ε**) : la formula di risposta con *οὐ κακῶς* (sottinteso *λέγεις*) non ricorre in Platone, ma è attestata in tragedia (e.g. E. fr. 773, 7 Kannicht); ma cfr. *Tht.* 187d10-11: *ἄρτι γὰρ οὐ κακῶς γε σὺ καὶ Θεόδωρος ἐλέγετε σχολῆς πέρι, ὡς οὐδὲν ἐν τοῖς τοιοῖσδε κατεπεῖγαι*. Eliminando la litote si trovano in Platone formule come *εὖ λέγεις*, attestata in numerosissime occasioni, oppure *καὶ καλῶς γε* (*Euthph.* 12e9, *Sph.* 216c2, 265d5, *Plt.* 261e5, 264b5, *Phlb.* 63c4, *La.* 191b4, *R.* v 470c4, *Lg.* II 655a4, IX 862c5), il semplice *καλῶς* (*Sph.* 222c9, 247e6, *Plt.* 264a5, 282a6, 293d4, 294a4, *Phlb.* 45e5, *Men.* 83d1, *R.* v 477e8) e *ὀρθῶς γε* (*Euthph.* 13d3, *Phd.* 109a8, *Cra.* 407a5, *Tht.* 195d11, 197b11, *Prt.* 359e8, *HpMa* 291a5, *R.* III 416c4, IV 436e7, v 459d3). Per una risposta molto vicina a quella dell'*Erissia*, con la stessa duplicazione di *γε*, cfr. [*Sis.*] 390a1-2: *ὀρθῶς γέ σοι δοκεῖ. ἀλλ' ἀρά γε καὶ διὰ τοῦτό σοι δοκεῖ χρῆναι μανθάνειν μᾶλλον ἢ ζητεῖν*. La duplicazione di *γε*, non frequentissima in prosa (cfr. DENNISTON 1954², 144) sembra un vezzo dell'autore dell'*Erissia*, dal momento che si riscontra, oltre a qui, a 403e1-2 (*ἀρά γε τοῖς γε οἰκοδομικοῖς*) e 400e1, attenuata dal cambio di battuta; nel *corpus* si possono citare *La.* 195c5 e [*Thg.*] 122c7, cfr. JOYAL 2000, 215.

393e7-394a5 *La ricchezza del sapiente*. L'ascesa sull'ultimo gradino della scala, con lo scattare dell'equivalenza tra *εὐδαιμονία* e *σοφία*, porta alla conclusione del dialogo con Erasistrato: si dovrà ammettere che gli stessi uomini saranno *σοφώτατοί τε καὶ ἄριστα πρᾶττοντες καὶ εὐδαιμονέστατοι καὶ πλουσιώτατοι* (394a3-4). Sulla relazione che la critica ha trovato con il paradosso stoico *μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος* si veda quanto scritto nell'introduzione (III.1.a.β, pp. 43-6).

393e7-11 : il gioco sul duplice significato di *εὖ πρᾶττειν* (stare bene / agire bene) di cui l'autore si serve al fine di dimostrare l'equivalenza di *εὐδαιμονία* e *σοφία* è un *τόπος* socratico che qui sembra provenire direttamente dal primo protrettico dell'*Eutidemo* (281b8-c3), dove viene usato peraltro lo stesso verbo *ἐξαμαρτάνειν*: *ὧδε δὲ σκοπεῖ οὐκ ἐλάττω πρᾶττων ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι, ἐλάττω δὲ ἁμαρτάνων ἦττον ἂν κακῶς πρᾶττοι, ἦττον δὲ κακῶς πρᾶττων ἄθλιος ἦττον ἂν εἴη*; Il verso della dimostrazione è qui rovesciato e in sequenza opposta rispetto all'*Erissia*: il primo *κακῶς πρᾶττειν* ha il valore di «agire male», il secondo va inteso come «stare male», in opposizione all' *εὖ πρᾶττειν* dell'*εὐδαιμονία* (278e3-6). Ma il procedimento e il pensiero sono gli stessi. In Platone l'assunto di questa compattezza semantica in *εὖ πρᾶττειν* è centrale per l'equivalenza socratica di *σοφία*, *ἀρετή* e *εὐδαιμονία* come esposta ad esempio

in un passo programmatico del *Gorgia* (507b8-c5); il tema è ancora presente nell'*Alcibiade I* (134a4-14). L'impiego di questo gioco nell'*Erissia* non deve quindi sorprendere: non si tratta qui di una goffaggine dell'autore (come vorrebbe SCHROHL 1901, 12-3), né dell'impiego da parte di Socrate di un sofisma (in questo senso MÉRIDIÉ 1931, 151 interpreta il passo dell'*Eutidemo*), dal momento che lo slittamento tra i due sensi di εὖ πράττειν è fondato su un principio saldo nel pensiero socratico-platonico. Quelli che per i πολλοί sono due significati distinti per Platone si implicano a vicenda e risultano indissolubili, come l'uso linguistico già propone a chi sappia correttamente ἔλληνίζειν. Su questo resta lucida la nota di BURNET 1924, 275 (a *Crit.* 48b8): «it is not helpful to say that Socrates makes a fallacious use of the ambiguous expressions εὖ ζῆν and εὖ πράττειν. His doctrine is just that there is no ambiguity, since the two senses are identical». Sottolinea ora il legame tra εὖ πράττειν (in senso performativo) e εὐδαιμονία BRISSON 2014, 445 n. 21; sulla equivalenza tra εὖ πράττειν e εὐδαιμονεῖν si veda anche Arist. *EE* II 1218b1-4. Il gioco entra poi nella tradizione diatribica: cfr. Teles fr. 1, 3, 8-9 Hense, con il commento di FUENTES-GONZÁLEZ 1998, 96-7.

393e8 ἐμοὶ γ' οὖν : sull'oscillazione nei codici fra ἔμοιγ' οὖν e ἐμοὶ γ' οὖν cfr. RIJKSBARON 2007, 129-30. Qui si adotta il criterio generale della fedeltà al testo di A.

393e10-11 ἐλάχιστα ἑξαμαρτάνοιεν ... τὰ δὲ πλείστα κατόρθοιεν : anche i verbi impiegati per mostrare il contenuto dell'ἄριστα πράττειν, ossia il comportamento del σοφώτατος, sono stati accostati alla terminologia tecnica della Stoa, alla distinzione delle azioni in κατορθώματα e ἁμαρτήματα. Ma le basi della definizione di σοφία nell'*Erissia* sono ancora una volta socratico-platoniche, lo sviluppo terminologico forse riflette il dibattito interno all'Accademia: sul problema cfr. *Intr.* pp. 51-2.

περὶ σφᾶς αὐτοὺς καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους : cfr. 393e3-4: τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων e X. *Mem.* IV 2, 11: ὀφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς.

393e12-394a1 οἱ ἐπιστάμενοι τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅσα πρακτέα καὶ ὅσα μὴ : sui contatti tra la definizione proposta di σοφία – legata alla conoscenza di ἀγαθὰ e κακὰ in senso eminentemente pratico – e la φρόνησις aristotelica si veda quanto scritto nell'introduzione, pp. 49-51.

394a1-2 οὗτοι ἂν ὀρθότατα πράττειεν καὶ ἐλάχιστα ἑξαμαρτάνοιεν : la formulazione di 393e10-11 è ripresa con lieve ma significativa *variatio*: τὰ πλείστα κατορθοῦν significa non solamente agire correttamente in tutti i casi o nel maggior numero di casi possibile, ma anche compiere le cose nella maniera più retta (ὀρθότατα πράττειν).

394a2 νῦν ἄρα : cfr. nota a 393c2: νυνὶ μὲν ἄρα.

394a3-4 : l'argomento è ripercorso a ritroso in una forma di ἀνακεφαλαίωσις. Con σοφώτατοι per la prima volta è menzionato esplicitamente un termine appartenente alla sfera semantica della σοφία.

394a4-5 εἴπερ ἄρα ἡ σοφία τὸ πλείστου ἄξιον κτῆμα φαίνεται : la condizionale con εἴπερ fa il punto dell'ultima premessa accettata nel dialogo, ovvero l'identità di σοφία e εὐδαιμονία quale bene di massimo valore per l'uomo, identità che non è mai stata affermata in maniera esplicita, ma sempre attraverso l'argomento "fenomenologico" dell'εὖ βουλευέσθαι e dell'εὖ πράττειν; l'uso di εἴπερ con valore retorico e funzione riassuntiva, al fine di richiamare la premessa principale su cui si fonda la conclusione dell'argomento, è particolarmente caro all'autore del dialogo, che lo impiega numerose volte (oltre che qui già a 393c5-6, poi a 398d4-6, 400c2-3, 402c1-2, d3, 403b7-8, 404d2-3, d6, 406a10-11, a17: è proprio una condizionale con εἴπερ l'ultima frase del dialogo!).

394a5 τὸ πλείστου ἄξιον κτῆμα : *A* riporta τοῦ πλείστου, ma l'articolo è corretto da Boeckh. Il testo della tradizione crea qualche perplessità per il significato e l'errore è peraltro facile da spiegare. Se si confrontano espressioni simili, si nota che l'articolo, se presente, è sempre riferito al sostantivo (cfr. 393c1: τὸ πλείστου ἄξιον, c3: ὅστις πλείστου ἄξια, e1 πλείστου ἄξιον κτῆμα).

ναί : la parola è verosimilmente da considerare l'ultima risposta affermativa di Erasistrato e non il principio della battuta di Erissia. La formula ναί, ἀλλά è comune nel dialogo e più volte attestata nel *corpus*, ma in essa la presenza dell'avversativa non va a contraddire il consenso espresso attraverso il ναί iniziale, e convoglia piuttosto una correzione e un approfondimento di quanto raggiunto nel dialogo, o con un'affermazione (cfr. *e.g. Alc.* 1124b10, *Euthd.* 284b1-2, *Ion* 531d6, *R.* IX 578c5-7) o con una nuova domanda (cfr. *e.g. Men.* 81e3-4, *R.* VIII 551b8, [*Dem.*] 384c6). L'intervento di Erissia costituisce invece un'obiezione sostanziale, che mette in discussione la conclusione raggiunta da Socrate con Erasistrato: sembra quindi corretto mantenere l'interpunzione adottata dagli editori moderni a partire dal Fischer e assegnare ναί a Erasistrato e ἀλλ(ά) ad Erissia. Si noti che già su *A*, in cui la battuta che inizia con ἀλλά è erroneamente attribuita a Erasistrato (cfr. n. a 394a6), il doppio *dicolon*, prima e dopo ναί, segnala cambio di interlocutore.

394a6 – 395d5

Le obiezioni di Erissia

L'intervento di Erissia, che ha partecipato come ascoltatore al dialogo di Socrate con Erasistrato, si scaglia contro le conclusioni raggiunte dai due e mette radicalmente in discussione la sufficienza della σοφία per la vita dell'uomo. L'obiezione si articola in tre parti, a cui corrispondono altrettante risposte da parte di Socrate:

I°. La sapienza non porta vantaggio ad un uomo che non disponga dei mezzi per sostentarsi.

→ I°. Ciò può capitare anche a chi possenga beni di valore.

II°. Quest'ultimo può disporre dei propri beni per ottenere generi di prima necessità.

→ I°. Si può fare anche con la σοφία, che ha in verità un valore inestimabilmente più grande.

III°. Socrate non potrebbe mai dire di essere più ricco di Callia.

→ III°. I λόγοι non sono un gioco di sopraffazione, in cui vince chi si destreggia meglio.

La sezione si chiude con la proposta, accettata, di un cambio di argomento, dopo la constatazione che Socrate, nonostante tutto, non è riuscito a convincere Erissia per quanto riguarda il πλοῦτος del sapiente: il problema sarà ripreso e affrontato più avanti, dopo l'indagine sulla qualità del πλουτεῖν. Anche qui, come spesso nei dialoghi di Platone, il cambio di interlocutore porta ad un arricchimento della discussione, nella direzione di una maggior profondità speculativa o di un problema irrisolto. In particolare, il confronto con Erissia porta al confronto fra la concezione "filosofica" del πλοῦτος presentata da Socrate e la concezione "vulgata" o materiale, che fonda il valore esclusivamente sui χρήματα e nella scala offerta da Socrate si ferma al primo gradino, rimanendo all'interno del gruppo di beni "esterni". In questa sezione si rivendica peraltro la capacità del σοφός di poter restare vero πλούσιος anche all'interno di questa definizione di πλοῦτος, problema ben più difficile da affrontare rispetto al primo, che già era risolto dall'*Eutidemo* e dal *Fedro*: è per questo che la figura di Erissia è di importanza fondamentale nel dialogo, tanto da meritare di offrire il titolo all'intera opera (cfr. ARONADIO 2008, 342 n. 9). L'elemento stridente per l'opinione comune, nell'argomento svolto

da Socrate è la sufficienza della σοφία per la vita umana: esso è visto come un paradosso eristico, da cui la sezione III^{o/r}, in cui si passa ad un *excursus* sulla forma del dialogo.

394a6-b5 *Prima obiezione di Erissia* Il primo problema sollevato da Erissia è il più diretto: la σοφία è del tutto inutile per chi si trovi sprovvisto dei beni di prima necessità. Il tema si colloca in una tradizione letteraria di grande fortuna presso i Greci, che ruota intorno al τόπος dell'intellettuale straccione. Se già qui, come probabile, il referente diretto del quadro che Erissia traccia è Socrate (cfr. 395a2-6) è facile pensare all'influenza da parte del ritratto che del filosofo offre la commedia, in particolare Aristofane nelle *Nuvole*, ma in generale il tema è particolarmente caro nel quadro della produzione comica e non sorprende osservare un ingresso della commedia nel dialogo insieme all'ingresso di Erissia, personaggio che del comico porta i tratti (cfr. *Intr.* p. 175). Ma l'obiezione ha una sua serietà dal punto di vista filosofico, come illustra l'osservazione di Socrate (394b5), e si connette alla polemica antica sulla sufficienza dell'ἀρετή, che nell'*Erissia* è tacitamente identificata con la σοφία, o perlomeno rappresentata da essa. Per il problema cfr. *Intr.* pp. 53-8.

394a6 ὑπολαβών : il verbo ὑπολαμβάνω può avere in Platone il significato generico di «rispondere» o «intervenire» («reprit» Souilhé, Brisson; «intervint» Robin; «disse di rimando» Sillitti; «disse ... prendendo la parola» Aronadio) ma anche quello più forte di “interrompere” (così rendono Laistner, Laurenti e Joyal). Comunque si voglia tradurre, l'intervento di Erissia conserva la sua irruenza nel mettere completamente in discussione quanto affermato fino a questo punto; inoltre, il personaggio non risponde ad una domanda a lui rivolta, anche se il suo ingresso è stato preparato dall'apostrofe di Socrate (cfr. n. a 393d7-e1). Sulla generale violenza degli ingressi nell'*Erissia* cfr. *Intr.* pp. 122-4. Un intervento non dissimile nella movenza, meno forte nei contenuti, è quello di Polemarco all'inizio della *Repubblica* (I 331d2-5): per rimettere in discussione la conclusione raggiunta da Socrate con Cefalo, secondo cui la δικαιοσύνη non consiste nell'ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι, il personaggio interviene d'improvviso (ὑπολαβών) con un πάνυ μὲν οὖν, senza essere chiamato in causa e provocando la παράδοσις del λόγος dal padre all'erede.

ὁ Ἐρασίπραστος : il nome è qui ripristinato dal Fischer, mentre il manoscritto riporta Ἐρασίπραστος: per il testo di *A*, l'obiezione sostanziale sarebbe quindi proferita dallo stesso interlocutore con il quale Socrate si è finora trovato in totale accordo, appena dopo l'accettazione della conclusione (ναί, cfr. n. a 394a5). La difficoltà nell'immaginare una così repentina inversione di marcia di Erasistrato è palese; inoltre, poco più avanti Erissia si rivolge a Socrate ὥσπερ τι ἀδικούμενος (395a1): non si capirebbe quale fosse l'ἀδικία subita da Erissia se quello fosse il suo primo intervento nel dialogo. L'errore si è generato per l'omeoarcto fra i due nomi, e non c'è bisogno di pensare alla presenza di forme compendiate. La confusione tra i due personaggi è peraltro ricorrente anche nella critica (cfr. nn. a 394c2-6 e a 399e2-3). Primo editore di Platone a recepire la congettura del Fischer è Burnet: questo spiega l'incertezza ancora presente in SCHROHL 1901, 13-9 (ma la traduzione di Cousin già ha l'attribuzione corretta, forse recuperata da Fischer o Boeckh).

ὄφελος : si può osservare come il confronto tra σοφία e πλοῦτος sia da subito impostato nel segno dell'ὀφελία (nella seconda parte a questo concetto si sovrappone quello meno connotato eticamente di χρήσιμον), tuttavia ὄφελος εἶναι è espressione idiomatica ricorrente in Platone: cfr. in particolare *Euthd.* 281b4-6 (ἄρ' οὖν ὦ πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας;) battuta di cui l'intervento di Erissia costituisce una

sorta di inversione, ma anche *Ly.* 208e8. Il problema dell'ὄφελος sembra particolarmente caro a Erissia (cfr. 395d3, sulla possibilità dei λόγοι di giovare o meno).

394a7 τῷ ἀνθρώπῳ : la presenza dell'articolo non deve far pensare che sullo sfondo sia rimasto l'ambasciatore siracusano (cfr. 393a1 τοῦ ἀνθρώπου, b6 τῷ ξένῳ): qui l'esempio è certo generico e l'espressione trova il suo vero antecedente negli ipotetici ἄνδρες di 393a3. I traduttori scelgono ora di rendere usando l'articolo determinativo e offrendo un senso generale, equivalente a «l'essere umano» – così si deve intendere «l'uomo» (Sillitti, Aronadio) e «l'homme» (Souilhé) – ora di usare l'indeterminativo: «a man» (Laistner), «un uomo» (Laurenti), «un homme» (Brisson). Ma la scelta migliore è quella di Robin («cet homme») e Joyal («this man»), dove è esplicitata la funzione dimostrativa dell'articolo, che collega l'esempio all'argomento precedente: «quest'uomo» è quello che, trascurando il possesso dei χρήματα, abbia ricercato e ottenuto soltanto τὸ πλείστου ἄξιον κτῆμα, ovvero la sapienza.

τοῦ Νέστορος : l'esempio del sommo πλοῦτος era stato il Gran Re, una figura storica e tuttavia per la sua indefinitezza e per l'elemento anacronistico ben più vicina alla letteratura, ma per la massima σοφία Erissia si rivolge esplicitamente alla tradizione poetica, a Omero; per il motivo dello spregio della sapienza di Nestore in virtù del πλουτεῖν cfr. già Thgn. I 697-718, dove tuttavia entra in gioco per il Nelide non la σοφία in generale, ma l'abilità retorica. Nell'*Erissia* il gioco è in verità ancora più sottile e accosta al personaggio la maschera di Socrate; per questo si veda *Intr.* pp. 163-7.

394a7-b1 τὰ δ' ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν δίαιταν : per l'espressione cfr. già Thuc. VII 74, 1 (ἀναλαμβάνοντες δὲ αὐτὰ ὅσα περὶ τὸ σῶμα ἐς δίαιταν ὑπῆρχεν ἐπιτήδεια), X. *Cyr.* VIII 1, 9 (τῶν εἰς τὴν δίαιταν ἐπιτηδείων), VIII 2, 24 (τὰ ἐπιτήδεια καὶ ... τὰ χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ὑγιαίνοντων δίαιταν). Il lessico ha un colore medico, come mostrano occorrenze in Galeno (*e.g. Vict. Att.* 67, 2; 78, 4) e Strabone, che parla di un vino πρὸς διαίτας ἰατρικὰς ἐπιτηδείος (XII 7, 2).

δίαιταν : reso dalla maggior parte dei traduttori con il semplice «vita», δίαιτα sembra qui avere il senso specifico di «sopravvivenza», «sostentamento»; Joyal traduce «day to day living».

394b1-2 σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια : ecco il primo elenco dei beni ἐπιτήδεια πρὸς τὴν δίαιταν, che fa da contraltare ai diversi cataloghi di χρήματα presenti nell'*Erissia* (cfr. già n. a 392d8). I costituenti corrispondono agli oggetti in grado di soddisfare le prime necessità dell'uomo: la fame, la sete, il freddo. Essi saranno presto definiti da Socrate come i veri χρήσιμα per la cura del corpo, cfr. 401d4-5 (fame e sete), 401d8-e1 (caldo e freddo); l'enumerazione fa riferimento ad una classificazione dei generi di prima necessità che Platone impiega nel *Gorgia* (490c1-e4, 517d3), ma che appare radicata nella tradizione letteraria dei Greci, tanto da costituire il nucleo dei τόποι letterari legati alla povertà (cfr. COIN-LONGERAY 2014^b, 48-51). Che il bersaglio di Erissia dal caso generico si avvicini sempre di più alla figura di Socrate, è evidente grazie al confronto con l'apostrofe di Antifonte a Socrate nel primo libro dei *Memorabili* di Senofonte (I 6, 1-10): qui il sofista rimprovera a Socrate di non essere in grado di raggiungere l'εὐδαιμονία dal momento che si nutre di cibi e bevande mediocri e indossa sempre lo stesso manto in ogni stagione (I 6, 2: σιτά τε σιτῆ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος) e non si preoccupa di procurarsi χρήματα che rendano la sua vita più dolce. In verità il Socrate dell'*Erissia* non esclude la possibilità di scambiare la σοφία per denaro o per beni materiali: cfr. n. a 394e6-395a1.

394b2 καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν : la chiusa di elenco con la forma εἴ τις ἄλλος ha ricorrenza nella prosa attica fin da Tucidide (cfr. *e.g.* I 14, 3: Αἰγινήται γὰρ καὶ Ἀθηναῖοι, καὶ εἴ τινες ἄλλοι) e in Platone trova impiego diffusamente nel *corpus* (cfr. *e.g.* *Ap.* 41b1-2, *Phd.*

106d6, *Smp.* 218b5-6, *Phdr.* 278c2, *Grg.* 525e2-3, *Mx.* 236e7-8, *Ti.* 69b8, [*Ep. IV*] 320d7). A fronte di un'assenza negli altri dialoghi spurii, fuori e dentro l'*appendix*, nell'*Erissia* una formula simile ricorre altre due volte, a 403e5 (καὶ εἴ τι ἕτερον τοιοῦτον) e a 403e12 (καὶ εἴ τι ἀνωτέρω τούτων).

394b2-3 τί ἂν ἡ σοφία ὠφελοῖη : la ripresa della domanda è apparentemente superflua, ma è conforme alla tendenza al pleonasma e alla ripetizione che l'autore dell'*Erissia* mostra in molte delle pagine del dialogo (per altri casi simili, cfr. 397e5-7, 401d7-e6). Qui l'asindeto rende la ripetizione ancora più forte e spinge a intervenire tramite l'interpunzione: a partire dallo Stephanus gli editori separano la domanda da ciò che precede e da ciò che segue, ritenendola indipendente. Ma ὠφελοῖη necessita di un referente, e per sottintendere un dativo αὐτῷ conviene legare l'interrogazione o alla domanda precedente, o, più plausibilmente, a ciò che segue: le due domande τί e πῶς sono parte di una stessa interrogativa che si articola in due punti separati dalla disgiuntiva ἢ. Non è il caso quindi di segnare l'interpunzione forte dopo ὠφελοῖη.

394b3 ἢ πῶς ἂν οὗτος πλουσιώτατος εἴη : la critica di Erissia si concentra qui sulla conclusione del λόγος di Socrate e Erasitrato: la precisazione è un espediente dell'autore per mantenere vivo nella memoria del lettore l'esito della ricerca sul πλουτεῖν finora svolta e il suo apparente paradosso.

394b4 πτωχεύειν : unica occorrenza del verbo nel *corpus Platonium* (dove però ricorrono πτωχός, πτωχεία, πτωχικός). La condizione che Erissia immagina per il σοφός che non si prenda cura delle necessità materiali è quella dello πτωχός, dell'"accattone". Lo spettro qui evocato per l'uomo più sapiente di Nestore non è quello della semplice πενία, ma della totale indigenza: la condizione dello πτωχός è distinta da quella del πένης nella tradizione letteraria di età classica, e questa distinzione trova la sua formulazione più chiara nel confronto tra Cremilo e Πενία personificata, nel *Pluto* di Aristofane (vv. 535-554). Eco di questa distinzione è nei lessici bizantini, nella ricerca per πτωχεία di un'etimologia legata alla πτώσις, la "caduta" da una condizione di possesso a quella di una totale assenza di mezzi (Suid. π 3054). Lo πτωχός, al contrario del semplice povero, vive al di fuori della società o ai suoi margini, ed è costretto a vagare di città in città; se è difficile a partire dalle fonti letterarie ricostruire il ruolo sociale dello πτωχός nell'antichità (per un tentativo si veda ROUBINEAU 2013), la fortuna del "tipo" dello πτωχός nella tradizione letteraria dei Greci è luminosa e trova il suo inizio, come spesso, già in Omero. Nell'*Odissea*, Odisseo è rappresentato travisato da mendico in ben tre diverse situazioni: la missione di κατάσκοπος a Troia nel libro IV, 235-264 (sul problema che crea il nome δέκτης nel passo si veda la nota di WEST [S.] 1988, 208-10), l'arrivo a Scheria nel libro VI, infine il ritorno a Itaca, fino alla riconquista finale della propria identità e del proprio ruolo di re, dopo la prova dell'arco; il personaggio dello πτωχός trova, proprio nel segno dell'ambiguità che il travestimento presuppone, una grande fortuna nella tradizione poetica di età arcaica e classica (cfr. COIN-LONGERAY 2014^a, 179-201 e più diffusamente CECCHET 2015, 49-112). Sulla scia del paradosso che già Omero mette in scena si colloca la rivendicazione della πτωχεία come genere di vita 'puro' per il σοφός, tipica delle correnti più estreme del cinismo (cfr. su questo tema HELMER 2015, 119-29). Si può pensare quindi che anche in questo Nestore πτωχός l'autore dell'*Erissia* rielabori elementi della tradizione che lo precede, al fine di suscitare nel lettore simpatia per questo sapiente che veste i panni dello straccione, come già era capitato a Odisseo e a molti eroi comparsi poi sulla scena del teatro di Dioniso. Tuttavia, a differenza di quanto accade ad esempio per i cinici, la dimensione dello πτωχεύειν non è accettata dall'autore come possibile per il σοφός; nella sua risposta, Socrate si sforzerà di

mostrare che il sapiente *può* procurarsi i beni di prima necessità e non essere costretto a fare la vita dell'accattone. Questo rifiuto implicito ma altresì inequivocabile della *πτωχεία* per il σοφός è uno degli elementi che distanziano il nostro dialogo dalla concezione più intransigente del *πλοῦτος* legata al cinismo e ridimensionano il debito dell'autore dalla produzione socratica cinica che la critica ha talora cercato (cfr. *Intrpp.* 76-8). Che il motivo rientri appieno nel ritratto comico dell'intellettuale straccione si è già ricordato (cfr. Socrate *πτωχὸς ἀδολέσχης* in Eupoli, fr. 386 K.-A. per cui si veda anche la n. a 392e10).

μηδενός γ' εὐποροῦντα : litote eufemistica (cfr. D. XXIX 49: ἴν' εὐπορος εἶναι δοκῶν μηδενὸς τύχῳ παρ' ὑμῶν ἐλέου;): lo *πτωχός* non può certo dirsi soltanto un 'non-εὐπορῶν'. L'uso del verbo εὐπορεῖν, qui come nella successiva battuta di Erissia (394c6), è quello materiale («avere abbondanza di») e non ha la sfumatura tecnica “socratica” legata alla soluzione o all'assenza di ἀπορία, per cui si veda invece εὐπορον (405d3).

394b4-5 τῶν ἐπιτηδείων : *scil.* τῶν πρὸς τὴν δίαιταν (cfr. 394a7-b1).

394b5-c2 Prima risposta di Socrate. La reazione di Socrate al dubbio di Erissia costituisce la prima occorrenza nel dialogo della distinzione fra beni di lusso e beni necessari: la situazione di indigenza per quanto concerne cibo, bevande e vestiti può essere comune al sapiente come a chi disponga di oggetti di grande valore monetario. Lo stesso argomento è impiegato da Aristotele nella *Politica* per la distinzione tra le due specie di χρηματιστική, con l'esempio di Mida (I 1257b10-30).

I due periodi che costituiscono la battuta sono disposti secondo una struttura sintattica chiasmica:

- | | | |
|---|-----------------------------------|-----------------------------|
| 1 | α) ὁ μὲν (...) πάθοι ἂν τοῦτο | β) εἰ ἐνδεὴς γένοιτο τούτων |
| 2 | β) εἰ δέ τις (...) κεκτημένος εἴη | α) οὐκ ἂν δεηθεῖν οὐδενός. |

La disposizione trova una singolare corrispondenza a livello semantico-argomentativo: l'apodosi del secondo periodo ipotetico esclude precisamente la circostanza evocata nella protasi del primo; questo crea uno scollamento fra le due frasi – che sono tuttavia mantenute unite dalla correlazione μὲν / δέ – tanto che gli editori segnano fra 1 e 2 interpunzione forte (punto in alto). Si aggiunge una piccola difficoltà logica: in (1α) il referente di πάθοι ἂν τοῦτο deve per forza essere *πτωχεύειν* (394b4), la possibilità avanzata da Erissia per il sapiente bisognoso, e non un sottinteso τούτων δεηθῆναι, altrimenti (1β) sarebbe del tutto inutile. Al contrario, quel che si domanda in (2) è se un possessore di beni di lusso non si troverebbe ad aver bisogno di nulla (οὐκ ἂν δεηθεῖν οὐδενός), se sia immune dalla condizione stessa della necessità, ancor prima che dal pericolo di trovarsi a *πτωχεύειν*. In generale, (1β) sembra una specificazione superflua, che rientra ancora nella tendenza dell'autore alla ridondanza.

394b5 σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι : l'osservazione segnala l'importanza del problema e non necessariamente la validità dell'obiezione. Un caso non dissimile, con ancora più enfasi sulla δόξα, è la reazione di Erasistrato alla conclusione del racconto di Socrate su Prodicò (399c7-8, cfr. *n. ad loc.*); per questi inserti narrativi e la loro funzione si veda *Intr.* p. 127.

394b6 ὁ μὲν τὴν σοφίαν κεκτημένος : la σοφία è stata definita κτήμα (394a5): questa equivalenza del rapporto di possesso tra beni materiali e immateriali è fondata ancora sulla base della scala che Socrate ha disegnato e che accomuna le due categorie quali elementi portatori di πλουτεῖν.

394b7 τούτων : *scil.* σιτίων καὶ ποτῶν καὶ ἱματίων.

394b7-c1 τὴν Πουλυτίωνος οἰκίαν : anche il riferimento all'ateniese Pulizione sembra a LAURENTI 1969, 69, spia di una datazione piuttosto alta dell'*Erissia*: «l'accenno dice chiaramente che quel nome ai tempi della stesura significava ancora qualcosa (...) e non si obietti che qui Pulitione indica ricco in genere, giacché la tradizione non ammette tale uso. Pulitione, come Callia, come Critone, denuncia un interesse legato ad Atene e non è sinonimo di Creso». Ma abbiamo visto come la casa di Pulizione richiami in gioco allusivo la cornice del dialogo (cfr. *Intr.* p. 147); e peraltro nel contesto di una dimostrazione come quella che Socrate sta portando avanti l'esempio è perfettamente calzante: Pulizione aveva apparentemente ipotecato la sua casa, come si desume da un frammento dell'Ἴπνὸς ἢ Παννυχίς di Ferecrate (64 K.-A.): οὐχ ὄρῳ τὴν οἰκίαν / τὴν Πουλυτίωνος κειμένην ὑπόβολον; Che ciò accadesse prima o dopo gli scandali del 415 non è di enorme rilevanza: la notizia si adatta perfettamente al contesto del nostro passo, dove si pone il problema di cedere una casa di lusso in cambio di danaro. Pulizione poteva essere «an extravagant wastrel who had got deeply into debt» (SOMMERSTEIN 1986, 105-6), splendido esempio per Socrate di un caso in cui il possesso di beni preziosi si accompagnava a condizioni effettive di bisogno. La memoria di questi avvenimenti poteva rimanere viva nella coscienza degli Ateniesi anche un paio di secoli dopo il loro svolgersi, proprio – come accade ancora per noi – attraverso la testimonianza delle opere letterarie che a essi facevano più o meno coperta allusione; non è affatto necessario desumere che la 'ricchezza' di Pulizione (di cui non si fa mai diretta menzione nel dialogo) fosse divenuta «proverbiale» (così ARONADIO 2008, 342 n. 10). La sua casa era peraltro ancora visibile, se pure trasformata in tempietto di Dioniso, ai tempi di Pausania (I 2, 5): i dettagli che troviamo nell'*Erissia* sul cipresso nel giardino interno e sui marmi pentelici che la decoravano (395e4-5) possono provenire da una visita diretta al luogo. La casa non era peraltro molto lontana dalla στοά di Zeus dove i quattro personaggi sono seduti, dal momento che si trovava alle porte del Ceramico. Fraintende completamente il passo Burges, che qui e più sotto (394c7, d5) vorrebbe leggere οὐσία in luogo di οἰκία.

394c2 οὐκ ἂν δεηθείη οὐδενός : l'oggetto del bisogno sembra da riferire agli ἐπιτήδεια πρὸς τὴν δίαίταν, o perlomeno questo è il senso colto da *Erissia*. Non è da escludere tuttavia nella formula di Socrate una sfumatura ironica: dietro l'οὐδέν si cela forse la σοφία, certo non un bene da poco, della cui mancanza si può fare a meno con leggerezza. Ma la risposta di *Erissia* non tiene conto di questa prospettiva e si concentra sulla possibilità di chi ha beni di lusso di procurarsi gli ἐπιτήδεια. Se vi è nelle parole di Socrate un'allusione di questo genere, essa può richiamare alla mente il ribaltamento metaforico della πτωχεία che troviamo nel settimo libro della *Repubblica* (521a4-8): πτωχοί sono definiti i governanti che inseguono le cariche pubbliche perché avidi di guadagni privati, opposti ai seguaci del βίος filosofico. L'opposizione tra ricerca della σοφία e ricerca dei χρήματα è illustrata tramite il ricorso al paradosso che vede il vero πτωχός in chi insegue la brama di ricchezza a tutti i costi, senza dare valore alla σοφία. Ma su questo tema l'autore dell'*Erissia*, che pure conosce bene i libri centrali della *Repubblica* (cfr. n. a 395a6-c1) non si sofferma con insistenza. Lo stesso argomento, tuttavia, è impiegato già dall'Ateniese nelle *Leggi*, con l'esempio di Cinira e di Mida (*Lg.* II 660d11-e6): la ricchezza lontana da σωφροσύνη e δικαιοσύνη non può portare all'εὐδαιμονία. Le pagine delle *Leggi* sono quelle in cui è introdotto lo σκόλιον che Platone corregge per la scala dei beni (cfr. *Intr.* pp. 55-6).

394c2-6 *Seconda obiezione di Erissia*. Il secondo intervento di Erissia costituisce una precisazione della prima obiezione, condizionata dal riferimento di Socrate al modello-Pulizzone, più che un vero nuovo argomento contro la ricchezza del σοφός. L'autore peraltro segnala la continuità con il primo argomento attraverso precise riprese lessicali: οὐδὲν κωλύει (c2-3), cfr. 394b4, εἰς τὴν δίαιταν (c4), cfr. πρὸς τὴν δίαιταν (394b1), ἀπάντων εὐπορεῖν (c6), cfr. μηδενός γ' εὐποροῦντα (394b4). Anche alla luce di questi dati sembra una semplice svista l'attribuzione a Erasistrato di questa battuta in LAURENTI 1969, 79 n. 9 e GIACCHERO 1973, 17-9.

394c3 ἀντίκα νῶν : enfatico, «subito, ora». L'impegno dei traduttori per attenuare la ridondanza («straightaway» Laistner; «à l'instant» Cousin; «aussitôt» Souilhé, Brisson; «subito» Laurenti, «at once» Joyal, «immediatamente» Aronadio; non traducono Robin e Sillitti) è il sintomo di un certo imbarazzo, dovuto al fatto che si tratta di un inatteso stilema di linguaggio poetico nella dizione altrimenti piuttosto colloquiale di Erissia: al di fuori di Omero (tre occorrenze nell'*Iliade*, cinque nell'*Odissea*), l'espressione appare solo nell'*Inno a Afrodite* (151), in Apollonio Rodio (I 716), in Teocrito (*Id.* XI 60) e negli *Apotelesmatica* attribuiti a Manetone (III 120). In due passi dell'*Iliade*, VI 305-310 e IX 515-519, la rapidità è evocata nel contesto di uno scambio: nel libro sesto i Troiani chiedono invano ad Atena di frenare Diomede in cambio di sacrifici splendidi offerti ἀντίκα νῶν; nel nono è Fenice a garantire ad Achille che ἀντίκα νῶν doni regali da Agamennone giungerebbero, quando deponesse la μῆνις. In assenza di altri dati è impossibile affermare la reminiscenza puntuale di uno di questi passi, ma l'impiego dello stilema sorprende e spinge a considerare l'ipotesi di una citazione, della memoria di Omero. Sulla funzione del nesso e, in generale, di ἀντίκα nella narrazione dei poemi omerici si veda la rassegna di ERREN 1970.

διαθέμενον : l'uso di διατίθεσθαι in questa sezione (cfr. 394d3, d5, e11) appare connotato in un senso tecnico che si avvicina alla terminologia legale della διαθήκη, la “disposizione” dei beni (il termine si specializza per la disposizione testamentaria). Il gioco su διατίθεσθαι permette di evitare un riferimento diretto alla pratica dello scambio, cui non corrisponde precisamente la prassi di una figura quale il competente nel campo della τέχνη di cui si servirà Socrate nella sua risposta. I servigi del κυβερνήτης e dello ἰατρός che saranno presto citati non sono oggetto di uno scambio allo stesso modo degli κτήματα di lusso, dal momento che la τέχνη rimane saldo possesso del tecnico, come la σοφία del σοφός, e a essere pagato è un servizio, non la cessione di un oggetto: per quanto la σοφία sia stata caratterizzata come κτήμα (cfr. n. a 394b6) essa per natura è inalienabile. Per questo non è precisa la traduzione di Cousin («vendre ce qu'il possède»), Laurenti («venduti i suoi beni»), Joyal («sell his possessions») e Aronadio («proprio nel mettere in vendita i suoi beni»), tanto più che l'idea di vendita evoca immediatamente lo scambio monetario, che è soltanto una delle due vie proposte al fine di evitare l'indigenza e sarà menzionato subito dopo.

394c3-5 : l'impiego dei beni di lusso da parte del possessore che abbia la necessità di soddisfare i propri bisogni primari può darsi in due modi diversi: *a.* in un modo diretto, che non contempla passaggi intermedi; *b.* in maniera mediata dallo scambio monetario. Troviamo qui la prima occorrenza, nell'*Erissia*, di una distinzione tra soddisfazione diretta e indiretta delle necessità che avrà importanti risvolti nella definizione dei χρήματα (cfr. 401e11-403e6).

394c5 νόμισμα : il termine non ricorre spesso nell'*Erissia*: alla menzione della moneta o in genere dell'unità di misura monetaria si preferisce la citazione più generica dei metalli preziosi. Ma il ruolo metretico del νόμισμα per il valore dei beni materiali è riconosciuto già nel dialogo

con Erasistrato (cfr. n. a 393b2); non sorprende quindi che sull'analisi fenomenologica della consuetudine monetaria fissata dai vari νόμοι si fondi poi la ricerca sulla definizione di χρήματα, nel cosiddetto *excursus* numismatico di Socrate (cfr. 399e10-400e12).

394c6-395a1 *Seconda risposta di Socrate.* La seconda risposta di Socrate costituisce a sua volta una precisazione del primo intervento del personaggio. Essa mostra una certa complessità strutturale sia sul piano sintattico che sul piano argomentativo e costituisce la prima battuta lunga di Socrate nel dialogo. La tesi di fondo è una sola, ossia la possibilità per il σοφός di disporre del proprio κτήμα, la σοφία, in modo da poterne trarre quanto necessario per vivere, ma la battuta appare scandita in quattro momenti: *a)* 394c6-d5: la situazione delineata da Erissia presuppone che gli uomini abbiano bisogno (δεόμενοι) più di beni di lusso, nella fattispecie la casa di Pulizione, che della sapienza e dei suoi prodotti (ἔργα); *b)* 394d5-e2: ciò può accadere se la differenza (τὰ διαφέροντα) tra vivere in una casa di pregio e in una casupola è più importante della differenza tra vivere da sapiente o da ignorante; *c)* 394e2-0: è anche possibile che gli uomini, al di là del loro bisogno e dell'importanza, si interessino più ai beni di lusso che alla conoscenza: tuttavia così non è, come mostra l'esempio di tecnici quali il timoniere e il medico, che riescono a guadagnarsi di che vivere mettendo al servizio degli altri il loro sapere; *d)* 394e9-395a1: di conseguenza, chi sapesse εὖ βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ πέρι καὶ ἑτέρου sarebbe ancor più in grado di mettere a frutto il suo sapere, qualora volesse farlo. L'incedere dell'argomentazione è incalzante, scandito da una serie di disgiuntive, e non privo di durezza sintattiche e frasi ellittiche (tra le quali spicca l'infinitiva a 394e2-5). Per quanto riguarda il contenuto generale, è evidente che in questa sezione la possibilità di far fruttare il possesso della sapienza è mantenuta ferma da Socrate: non vede bene quindi EICHHOLZ 1935, 131, che intende la prospettiva come puramente ideale, e inficiata dal fallimento da parte della società di riconoscere il valore della σοφία (in un simile errore cadeva già SHOREY 1933, 664). Sul problema generale della possibilità di ottenere il sostentamento tramite la σοφία, si veda *Intr.* pp. 54-9; si aggiungerà qui l'episodio degli olivi di Talete, menzionato da Aristotele nella *Politica* (I 1259a5-18) proprio per mostrare che ῥάδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν (1259a16-18).

394c6-d1 : la battuta si apre con un periodo ipotetico della possibilità ellittico dell'apodosi, la quale corrisponde alla parte sottintesa della battuta di Erissia, ovvero all'assunto che il σοφός, al contrario del possessore dei beni di lusso, non potrà disporre di nulla.

394c7 οἱ ὄντες ἄνθρωποι : «noteworthy» per HEIDEL 1896, 59-60 n.2, «nicht ganz unauffällig» per GARTMANN 1949, 54, l'espressione non ha in effetti paralleli in greco e suona a prima vista strana. I traduttori rendono qui diversamente, a seconda che intendano ὄντες retto o no da τυγχάνοιεν del rigo precedente: ma la posizione attributiva del participio rende improbabile che il testo trasmesso si possa rendere come «if there happened to be actual men» (Laistner), «sous condition de l'existence éventuelle des hommes» (Robin), «qualora si trovassero uomini» (Sillitti), «purché si trovino persone che sono nella necessità» (Laurenti), «nel caso in cui ci fossero uomini» (Aronadio) o «à condition qu'il existe des hommes» (Brisson); il problema pare avvertito da Souilhé, che traduce con più libertà «à condition de tomber sur des hommes» e da Joyal, il cui «provided that the other people» è più sintomo che cura. Se il testo va conservato, l'attributo di ὄντες per gli ἄνθρωποι dovrebbe essere interpretato come analogo a παρόντες: è questo il significato in Arist., *Rh.* II 1371a12, dove οἱ ὄντες sono i presenti nel tempo contrapposti a οἱ μέλλοντες, e in S. *Ant.* 1109 dove si trova l'espressione polare οἱ τ'

ὄντες, οἳ τ' ἀπόντες. Si tratterebbe perciò degli uomini presenti al momento della transazione immaginaria tra κτήματα ed ἐπιτήδεια πρὸς τὴν δίαιταν, gli uomini con cui il σοφός ha a che fare, cui propone la propria 'merce'. τυγχάνοιεν reggerebbe quindi soltanto δεόμενοι. Per intendere altrimenti sarebbe inevitabile sganciare ὄντες dalla sua posizione e trasporlo prima di οἱ ἄνθρωποι, supponendo errore in A: se costruire τυγχάνω con δεόμενοι ὄντες non è di per sé problematico e si confà alla tendenza all'ampliamento perifrastico tipica del nostro autore, intervenire non mi sembra prudente.

δεόμενοι : il primo argomento di Socrate è impostato sul bisogno, e quindi sul valore oggettivo del bene oggetto di scambio. Non si tratta qui ancora di preferenza (Sillitti, Joyal, Brisson), ma di grado di necessità effettiva di un bene in rapporto all'altro.

394c7-d1 τοιαύτην σοφίαν οἰκίαν γενέσθαι μᾶλλον ἢπερ τὴν ἐκείνου σοφίαν : l'οἰκία in questione è ancora quella di Pulizone, ma non è detto che dietro ἐκείνου si celi Nestore, come intendono quasi tutti i traduttori, menzionando il Nelide nella versione; è ben più facile che si tratti qui in generale dell'uomo σοφώτατος, per cui Nestore è un termine di paragone, ma non di identificazione diretta. Meglio quindi la resa, per quanto libera e un po' gergale, di Joyal («our friend») e quella letterale, asciutta, di Laurenti («di quello»). Cfr. anche n. a 394a7, con la traduzione di τῷ ἀνθρώπῳ.

394d1 μᾶλλον ἢπερ : ἢπερ comparativo compare ben tre volte nell'*Erissia*: oltre a qui, a 397d6 e a 400e5; le altre tre attestazioni nel *corpus* si leggono nell'*Alcibiade secondo* (141d8, 142c2, 149a5); in alcuni di questi passi le incertezze dei manoscritti (*Erx.* 397d6, 400e5; *Alc.* II 149a5) tradiscono l'imbarazzo dei copisti: l'uso di ἢπερ comparativo, regolare nella lingua omerica nonché nella prosa di Erodoto, è considerato non attico (cfr. DENNISTON 1954², 487) e la sua presenza si estende solo a partire dalla κοινή. Tuttavia, non mancano alcune attestazioni controverse in autori attici di quinto e quarto secolo. Se nel passo di Tucidide menzionato da Denniston gli editori, a partire da una nota di DOVER 1965, 51, correggono ἢπερ in ὄνπερ, che dà senso migliore (cfr. HORNBLOWER 2008, 415), non è ancora vero che, come ripeteva Dover «ἢπερ is unique in attic prose»: ἢπερ si trova anche nel *Simposio* di Senofonte (1, 15: οὔτε γὰρ ἔγωγε σπουδάσαι ἂν δυναίμην μᾶλλον ἢπερ ἀθάνατος γενέσθαι), dove è difeso da HUSS 1999, 114, che però lo considera un'eco omerica; ma ancora, nel *Filippo* di Isocrate (115), ἢπερ è lezione antica, del *PVindob G 26005* (II sec.) e della seconda famiglia della tradizione manoscritta, laddove il resto dei testimoni porta il semplice ἦ: MESSERI, FASSINO 2008, 877, propendono per ἦ, ma il fondamento è ancora la non purezza attica di ἢπερ, che in questo caso sarebbe *lectio difficilior* e eviterebbe iato con il successivo ἐξ ὧν παρέλαβες (tuttavia gli editori osservano che la presenza di iato non è infrequente in Isocrate); ἢπερ compare quindi in Aristotele, con almeno una ricorrenza nel *De sensu et sensibilibus* (441a26), dove il testo διὸ καὶ χαλεπότερον φυλάττει ἐν τῇ χειρὶ τὸ ὕδωρ ἢπερ ἔλαιον è riportato dalla migliore tradizione medievale e da Alessandro di Afrodisia; per concludere si noterà la presenza di ἢπερ nel fr. 33 K.-A. (v. 2) dei φιλάδελφοι di Amphis, che tuttavia ancora può essere spiegata come influenza dell'uso omerico. La situazione relativa all'attestazione di ἢπερ comparativo in attico è quindi perlomeno controversa e i dati non sembrano sufficienti per assicurare che l'uso che ne fa qui l'autore dell'*Erissia*, oltre a essere sicuramente non platonico, sia non attico. L'elaborazione della frase porta peraltro a non escludere la scelta di un elemento stilisticamente ricercato: nell'accostamento di σοφίαν οἰκίαν – ἐκείνου σοφίαν si può rintracciare un gioco fonico, e in generale il tono sembra più elevato delle comuni sezioni di dialogo. In conclusione se il testo

di *A* è da conservare per scrupolo metodologico, il valore del dato rimane dubbio a livello di coloritura linguistica.

394d1-5 : il periodo ipotetico è parallelo a quello precedente, ma mostra una struttura più complessa in cui a un'unica apodosi della possibilità senza ἄν (394d3: πολλὸν μᾶλλον οὗτος ἔχει διατίθεσθαι) sono legate due protasi distinte, che spezzano il pensiero in due parti corrispondenti a due punti di vista, quello degli ἄνθρωποι e quello del σοφός. Al tempo stesso, la condizionale con εἴπερ fa capo a una tendenza già evidenziata nel dialogo in presenza di snodi argomentativi forti; qui la precisazione di εἴπερ è già più ridondante e ha solo la funzione di sottolineare che non è poi indispensabile il σοφός si trovi nella condizione del bisogno. L'uso è quindi diverso da quello ricapitolativo che l'autore di questo tipo di frasi fa abitualmente (cfr. n. a 394a4-5).

394d2 τοῦ ἀνθρώπου : cfr. ἐκείνου (n. a 394d1); qui cercano ancora Nestore soltanto Brisson («ce héros») e Burges, che vorrebbe modificare in τοῦ γερηνίου ἱππότου (!!!).

394d3 τὰ ἀπὸ ταύτης γινόμενα : vengono chiamati per la prima volta in causa da Socrate i benefici che dalla σοφία derivano, i quali a loro volta possono essere annoverati tra i possessi a disposizione del σοφός. La distinzione è importante in quanto delinea una possibilità di fruire della σοφία senza tuttavia trasmetterne il possesso in quanto sapere, posizione che evidenzia come le risorse del σοφός siano durature nel tempo, potenzialmente inesauribili, e quanto il suo servizio sia efficace sul piano dei rapporti commerciali secondo lo schema del διατίθεσθαι presentato da Erissia.

ἔχει : qui l'integrazione di ἄν proposta dalla sensibilità grammaticale del Fischer (e poi ribadita da BOECKH 1810, xxxiii), non pare indispensabile: casi di apodosi della possibilità con ottativo senza ἄν sono già attestate nella prosa attica di IV secolo (cfr. KG II § 576 Anm. 2).

394d4 τυγχάνει : la correzione del Fischer per τυγχάνει di *A*, già introdotta nei due rami dai copisti di *C* e di *Z*, è economica e offre un testo migliore per la coordinazione con il successivo βούλοιο.

394d5-e2 : nel secondo periodo il parallelismo sintattico fra i due membri è più marcato. Tuttavia, a livello argomentativo si può rilevare una lieve incoerenza: se il σοφός εἶναι corrisponde alla casa di lusso, ἄμαθής εἶναι, in quanto *assenza* di σοφία, non dovrebbe essere paragonato a un οἰκίδιον, ma alla mancanza di una casa, al vivere all'addiaccio. L'assunzione puntuale della corrispondenza però indebolirebbe evidentemente la forza dell'argomento: nella sfasatura è perciò da riconoscere un espediente retorico deliberatamente impiegato dall'autore, nella voce di Socrate.

394d5 τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ ταύτης γινόμενα (394d3). Si tratta, per la σοφία, della capacità di εὖ βουλευέσθαι, come già evidenziato nello scambio con Erasistrato e come nuovamente chiarito poco dopo, ma anche degli ἔργα specifici realizzati tramite le τέχναι, che si configurano qui come vari esempi di un grado di σοφία applicato a singoli campi.

394d6 χρήσις : si affacciano per la prima volta nella battuta di Socrate i concetti di χρήσις e di χρεία (394e1), che saranno fondamentali per la definizione dei χρήματα nella seconda parte del dialogo.

394d7 τὰ διαφέροντα τὰ πρὸς τὸν βίον : non più πρὸς τὴν δίαϊταν, da una parte perché il punto di vista è ormai quello del 'compratore', dall'altra perché Socrate tende a sottolineare attraverso lo sguardo dell'acquirente possibile di οἰκία e σοφία come il possesso di quest'ultima sia di per sé più importante per la vita dell'uomo nel suo complesso, anche al di là della δίαϊτα (si noti

però che πρὸς τὸν βίον compare più avanti anche nel ruolo di quasi-sinonimo di πρὸς τὴν δίαίταν, cfr. 402d2-3).

394d8 οἰκίδιον : se la forma, come osserva già GARTMANN 1949, 52, non ricorre in Platone, essa si trova già nelle *Nuvole* di Aristofane, proprio per designare il φροντιστήριον, dove insegna Socrate (v. 92: ὄρας τὸ θύριον τοῦτο καὶ τοἰκίδιον;). L'uso del diminutivo è strategia comica già codificata dalla critica antica (si veda Arist. *Rh.* 1405b28-34, *Tract. Coisl.* 16 Koster; cfr. JANKO 1984, 178-9) e ribadita dalla critica moderna (cfr. ZANGRANDO 1997; LÓPEZ EIRE 2002, 55-6). Sembra persistere sullo sfondo del discorso fra Socrate e Erissia il motivo del filosofo straccione, nella tradizione biodossografica spesso rivalutato all'insegna di un'indifferenza verso i beni materiali che si fa segno dell'autentica natura filosofica. Proprio in un οἰκίδιον vive l'austero Senocrate (Test. 2 IP² = D.L. IV 7, rr. 12-13 Dorandi), ma neppure un οἰκίδιον vuole il cinico Diogene (*SSR* V B 174, rr. 9-11 = D.L. VI 23, rr. 39-41 Dorandi), che anzi considera Socrate come un amante del lusso proprio perché del suo οἰκίδιον e del suo σκιμπόδιον si era preso cura (*SSR* V B 256 = Ael. *VH* IV 11). In *A* si trova inizialmente οἰκειδίω con dittongo (cfr. 395b1: παιδείαν per παιδιάν): banale errore di itacismo; la forma οἰκίδίω è ripristinata da *A*⁴ in rasura e recepita da *Par.*

394d9 ἢ τε χρεία ὀλίγου ἀξία : l'espressione ha un che di singolare: per il parallelo con l'οἰκία ci si aspetterebbe la menzione della χρῆσις e non della χρεία, ma Socrate vuole qui mantenere ferma una considerazione della σοφία come possesso di prima necessità; insieme, siamo forse di fronte a una strategia di trazione semantica sottile, che porta il lettore dall'idea di "uso" a quella di "bisogno", prefigurando l'identificazione che avverrà nella seconda parte del dialogo (401e11-403c6). Ciò è peraltro permesso dall'uso attenuato di χρεία come "servizio" attestato nell'attico classico e anche in Platone (e.g. nell'espressione χρείαν ἔχειν, cfr. *Smp.* 204c7-8). I traduttori tendono a conservare per χρεία il valore di "uso" (Cousin, Laistner, Joyal) oppure "utilità" (Souilhé, Robin, Sillitti, Laurenti, Aronadio); per l'intero passo la versione di Brisson risulta non poco più elegante, ma notevolmente più libera.

394e2 ἢ σοφῶ ἢ ἀμαθεῖ εἶναι : i dativi sono concordati con τῷ ἀνθρώπῳ (394d7), qui non ripetuto.

περὶ τῶν μεγίστων : il contrasto tra ὀλίγου ἀξία e περὶ τῶν μεγίστων porta alla luce interamente la natura paradossale della situazione immaginata da Socrate.

394e2-5: la lunga infinitiva non è retta da nessun elemento e fa supporre l'ellissi di un verbo quale l'οἶε che Richards vorrebbe integrare a testo (tradotto da Laurenti: «o pensi che...»), oppure δοκεῖ σοι, o, ancora, un semplice ἔστι come quello immaginato dalla traduzione di Souilhé, che tuttavia si svincola dal costrutto greco e rende τούτου soggetto («est-ce une chose méprisable...»), sulla scorta di Cousin («est-elle à mépriser»); la prudenza consiglia di non intervenire, dal momento che l'ellissi è possibile se pure non frequente (cfr. X. *Cyn.* 6, 11, cui tuttavia si attribuisce valore desiderativo o iussivo). La critica non evidenzia difficoltà, fatta eccezione per Burges, che vorrebbe rendere nominale la frase con la modifica di τούτου in τὸ τοῦ, una cura peggiore del male.

τούτου : *scil.* ἢ σοφὸς ἢ ἀμαθεὶς εἶναι.

394e3 καταφρονεῖν : il verbo indica ben più di indifferenza o noncuranza («font fi» Robin, Brisson; «non comprendono il pregio» Laurenti), ma designa un vero e proprio disprezzo (così bene rendono Laistner, Souilhé, Sillitti, Joyal, Aronadio). Si confronti l'atteggiamento del χρηματιστής evocato nel *Gorgia*, il quale καταφρονῶν πάντων afferma che il πλοῦτος è il più grande bene per gli uomini (452b7-c1).

μη εἶναι ὠνητάς : non una semplice perifrasi per οὐκ ὠνεῖσθαι: il sostantivo ὠνητής, attestato nella letteratura attica di quarto secolo (X. *Oec.* 2, 3; Aesch. I 108; Antiphan. fr. 159 K.-A.) se pure non in Platone, non indica soltanto il compratore, ma chi di propria iniziativa fa un'offerta per l'acquisto. Per μή nella subordinata infinitiva dichiarativa cfr. RIJKSBARON 2002³, 106-7.

394e3-4 τῆς τε κυπαρίττου τῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ : il referente è ancora la casa di Pulizione (394d7-8 ἐν τῇ τοιαύτῃ οἰκίᾳ): è probabile che qui si faccia riferimento ad un giardino interno, più che ad un albero piantato dentro la casa. Pausania (I 2, 5) definisce il luogo ἱερόν e τέμενος e non offre informazioni precise sulla sua struttura. Non è necessario pensare che il cipresso per valore simbolico associato alla religiosità ctonia e all'Ade ostenti l'allusione alla profanazione dei misteri eleusini: la menzione è qui evidentemente orientata all'ostentazione del lusso; per i cipressi come decorazione nei giardini greci e romani cfr. PIACENTE 1978, 388-9.

394e4 Πεντελικῶν λίθων : il marmo proveniente dal monte Pentelico, le cui cave si trovavano circa a quattordici chilometri da Atene, fu tra i simboli del progetto di ricostruzione dell'Acropoli voluto da Pericle, ma venne impiegato anche in età ellenistica per la grande Stoa di Attalo (cfr. ATTANASIO 2003, 190-4). Il suo uso era perlopiù ristretto all'edilizia pubblica: in una casa privata esso doveva costituire un lusso ai limiti della stranezza, non diverso da quello che contraddistingueva a Roma la casa di Lucio Crasso sul Palatino, decorata con marmi dell'Imetto (certo meno pregiati di quelli del Pentelico, cfr. CORSO, MUGELLESSE 1988, 521 n.1, ma comunque un'eccezione in un edificio privato nella Roma del II/I sec. a.C.), e a sua volta dotata di un grande giardino, con ben sei alberi di loto secondo la descrizione di Plinio (*NH* XVII 2-6), una casa tale da ricordare un tempio e valere al suo proprietario l'epiteto non proprio lusinghiero di *Venus Palatina* (*NH* XXXVI 7). Per la casa di Crasso in Plinio come riuso di un *exemplum* retorico di lusso si veda SCHULTZE 2011, 182-6.

394e5-9 : il periodo ha creato difficoltà agli interpreti e le traduzioni differiscono notevolmente tra loro: il problema centrale è costituito dall'accumulo di negazioni (οὐκουν: 394e5; οὐδέ: e6; οὐδενός ... οὐκ: e8) e insieme dal valore da assegnare a οὐδενός ὄτου. Tuttavia, il senso generale del passo è chiaro: gli esempi dei τεχνῖται portati da Socrate servono a mostrare la possibilità di guadagnarsi da vivere grazie a una forma di sapere. Ciò mostra che gli uomini sono in grado di dare il giusto valore alla conoscenza di ambiti specifici, e quindi è verosimile lo saranno anche quando si trovino davanti alla più alta σοφία. La versione di Aronadio, che interpreta in senso negativo tutta la prima parte della frase («certo, se *non* fosse sapiente un nocchiere o se un medico *non* fosse sapiente nella sua tecnica o se qualcun altro *non* fosse capace di praticare molto bene un'altra delle tecniche di questo tipo, non sarebbe stimato più del possesso di alcuno dei beni più consistenti in termini di ricchezza») non può essere corretta, ma è il sintomo di un problema che non appare risolto neppure dagli altri traduttori: le traduzioni di Souilhé, Sillitti, Laurenti e Joyal, che colgono il senso generale dell'argomento, si allontanano tuttavia dal testo per quanto riguarda la seconda parte del periodo. Socrate non sta dicendo che «il n'est pas un d'entre eux (*scil.* i tecnici) qui ne soit plus estimé que les plus précieux des biens» (Souilhé), ma che *se* l'ipotesi formulata nella frase precedente (394e3-5), ossia che gli uomini sono inclini a καταφρονεῖν la σοφία, fosse vera, nessuno di questi tecnici sarebbe più stimato di *uno qualsiasi* tra i beni materiali più preziosi: il bene di lusso, quale che sia, sarebbe valutato più prezioso dell'opera di qualsiasi buon τεχνίτης, se fosse vero quanto affermato da Erissia, ovvero l'assenza di un valore monetario per la sapienza. Dal momento che non è così, l'ipotesi deve essere abbandonata e si può considerare il σοφός possessore di una “merce” preziosa nello scambio, tanto più se la sua σοφία riguarda τὰ μέγιστα. οὐκουν

allude proprio alla premessa, l'ipotesi concessa a Erissia, e è ripreso da οὐδέ e con *variatio* da ἢ per costituire il breve catalogo di τεχνίται, ma anche dal pleonastico οὐκ dell'apodosi. Rendono con precisione il valore del periodo Laistner, Robin e Brisson, che tuttavia si distaccano dal greco per evitare ridondanze; la traduzione che ho offerto sacrifica l'eleganza a favore della fedeltà.

394e5 οὐκουν : la particella ha valore conclusivo e si riferisce all'assunto di cui l'argomento vuole negare la validità: in particolare si connette idealmente ad una ideale risposta affermativa di Erissia alla domanda retorica precedente (cfr. *LSJ* s.v. οὐκουν II 2; il valore connettivo è convogliato da οὐν, cfr. DENNISTON 1954², 430).

394e6 εἴ γε σοφὸς εἴη κυβερνήτης οὐδὲ ἱατρὸς : prima occorrenza nel dialogo dell'analogia delle τέχναι, tipico per il personaggio di Socrate tanto in Platone quanto in Senofonte. Il κυβερνήτης e lo ἱατρὸς sono fra le figure più menzionate, e non è certo un caso: il mestiere del timoniere è prediletto per il contesto simbolico politico che presuppone e porta con sé, la cosiddetta "metafora nautica" già tradizionale nella memoria letteraria greca ed esplicitamente ripresa nella *Repubblica* (VI 488a1-489a2: qui il timoniere è detto ναύκληρος, ma il suo compito è τὸ κυβερνητικόν) e nel *Politico* (296e4-297b4): un'utile rassegna è fornita ora da KEYT 2006, 189-93; il mestiere del medico è centrale per l'importanza che la τέχνη medica riveste nella storia del pensiero greco, in particolare sul piano epistemologico, a partire dal V secolo, grazie all'affermazione della medicina ippocratica: sulla questione restano ancora preziose le pagine di CAMBIANO 1991², 27-45. Non di rado le due arti compaiono in sequenza, a formare una coppia tipica ricorrente svariate volte nei dialoghi di Platone (e.g. *Plt.* 297e11-299e9; *Phlb.* 56b1-2; *Chrm.* 173b1-4; *Prt.* 344d2-5; *R.* I 332d10-e3, 341c4-347a6, II 360e7-361a2; *Lg.* IV 709b2-c4), nonché nello spurio *Alcibiade II* (146e5-147e1) e nei *Memorabili* di Senofonte (III 3, 9). I due *exempla* saranno canonici e avranno grande fortuna anche nelle riprese dell'analogia tecnica nella letteratura successiva, ad esempio in Polibio (XII 27, 9), Cicerone (*Div.* II 12-14; *Fin.* V 16; *Rep.* I 62), Orazio (*Ep.* II 1, 115-116; cfr. DONATO 2015), Plutarco (*Gen. Socr.* 581f8-582a2), Dione di Prusa (IV 25, XIII 18).

οὐδέ : su questa negazione si sono concentrati gli interventi sul testo spinti dal tentativo di risolvere il problema di interpretazione della frase. Si è tentato di modificarla in εἴτε, come fa il Cornarius, o di ripetere εἴ γε come fa il Clericus («*absurda est haec negatio*»). Ma οὐδέ nella frase negativa introdotta da οὐκουν è equivalente a καί come potrebbe esserlo οὔτε: lo nota bene il Fischer, che porta un parallelo nell'ultima sezione del dialogo (καὶ ὑγίαιαν...οὐδὲ ἀρετήν: 405a9-b1).

σοφὸς τὴν τέχνην : qui σοφός è da intendersi nel senso già omerico di «abile, capace». L'espressione σοφὸς τὴν τέχνην non compare in Platone ma l'attribuzione di una forma specifica di σοφία ai possessori della τέχνη è comune e trova paralleli in passi come *Ap.* 22d6-8 (διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι); l'uso è registrato come banale ancora in Aristotele (*EN* VI 1141a9-11). Su questo gioco si fonda la stessa validità dell'analogia tecnica, nonché pagine e pagine dei dialoghi "socratici" che accostano σοφία, ἐπιστήμη e τέχνη; si veda anche la prima parte del *Teage* (122e1-124e10), dialogo appunto περὶ σοφίας già per gli antichi (cfr. JOYAL 2000, 14-27 e 196). La costruzione di σοφός con accusativo di relazione è peraltro diffusa in Platone: cfr. e.g. σοφὸς τὴν σοφίαν (*Ap.* 22e2-3), σοφὸς τὴν μουσικὴν (*Phlb.* 17c7), σοφὸς τὰ ἐρωτικά (*Chrm.* 155d3-4).

394e7 εὖ καὶ καλῶς : i due avverbi sono usati programmaticamente come sinonimi in Platone, come mostrano passi programmatici nel *Critone* (48b8-10: ΣΩ. τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως

ὅτι ταῦτόν ἐστιν, μένει ἢ οὐ μένει; ΚΡΙ. μένει) e nell' *Alcibiade primo* (116b2-4: ΣΩ ἔτι τοίνυν καὶ ὧδε σκέψαι. ὅστις καλῶς πράττει, οὐχὶ καὶ εὖ πράττει; ΑΛ ναί); l'uso è fondato sul principio di equivalenza tra bello e bene. La coppia quindi costituisce un'endiadi, frequente nel *corpus* e usata dall'autore altre due volte (397b8, 399d1).

394e8 οὐδενὸς ὅτου οὐκ : οὐκ è leggermente ridondante: la negazione sarebbe già convogliata da οὐκουν e οὐδέ, ma la forma idiomatica è piuttosto fissa; paralleli in Platone a *Chrm.* 175c7-8: οὐδενὸς ὅτου οὐχὶ ἀλογώτερον τοῦτ' ἂν φανεῖν e *Ion* 536e3: εὖ ἴσθι, ὦ Σώκρατες, περὶ οὐδενὸς ὅτου οὐ.

394e8-9 τῶν κατὰ τὰς οὐσίας μεγίστων κτημάτων : la perifrasi è usata per indicare i beni di lusso, estendendo il discorso al di là dell'esempio della casa di Pulizione, per individuare una categoria di possessi, i più cospicui κατὰ τὰς οὐσίας, secondo le sostanze, in un uso di οὐσία non equivocabile (cfr. n. a 392e10-393a1).

394e9-395a1 : l'idea che chi possiede la σοφία abbia con sé l'oggetto di più grande peso "monetario" in una scala fondata sui valori riafferma la correttezza del percorso svolto con Erasistrato, ma trova un parallelo preciso, nel quadro dell'idea di scambio, in Platone stesso, nel quinto libro delle *Leggi* (v 728a4-5): πᾶς γὰρ ὅ τ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος. Cfr anche *HpMa.* 284b7-c4, in cui tuttavia l'argomento è impiegato in senso ironico all'interno della polemica di Platone contro l'onorario dei sofisti.

394e9-11 εὖ βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι : ripresa della definizione di σοφία, per cui cfr. *Intr.* pp. 46-52; la formulazione è leggermente differente dalla prima: all'ἄριστα βουλευέσθαι περὶ τούτου, ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο τά τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων (393e2-4) si giustappone ora una formula più sintetica.

e10 αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου : per l'anastrofe e baritonesi di περὶ cfr. n. a 393a8-9.

395a1-6 Terza obiezione di Erissia. Se il secondo intervento di Erissia non è che una precisazione del primo, su altri toni e contenuti il terzo, che costituisce una pura ribellione al metodo socratico di indagine, fondandosi su quello che per Erissia è un dato di fatto: Socrate è più sapiente di Callia ma non più ricco.

395a1 ὑπολαβὼν δὲ καὶ ὑποβλέψας : se ὑπολαμβάνω qui si avvicina più al significato generico di «rispondere» (cfr. n. a 394a6), la scelta sottolinea maggiore veemenza rispetto al semplice ἔφη, oltre a creare il gioco con ὑποβλέπω, letteralmente un "guardare dal basso", ma forse anche un "guardare torvo", tra le ciglia; sul rilievo che il dettaglio riveste, nel dialogo con il modello di Platone, ci si è soffermati nell'introduzione, cfr. pp. 172-4.

395a2 ὥσπερ τι ἀδικούμενος : l'espressione ricorre nei comici e negli oratori: cfr. Eupoli, *Demoi* fr. 113 K.-A. (σφόδρ' ἠγανάκτησ' ὥσπερ ἠδικημένος), Strato, fr. 1 K.-A., 17 (ὁ δ' ἠγανάκτησ' ὥσπερ ἠδικημένος), D. XXXIII 11 (ὁ δ' ὥσπερ ἀδικούμενος), Is. v 11 (ὥσπερ ἀδικούμενος τι), 31 (ὥσπερ μικρὰ ἀδικούμενοι), nonché in Plut. *Alc.* 14 (ὥσπερ οὐκ ἀδικῶν, ἀλλ' ἀδικούμενος). La medesima movente è attribuita all'anonimo interlocutore di Socrate nell'*Ipparco* (225b10-c1): μή μοι οὕτως εἰκῆ, ὥσπερ τι ἠδικημένος ὑπό τινος, ἀλλὰ προσέχων ἐμοὶ τὸν νοῦν ἀπόκριναι. Il legame tra Erissia e l'anonimo è forte: la caratterizzazione per molti versi simile; cfr. ancora *Intr.* pp. 172-4. L'accusa di ἀδικία nel λόγος è legata al tradimento delle regole del dialogo e all'inganno già nella cosiddetta "apologia di Protagora" del *Teeteto*, quando Socrate immagina che Protagora lo accusi di commettere ingiustizia nella scelta delle domande, cosa che costituirebbe una ἀλογία e un'ἀδικία ἐν λόγοις ai danni della virtù (167d7-e3); vicina è l'accusa che Socrate muove a Ione alla fine dello *Ione* (541e1-542a6), per spingerlo ad

ammettere che la sua capacità non deriva da τέχνη ma da un'ispirazione divina. In altri passi dei dialoghi l'ἀδικεῖν nel campo dei λόγοι è legato alla mancata comprensione o dimenticanza di quanto si è detto (*Mx.* 236b8-c1, *R.* IV 430e1, X 608d7, 612d2). L'atteggiamento di chi si sente ἀδικούμενος è una mossa difensiva violenta, come si addice alla reazione a un'ingiustizia (cfr. *R.* IV 440c7-d3): la terza obiezione porta quindi al culmine la κλίμαξ del dissenso di Erissia. Non sembra si possa intravedere nell'intervento un «tono sarcastico» (ARONADIO 2008, 344 n.13): la ribellione del personaggio è seria, mossa dalla preoccupazione per l'andamento del dialogo e dalla percezione di un inganno.

395a2-3 εἰ δέοι σε τᾶληθῆ λέγειν : per l'espressione cfr. *Mx.* 236a7 (εἰ δέοι σε λέγειν), *D.* XVIII 159 (εἰ μηδὲν εὐλαβηθέντα τᾶληθῆς εἰπεῖν δέοι). Il motivo dell'ἀδικία è chiarito da Erissia: Socrate non sta dicendo la verità. εἰ δέοι lascia trasparire che l'ἀληθῆ λέγειν non sia un requisito necessario del dialogo, accusa contro la quale si concentrerà la risposta. Imputazioni simili di non voler esaminare la verità delle questioni sono rivolte dagli interlocutori più ribelli al metodo socratico: Callicle (*Grg.* 482e2-4: σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν) e Trasimaco (*R.* I 336c2-3: ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι).

395a3 Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου : la menzione di Callia come *exemplum* di ricchezza da contrapporre a Socrate, per l'occasione *exemplum* di σοφία, trascina la discussione sul πλοῦτος nel contesto dell'Atene contemporanea ai personaggi del dialogo: Erissia, per affrontare la questione in termini a più concreti, si allontana dall'orizzonte generico che era sotteso al paragone tra due figure estreme quali Nestore e il Gran Re. Sulla figura storica e letteraria di Callia cfr. NAILS 2002, 68-74, e ora la ricca monografia di MARGINESU 2016; la fortuna del personaggio di Callia fu enorme durante la stessa vita dell'aristocratico ateniese. Dalla presenza sulla scena comica di maestri quali Aristofane, Eupoli e Cratino, è ereditato l'impiego che ne fanno gli autori dei λόγοι Σωκρατικοί: Platone (in particolare nel *Protagora*), Senofonte (nel *Simposio*) e Eschine (*Callia, Aspasia*); per il rapporto cercato già da Dittmar tra l'*Erissia* e il *Callia* di Eschine si rimanda all'introduzione, pp. 24-7.

395a4 ὁμολογήσεις : tramite l'evocazione dell'ὁμολογία, Erissia si impadronisce del lessico tecnico del διαλέγεσθαι e ne rivendica la direzione, portando l'attenzione su quella che gli sembra una distorsione delle regole dello scambio dialogico. Un'ὁμολογία basata sulla verità dei fatti, sostiene Erissia, non può che portare a un risultato diverso da quello che ha raggiunto l'ὁμολογία tra Socrate e Erasistrato: le sue basi sono quindi non vere.

395a5 περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων : riprende il περὶ τῶν μεγίστων di Socrate (394e2), ma Erissia non pare offrire una connotazione specifica alla σοφία cui allude e che a Socrate attribuisce.

ἀλλὰ σοφώτερος : per Socrate σοφός cfr. *Intr.* pp. 163-7.

395a6 οὐδὲν μᾶλλον : cfr. n. a 395b5.

395a6-c5 *Terza risposta di Socrate.* La questione sollevata da Erissia in margine al paradosso della ricchezza del σοφός trova nella letteratura socratica una possibilità di risoluzione, nella relazione tra finanze e necessità, come accade nell'*Economico* di Senofonte, dove Socrate mostra di essere più ricco di Critobulo in rapporto alle spese che i due sono tenuti a sostenere (II 2-9); lo stesso problema è esposto da Carmide nel *Simposio* (4, 29-33). Ma questo risultato si fonda su una relazione tra beni e bisogni che l'autore dell'*Erissia* costruirà minuziosamente dopo, nella lunga sezione definitoria sui χρήματα: qui una risposta diretta semplificherebbe e affretterebbe le conclusioni del dialogo. Per questo il problema rimane qui aperto e Socrate si

volge soltanto al lato formale dell'obiezione. Alla ribellione di Erissia, all'insistenza sull'insostenibilità del λόγος e sulla distanza dalla ἀλήθεια viene contrapposta una strenua apologia dall'accusa di capziosità eristica. L'articolazione della battuta si presenta nettamente tripartita, in cui il catalogo degli argomenti utilizzati da Socrate è scandito nei tre ingressi dalla ripetizione dell'avverbio ἴσως (395a6 ἴσως γάρ, 395b4 ἴσως οὖν, 395c1 καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως).

395a6-b4 : sull'immagine della πεττεία e sul modello del passo in Platone, con l'interpretazione generale della sezione si rinvia alle pagine dedicate nell'introduzione (IV.1.a, pp. 94-101).

395a6-7 ἴσως γάρ ... σὺ οἶει, ὦ Ἐρυξία : si noti la ripresa voluta del tono aggressivo e dell'indirizzo *ad personam* della battuta di Erissia, con il ritorno del pronome personale σὺ insieme al vocativo e di γάρ; cfr. n. a 395a2: σὺ γὰρ ἄν ... ὦ Σώκρατες.

395a7 τουτουσί : il suffisso deittico -ι può indicare che i λόγοι in questione non si limitano alla conversazione con Erasistrato e all'assunto che i più sapienti siano i più ricchi, ma comprendono anche le argomentazioni contrapposte da Socrate alle obiezioni di Erissia; nel dialogo le occorrenze dello -ι deittico sono spesso riferite a parti dell'argomentazione e quasi mai ad oggetti concreti; cfr. 396b1, 397c6; unico uso di indicazione nello spazio per l'ambasciatore siceliota (οὐτοσί: 392d3).

395a7-b1 τοὺς λόγους, οὓς νυνὶ διαλεγόμεθα : l'espressione è sembrata strana a parte della critica (HEIDEL 1896, 59 n.2: «so, λόγους, οὓς νυνὶ διαλεγόμεθα, 395 A is strange»; cfr. anche GARTMANN 1949, 54); in Platone infatti il verbo è preferibilmente usato nella costruzione con περί più genitivo, e vi sono occorrenze anche di costruzione con dativo (*Sph.* 251d2-3: τοὺς λόγους, ὅσοις ἔμπροσθεν διειλέγεσθαι). Ma non mancano casi di διαλέγομαι transitivo: cfr. *Tht.* 142c8-d1 (τούς τε λόγους οὓς διελέχθη αὐτῷ διηγήσατο), 158c4 (ἅ τε γὰρ νυνὶ διειλέγεσθαι), *Prm.* 126c1-2 (τοὺς λόγους, οὓς ποτε Σωκράτης καὶ Ζήνων καὶ Παρμενίδης διελέχθησαν); più incerta è la costruzione di *Phd.* 61d1-2 (τὰ λοιπὰ διελέγετο) e [*Thg.*] 130b3 (τὰλλα διελέχθη), dove τὰ λοιπὰ e τὰλλα possono essere intesi con valore avverbiale. Al di fuori di Platone, questa costruzione è attestata in Senofonte (*Mem.* II 10, 1: τοιαῦτα διαλεχθέντα). L'autore dell'*Erissia* la impiega una seconda volta a 399d1 (ἐπεὶ ταῦτα εὖ καὶ καλῶς διείλεχθον). Qui il costrutto è attratto peraltro dal parallelismo con la frase sulla πεττεία: i λόγοι sono menzionati in quanto corrispettivo dei πεττοί del gioco e anche le strutture sono corrispondenti (λόγους, οὓς νυνὶ διαλεγόμεθα ... ὡσπερ ... πεττούς, οὓς εἴ τις φέροιτο).

395b1 παιδιάν : la situazione dei testimoni è interpretabile alla stregua di quella descritta per il caso di οἰκιδίῳ (394d8). GARTMANN 1949, 60, rileva in questo uso di παιδιά un significato filosofico, che si ricollega al motivo del Socrate insieme serio e giocoso (cfr. X. *Mem.* I 3, 8: τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων), non di rado impiegato nei dialoghi di Platone (cfr. JOUËT-PASTRÉ 2006, 177-83) anche come descrizione, talora carica di disappunto, del metodo d'indagine socratico da parte dei vari interlocutori del personaggio (si pensi a Callicle nel *Gorgia*, e.g. 481b6-c1, 485a6-c2); il valore della παιδιά nel *corpus* è inoltre spesso legato alla μίμησις, concetto centrale nella riflessione e nella ricerca di Platone, cfr. ZICHI 2016. Qui il riferimento al gioco è tuttavia più specifico, dal momento che la παιδιά cui si allude è presto identificata precisamente nella πεττεία.

ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν : più corretto intendere l'espressione οὕτως ἔχειν come impersonale e non retta da τοὺς λόγους. Ciò che non è così in verità (ἀληθῶς) non sono per Erissia i λόγοι, ma i πράγματα. Gli interpreti però si dividono: rende bene οὕτως ἔχειν impersonale Laurenti («giacché in realtà le cose non stanno così») e la stessa interpretazione è sottesa alle più articolate versioni di Robin («puisque justement ils ne répondent pas à la réalité

des faits») e Laistner («on the ground that a situation such as is suggested could not really arise»), mentre riferiscono ἔχειν a λόγους Cousin («mes discours dénués de vérité»), Souilhé («et n'ont aucune vérité»), Sillitti («poiché non hanno nulla di vero»), Joyal («since, you suppose, they have no reality») e Aronadio («perché non sono veri così come sono» che cerca laboriosamente di salvare οὕτως). Brisson, con traduzione più libera, sembra riferire ἔχειν a παιδιάν («un jeu qui ne présente aucun caractère de vérité»).

γε : ripristinato in *Par* dalla forma corrotta τε che si legge su *A* (cfr. 392d7, 400a2, 401e13).

395b2 ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῇ πεττεία εἶναι πεττούς : ἀλλά si oppone non a εἶναι παιδιάν, bensì all'inciso οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν, ma il soggetto qui sono di nuovo i λόγοι. Si noti l'assenza dell'articolo per πεττούς, che dà offre alla similitudine una sfumatura di indefinitezza là dove i λόγοι erano connotati con precisione dal deittico (τουτουσί).

φέροιτο : *scil.* εὖ φέροιτο (da cui la proposta del Burges φέροι εὖ).

395b3 τοὺς ἀντιπαίζοντας : il composto è piuttosto raro, ma ha una ricorrenza nel *Cinegetico* di Senofonte (5, 4), dove però designa il gioco delle lepri nelle notti di plenilunio (χαίροντες γὰρ τῷ φέγγει ἐπαναρριπτοῦντες μακρὰν διαίρουσιν ἀντιπαίζοντας) e il prefisso ἀντι- indica semplicemente la natura reciproca dei loro gesti e balzi. Nell'*Erissia* ben più che il senso di «play one with another» presente in Senofonte e registrato dal *LSJ* s.v. si deve intendere «giocare contro»: gli ἀντιπαίζοντας sono gli avversari nel gioco, come è chiaro dalla descrizione e come mostra poi l'uso di ἀντιφέρωσιν al rigo successivo. Un senso simile, di «rispondere al gioco» (o «stare al gioco») si deve leggere piuttosto in Achille Tazio (II 20, 2); ciò non è di per sé marca di un greco più recente, dal momento che ambo i significati sono possibili per il preverbio ἀντι- e il vocabolo trova un'attestazione in attico classico. Il composto può aver inoltre subito un'influenza da parte del referente dell'immagine, il λόγος: ὁ ἀντιπαίζων è quindi il corrispettivo di ὁ ἀντιλέγων.

ποιεῖν ἡττᾶσθαι : il costrutto non è attestato in Platone (dove tuttavia ricorre ποιεῖν νικᾶν: *Lg.* I 647c9) ma si trova in Lisia (XII 36: καθ' ὅσον ἐδύναντο ἐποίησαν ἡττηθῆναι ναυμαχοῦντας).

395b4 πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν : il verbo non è attestato altrove nel *corpus* di Platone, ma si trova in diatesi media in vari passi di Omero, con il significato di “opporsi a”, “scontrarsi con”, “affrontare”: cfr. *Il.* I 589 (ἀργαλέος γὰρ Ὀλύμπιος ἀντιφέρεσθαι), V 701 (οὔτε ποτ' ἀντεφέροντο μάχη), *Od.* XVI 238-239 (ἢ κεν νῶϊ δυνησόμεθ' ἀντιφέρεσθαι / μούνω ἄνευθ' ἄλλων) e in Aristotele, dove designa l'opporsi degli astri al moto del cielo (*Cael.* 291b2-3).

395b4-c1 : la seconda sezione della battuta contiene il principio generale dell'argomento di Socrate: è impossibile che i λόγοι falsi risultino più forti di quelli veri (cfr. *Intr.* pp. 97-101).

395b4-5 περὶ τῶν πλουσίων : è la prima e unica volta in cui argomento del λόγος sono indicati i ricchi (πλούσιοι) e non la ricchezza o, come presto accadrà, la condizione di chi è ricco (πλουτεῖν); i discorsi cui Socrate fa riferimento sono quelli scambiati con Erissia, che si fondano sull'assunto che i σοφοί siano πλούσιοι.

395b5-6 οὐδέν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν ... οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς : l'espressione, che riprende οὐδέν μᾶλλον della battuta di Erissia (395a6), è stata interpretata, a partire da SOUILHÉ 1930, 87, come un'allusione allo scetticismo pirroniano: l'editore francese arriva a sostenere che la presenza di οὐδέν μᾶλλον in questo contesto mostri che «l'auteur d'*Eryxias* connaissait certainement les formules pyrrhoniennes»; non sembra però che Souilhé consideri l'autore come *influenzato* dalla filosofia scettica, come legge LAURENTI 1969, 65: l'editore francese sembra affermare soltanto che l'autore conosce la formula *in quanto* scettica e che quindi ne fa uso come di una vera e propria citazione, anche se in un argomento che con lo

scetticismo non ha molto a che vedere, e che anzi ne costituisce apparentemente una negazione, come nota bene ARONADIO 2008, 73. Prudente anche BRISSON 2014, 446 n. 34, il quale nota soltanto come la formula dell'*Erissia* richiami alla memoria il pirronismo. Che οὐδὲν μᾶλλον e οὐ μᾶλλον fossero φωναί tra di loro intercambiabili e egualmente ricorrenti nelle formulazioni scettiche è testimoniato da Sesto Empirico (*P.* I 188-190), tuttavia questo non significa che la presenza di οὐδὲν μᾶλλον sia sufficiente per riconoscere un preciso riferimento al valore della φωνή nella scepsi pirroniana. In primo luogo, l'espressione che Sesto descrive non è un generico uso di οὐ μᾶλλον o οὐδὲν μᾶλλον, bensì un'espressione ellittica e gergale che va sciolta nella più precisa οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε (cfr. Gel. *NA* XI 5 e D.L. IX 61, rr. 11-12 Dorandi): la particolarità dell'οὐ μᾶλλον scettico sembra anzi proprio la fissazione del principio generale dell'equipollenza dei λόγοι in una formula sintetica (sul problema si vedano ora CORTI 2009, 105-25 e CASTAGNOLI 2010, 258-62); i precedenti dell'uso di οὐ μᾶλλον e οὐδὲν μᾶλλον nel senso dell'equipollenza dei λόγοι sono da riportare forse alla ricerca di Protagora, come sembra si possa desumere dalla testimonianza di Plutarco, *Adversus Colotem* 1008 F 6-1009 A 9: certo colpisce la ricorrenza della forma quale stilema della μίμησις di Protagora nell' 'apologia' del *Teeteto* (cfr. *Tht.* 166c2-d1), colpisce la presenza in una sezione del *Carmide* su cui apparentemente si staglia l'ombra dell'argomento dell'*homo mensura* (*Chrm.* 175d1-2). Ma il problema dell'equipollenza, di cui οὐδὲν μᾶλλον è segnale linguistico, è diffuso nel pensiero greco (cfr. e.g. DELACY 1958 e la breve nota di COSENZA 1981; per οὐ μᾶλλον negli atomisti cfr. BURKERT 1997). Perciò, anche si voglia individuare un intento allusivo nell'impiego di οὐδὲν μᾶλλον nell'*Erissia*, non è necessario sostenere un legame con lo scetticismo pirroniano o accademico; ma soprattutto, contro l'ipotesi di una citazione scettica (o protagorea), va osservato che οὐ μᾶλλον e οὐδὲν μᾶλλον, nel loro significato immediato di «non più» e «per nulla più» sono espressioni comunissime in greco (cfr. BETT 2000, 30-1), e peraltro più volte ricorrenti in Platone: la frase ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδέν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν conclude la battuta di Adimanto nel sesto libro della *Repubblica* da cui prende spunto la sezione sulla πεττεία (487bc3-4: cfr. SHOREY 1933, 665 e *Intr.* pp. 96-7), ma si possono citare numerosissimi passi anche in altri dialoghi (e.g. *Phd.* 87d2, 95c9-d1, 104e8-9, *Tht.* 169b8, 181e5-7, *Sph.* 262b7, *Plt.* 276c7-9, *Prm.* 131b3-5, *La.* 195c1, *R.* I 346b3). Nell'*Erissia* la formula ricorre altre due volte, senza relazione diretta con il problema della verità del λόγος (399b7 οὐδὲν ἄν τι μᾶλλον; 400a7 οὐδὲν ἄν μᾶλλον). L'espressione non è dunque indice di alcunché, se non di una fedeltà al detto di Platone, come notava LAURENTI 1969, 65-6 (citando un solo passo del *Carmide*) e forse di un vezzo stilistico dell'autore.

395b6 ἢ ψευδεῖς : queste parole erano ritenute una glossa da Giacomo Leopardi (cfr. PACELLA, TIMPANARO 1969, 611), che ne proponeva l'espunzione; l'intervento non solo non è necessario, ma l'esplicitazione della comparativa risponde ad un'esigenza di simmetria che si colloca nel quadro della generale tendenza al pleonismo tipica dell'autore.

395b7 περιγίγναι(ο) : il verbo porta avanti la metafora agonistica; è usato da Platone con la stessa funzione nel *Teeteto*, in un altro passo in cui Socrate mette in guardia dal pericolo di scivolare verso la pura antilogia, e divenire degli ἀγωνισταί più che dei φιλόσοφοι: il problema è nel *Teeteto* legato al fatto che l'ὁμολογία si fonda sugli ὀνόματα e non sui λόγοι (*Tht.* 164c7-d2: ἀντιλογικῶς εἰκόμαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτῶ τινὲ περιγεγόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λαμβάνομεν ταῦτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιῶντες).

395b8-c1 καὶ ταῦτα μέντοι αὐτὰ : il testo di *A*, καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα, non dà senso soddisfacente (peraltro si cercherebbe invano un correlativo per μέν) ed è già problematico per il correttore di *O*, che elimina tutto in rasura. L'Aldina trova su *U* la sequenza ταῦτα τοιαῦτα, senza μέν, testo non molto migliore, che consente tuttavia allo Stephanus l'interpunzione ταῦτα τοιαῦτα, intendendo καὶ ταῦτα come generica chiusa avverbiale epanalettica riferita ai λόγοι di Socrate e Erasistrato e perciò parte dell'inciso iniziato con ὥς (395b7). Fischer pensa a μέντοι τοιαῦτα («*certe syllaba tui facile negligi a librariis potuit, ob primam sequentis Pronominis syllabam*»), mentre Baiter stampa il solo μέντοι. μέντοι offre un testo notevolmente migliore: il senso della particella è qui avversativo (cfr. DENNISTON 1954², 401, 2.iii) e la soluzione più economica è quella che Burnet applica e attribuisce a Fischer, probabilmente per una distrazione nella lettura della nota: μέντοι αὐτὰ dà ragione della lezione in *A* postulando un banale errore di divisione di parola (non molto lontano era Hermann proponendo μέντοι αὐτός), e peraltro il nesso καὶ ταῦτα μέντοι ricorre numerose volte nell'*Erissia* (e.g. 396d2, e10, 400b1).

395c1-5 : per il gioco sulle lettere del nome Σωκράτης come esempio di paralogismo cfr. *Intr.* pp. 99-100.

395c2 ὄσπερ εἶ : la lezione di *A* (ὥς περί) non dà senso ed è frutto di un banale errore di itacismo: la lezione corretta è ripristinata da *Par* e compare nel ramo di *O* tramite il correttore di *L*.

περὶ γραμμάτων : la scrittura, più in generale la grammatica, costituisce un esempio caro all'autore dell'*Erissia*, tanto che diviene motivo ricorrente nell'episodio di Prodicò, nelle parole del μειράκιον (cfr. 398a5-7, c5-d1, e6-10). Qui la scelta dell'esempio può forse avere un legame con la tradizione che lega l'invenzione dei γράμματα a quella della πεττεία, tradizione che per Gorgia e Sofocle è associata al nome di Palamede (Gorg. DK B 11a.30, S. fr. 479 R.; ma si veda anche lo pseudo-Alcidamante, *Od.* 22) e per Platone, nel *Fedro*, a Theuth (*Phdr.* 274c8-d2), cfr. KURKE 1999, 249-51.

τοῦ Σωκράτους : la presenza dell'articolo è peculiare, dal momento che negli altri casi simili in Platone (*Alc.* I 113a46; *Tht.* 203a6-8) e Senofonte (*Mem.* IV 4, 7; *Oec.* XVIII 14) per indicare il nome quale insieme di γράμματα è omissivo. In generale la tendenza si rispetta in Platone quando si tratta della semplice formazione nominale e non di un riferimento alla persona che quel nome porta: sfumature di questa tendenza si trovano diffuse nel *Cratilo*, dove la relazione fra struttura dell'ὄνομα e natura dell'oggetto nominato è indagata.

395c3-5 ἀρχὴν ... ἀρχήν : è da accogliere qui la correzione *supra lineam* di *A*^c, che uniforma nel senso opposto rispetto al Burnet, il quale stampava ἄρχειν ... ἄρχειν; gli apografi non recepiscono la modifica. Una *variatio* ἄρχειν - ἀρχήν è di per sé sostenibile, ma la prassi usuale di *A*^c fa pensare che la lezione dell'antigrafo fosse ἀρχήν, inizialmente travisata e poi ripristinata. Sul piano sintattico ἀρχήν offre una struttura più lineare, per cui è sufficiente immaginare un εἶναι sottinteso. ἀρχή con il senso di «prima parte» o «primo elemento» è ampiamente attestato in greco e l'indicazione del primo γράμμα di un nome è perfettamente coerente con tale uso. Per l'espressione ἀρχὴ τοῦ ὀνόματος a indicare le prime sillabe di una parola cfr. Hp. *Epid.* VII 1, 46.

395c4 οὗτος ἀν εἶη κρείττων ὁ λόγος : difficile non scorgere qui un'allusione all'interpretazione eristica dell'ἐπάγγελμα famoso di Protagora, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (80 B 6 DK), un principio la cui interpretazione retorica ed eristica rimonta nel tempo fino all'uso che ne fa Aristofane nelle *Nuvole* e trova una formulazione fortunata nella testimonianza di Aristotele: sul problema si veda l'analisi di CORRADI 2012, 133-44. La ripresa è probabilmente deliberata,

con fine apologetico, proprio contro la lettura di Aristofane, la lettura che accusa Socrate: si veda già in Platone il famoso passo dell' *Apologia* con la citazione delle *Nuvole* (19b4-c2).

395c4-5 : nonostante il valore dell'esempio sia da ricercarsi proprio nella sua impossibilità, viene da chiedersi se l'autore avesse in mente una forma di paralogismo preciso per difendere la posizione secondo cui la prima lettera di Σωκράτης sia α. È difficile immaginare quale. L'unica possibilità è che, intendendo il secondo ἀρχὴν riferito non più soltanto al nome Σωκράτης ma all'intero insieme dei γράμματα, ergo all'alfabeto, il λόγος sia qualcosa di simile a: «la prima lettera (dell'alfabeto) che si trova nel nome Σωκράτης è α».

395c5-d7 *Ritirata di Erissia e passaggio al nuovo argomento.* Il contenuto e il tono della risposta di Socrate spingono Erissia a rimettere in discussione la propria posizione se non nel merito, almeno per quanto riguarda la forma: ha qui inizio quell'evoluzione che porterà il personaggio a addolcirsi, fino a divenire alleato di Socrate durante la definizione dei χρήματα e dei χρήσιμα. Al tempo stesso, il passaggio all'argomento che potremmo definire “di transizione”, quello sulla bontà del πλουτεῖν, permette un primo contatto con le problematiche concrete che l'uso della ricchezza intesa nel senso comune propone all'indagine.

395c5-6 *περιβλέψας δὲ πρὸς τοὺς παρόντας* : si noti il mutamento dello sguardo: da un ὑποβλέπειν risentito, rivolto al solo Socrate, a un περιβλέπειν che cerca lo sguardo degli altri per valutare la loro reazione tanto al λόγος di Socrate quanto al proprio comportamento.

395c6 *ἄμα γελῶν τε καὶ ἐρυθριῶν* : la manifestazione dell'imbarazzo di Erissia è duplice, costituita da un sorriso (γελῶν) e da un rossore del volto (ἐρυθριῶν): il tratto, che apporta ancora maggiore vivacità alla caratterizzazione, è stato discusso nelle pagine dedicate al personaggio (*Intr.* pp. 173-4).

395c6-7 *ὥσπερ οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν λελεγμένοις* : il significato di questa precisazione non è del tutto chiaro, tanto che ha stimolato, su οὐ παρὼν, la *libido emendandi* del Cornarius (οὐτάμενος) e del Burges (ἀπορῶν). HEIDEL 1896, 61, n. 8, chiama in causa una sentenza di Eraclito (B 34 DK = fr. 2 Marc.): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι (frammento citato poi anche da GARTMANN 1949, 63). Se la spiegazione eraclitea della φάτις è nel segno della comprensione del λόγος (cfr. KAHN 1979, 100-2), il motivo della presenza/assenza è ben più banale e tramite un passo dei *Cavalieri* di Aristofane (1119-1120 ὁ νοῦς δὲ σοῦ / παρὼν ἀποδημεῖ) diviene proverbiale (*App. Prov.* 55 = *CPG* I p. 446; *Mant. Prov.* 53 = *CPG* II p. 766) per designare chi non presta attenzione a ciò che gli viene detto, la nostra ‘testa tra le nuvole’. Il rimprovero mosso dal Socrate narratore ad Erissia può dunque essere letto nel segno della mancata comprensione, o della pretesa (caricando ὥσπερ) incomprendimento dei discorsi precedenti, in particolare del dialogo con Erasistrato; in questo senso se ne individua una ripresa puntuale nella battuta con cui Socrate dà il via alla ricerca sulla qualità del πλουτεῖν: ἐπειδήπερ οἱ ἔμπροσθεν λόγοι οὐ περὶ τούτου δοκοῦσί σοι εἰρηῆσθαι (395e3-4). Socrate suggerisce che Erissia avrebbe già trovato nei λόγοι, cogliendone a fondo le implicazioni, le risposte alle proprie domande sul valore del πλουτεῖν, ma forse suggerisce anche che egli finga di non ricordare che il λόγος aveva in realtà persuaso Erasistrato, e quindi non sia vero che esso non ha convinto nessuno dei presenti (395d2: μηδένα τῶν παρόντων).

395c7-d7 : la tregua cercata da Erissia non si accompagna al raggiungimento di un'ὁμολογία sulla tesi della ricchezza del σοφός, anzi corrisponde alla prima occorrenza nel dialogo di un

tema poi ricorrente: l'incapacità da parte di Socrate di persuadere gli ascoltatori e giovare con i suoi λόγοι (su questo cfr. *Intr.* pp. 166-7). La struttura sintattica della battuta di Erissia è assai complessa: ὄμην regge le due complete impersonali con δεῖν, di cui la prima a sua volta sostiene due consecutive coordinate ma due soggetti diversi, di cui il secondo è un τις sottinteso recuperato dalla frase successiva, un'interrogativa diretta che costituisce un inciso e confonde ulteriormente la trama sintattica, aumentando la distanza tra il primo e il secondo δεῖν. Il cambio di soggetto, anche se attenuato dalla frase dipendente e suggerito da ciò che segue, è forte, e ai limiti della costruzione anacolutica; per l'impiego dell'anacoluto come scelta stilistica in Platone si veda l'analisi offerta da BERTAGNA 2011, 117-8 di un passo ancora più complesso delle *Leggi* (VI 769b6-c8).

395c7 ἐγὼ μὲν : inevitabile il confronto con l'inizio della battuta precedente, l'invadente e accusatorio σὺ γὰρ ἄν (395a2): qui Erissia si ripiega timidamente su se stesso, con un più garbato ἐγὼ che prelude alla presentazione più mite del dubbio sulla capacità persuasiva dei λόγοι e sul loro contenuto.

395d1 ὄμην : risponde all'incalzante οὔτι della battuta di Socrate (395a7, b5).

395d1-3 τοιούτους ... τοὺς λόγους εἶναι οἷς μήτ' ἂν πείσαι δύναίτο τις μηδένα τῶν παρόντων, μήτ' ἂν ὠφεληθείη μηδὲν ἄπ' αὐτῶν : il parallelismo istituito dalla duplice negazione μήτε ... μήτε tiene insieme due frasi con soggetto diverso che esplorano i due lati dell'inefficacia del λόγος: dalla parte del parlante l'incapacità di persuadere, dalla parte dell'ascoltatore l'incapacità di trarre giovamento. Si noti anche la ripetizione μηδένα ... μηδέν, che aggiunge enfasi alla constatazione della vacuità di un λόγος apparentemente privo di veri contenuti comunicativi.

d3 ὠφεληθείη : Erissia ancora insiste sul tema dell'ὄφελος, a lui particolarmente caro, che prefigura la definizione, condivisa con Socrate, dei beni quali χρήσιμα (cfr. n. a 394a6).

νοῦν ἔχων : ancora una volta, nel richiamo al νοῦς Erissia trasporta nel dialogo il peso l'opinione dei πολλοί. Non si tratta di un νοῦς nella sua accezione più alta e speculativa, ma del senso comune. Il νοῦν ἔχειν in relazione alla persuasione è un τόπος retorico fertile, che trova sviluppo negli oratori (cfr. *e.g.* Isoc. xv 137, D. xx 53), impiegato anche da Platone, per esempio per l'arringa difensiva di Socrate contro Meleto nell'*Apologia* (27e5-6: ὅπως δὲ σὺ τινα πείθοις ἂν καὶ μικρὸν νοῦν ἔχοντα ἀνθρώπων). Il corrispettivo negativo è l'accusa di μανία, che a sua volta nell'*Erissia* compare due volte: cfr. n. a 395e8.

d4 ὡς οἱ σοφώτατοι ἡμῖν πλουσιώτατοι : è l'argomento di Socrate e Erasistrato (cfr. 394a3-5, già ripreso da Socrate a 395b7-8), ricapitolato quindi in una formula conclusiva breve.

395d5-7 : Erissia manifesta la necessità (δεῖν) di cambiare argomento e di concentrarsi su due temi specifici: la provenienza della ricchezza (395d6: ὀπόθεν καλὸν ἐστὶ πλουτεῖν καὶ ὀπόθεν αἰσχρόν) e la sua natura intrinseca, sia bene o male (396d7: ὁποῖόν τί ἐστὶν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν). In realtà la discussione immediata verterà soltanto sul secondo punto, introducendo lo scontro con Crizia; su questo sviluppo, orientato fortemente dalla figura di Socrate, si veda *Intr.* p. 158). Nella struttura si nota ancora una certa tendenza alla brachilogia: διαλέγεσθαι δεῖν, che ha qui la funzione sintattica di predicato impersonale dell'oggettiva retta da ὄμην (395d1), *ad sensum* supplisce anche al verbo sottinteso della subordinata causale ἐπειδὴ περὶ τοῦ πλουτεῖν, in cui ci aspetteremmo la sequenza con indicativo διαλέγεσθαι δεῖ (ο ἔδει). La movenza di Erissia trova un parallelo interessante nella chiusura della prima sezione del *Demodoco*, quando il narratore (presumibilmente Socrate) osserva che altri sono gli argomenti di cui dovrebbero occuparsi nella ricerca coloro che hanno senno: περὶ τοιούτων οὖν ἔγωγε τοὺς νοῦν ἔχοντας

συμβουλευεῖν ἀξιούδν ὑπελάμβανον, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν σὺ κελεύεις με συμβουλευεῖν ([*Dem.*] 382e1-3). Se il solo aggancio verbale è proprio il richiamo al νοῦν ἔχειν (cfr. n. a 395d3, νοῦν ἔχων), la vicinanza dei due passi è comunque evidente.

395d5 περὶ τοῦ πλουτεῖν : nella formulazione di Erissia si verifica un leggero slittamento lessicale e dal discorso sul πλοῦτος (393a8-9) e sui πλούσιοι (395b4-5) si passa al discorso sul πλουτεῖν e sul πλούσιον εἶναι (395d8). La distinzione nel dialogo non è sempre forte e si ha talora l'impressione di un uso più disinvolto di quanto uno scrupolo ipercritico potrebbe sondare: πλουτεῖν ha in realtà un valore più dinamico che si adatta a descrivere la ricchezza come orizzonte di un'etica ad essa rivolta. Tuttavia, già a partire dalla risposta di Socrate, la distinzione tra πλουτεῖν e πλούσιον εἶναι è dimenticata: la traduzione non può che prendere atto di questo appiattimento.

395d6 ὁπόθεν καλόν ἐστι πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν : questo tema non è direttamente affrontato nella ricerca. Apparentemente ignorato da Socrate nella sua risposta, torna sullo sfondo al momento dello scambio con Crizia sulla possibilità della derivazione di beni dai mali (404c2-4) e vi resterà in tutta l'ultima parte della discussione. Il tema è peraltro tradizionale, ed è uno dei primi problemi ad emergere nella coscienza greca in relazione al πλουτεῖν: cfr. SCHAPS 2003, 134-6.

395d6-7 αὐτὸ τὸ πλούσιον εἶναι : l'uso che Erissia fa di αὐτὸ τὸ πλούσιον εἶναι non è da caricare del peso che espressioni simili hanno nei dialoghi di Platone, dove alludono alla realtà degli εἶδη, ma si noti che pressoché la stessa formula è ripresa da Socrate al principio della sezione definitoria (τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν: 399d5), stavolta con una movenza tipicamente socratico-platonica. Qui la transizione dal πλουτεῖν al πλούσιον εἶναι è soltanto consequenziale, con il πλούσιον εἶναι quale risultato del πλουτεῖν inteso come «arricchirsi». Abbiamo appena visto che la distinzione non sarà rispettata con rigore nel resto del dialogo (cfr. poco sopra, n. a 395d5).

395d7 πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν : la domanda è impostata da Erissia nel quadro di una concezione dualista (bene/male) e che individua le basi della qualità di un oggetto nella sua φύσις. La risposta di Crizia andrà proprio contro questo punto di vista. Si noti il parallelismo con la prima questione di Erissia, ὁπόθεν καλόν ἐστι πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν, con la sovrapposizione di καλός - ἀγαθός e αἰσχρός - κακός; cfr. già BRISSON 2014, 446 n. 36.

395d8 – 397b7

La qualità del πλουτεῖν

L'obiezione finale di Erissia sulla persuasività del λόγος di Socrate, obiezione che dimentica, in un certo modo archivia lo scambio con Erasistrato, costituisce la prima vera svolta nel tema specifico del dialogo. Nella sezione, peraltro, Socrate si ritrae dall'impegno dialettico diretto, rivendicando per sé la funzione di arbitro dei λόγοι di Crizia e Erissia, funzione che sarà svolta tramite il lungo racconto dell'ἐπίδειξις di Prodico al Liceo. Il defilarsi di Socrate e la gestione del gioco dialettico fra Crizia e Erissia è una strategia letteraria che ancora una volta l'autore riprende da Platone, ma che sembra impiegata per sottolineare l'insufficienza del punto raggiunto dai due interlocutori per risolvere un problema di sicuro rilievo. In realtà, come si vedrà nella seconda sezione del dialogo, la questione è posta male e la qualità del πλοῦτος dipende dalla definizione che ne viene offerta, che è diversa a seconda ci si arresti ai χρήματα o ci si sposti verso beni più alti.

395d8-396a2 *Le due posizioni sul πλουτεῖν*. Il cambio di argomento proposto da Erissia è singolare, in quanto la soluzione del problema proposto per la discussione è detta evidente per tutti gli uomini (395e9-10). Si può trattare di un semplice tratto di caratterizzazione: Erissia propone per il dialogo un finto problema, per il puro gusto di mostrare che si sta discutendo su un'ovvietà. Non è tuttavia da escludere una lieve incoerenza da parte dell'autore, nel contrasto tra la necessità di introdurre il nuovo tema e la volontà di mantenere Erissia come portavoce della *communis opinio*.

395d8 τοιγαροῦν : nei dialoghi autentici la particella sembra una caratteristica dello stile del Platone più maturo: compare tre volte nel *Sofista* (234a5, 239c9, 246b6) e due nelle *Leggi* (III 695d4, VII 790b8), mentre nel resto del *corpus* è ricorrente τοιγάρτοι (*Phd.* 82d1, *Tht.* 174b8, *Smp.* 179d7, *La.* 183a7, *Euthd.* 276e6, *Grg.* 471c6 e 494d2, *HpMa.* 290a8, *R.* v 454c1 e VIII 568b5). Si ritrova poi, tra gli spuri, nell'*Alcibiade secondo* (138c4, 148c5) e nell'*Assioco* (365e2); cfr. DENNISTON 1954², 566-8; BRANDWOOD 1990, 28-33.

τὸ λοιπὸν : per il richiamo al λοιπὸν nella guida del dialogo da parte di Socrate, cfr. n. a 399d1-2; qui si può leggere un accusativo di relazione o un neutro avverbiale, poco cambia.

395e1 καλῶς δὲ καὶ σὺ ποιεῖς : per l'espressione cfr. *Chrm.* 162e7 (καλῶς γε σὺ τοῖνον, ἦν δ' ἐγώ, ποιῶν) e soprattutto *Chrm.* 156a9 (καλῶς γε σὺ, ἦν δ' ἐγώ, ποιῶν) e *Ly.* 204a4 (καλῶς γε, ἦν δ' ἐγώ, ποιῶντες), dove inoltre la lezione di B e T, relegata in apparato dagli editori, è καλῶς δέ: cfr. MARTINELLI TEMPESTA 2003, 234-5. Qui intervenire modificando δέ in γε non pare né prudente né necessario, tanto più che καλῶς δέ è del tutto accettabile (cfr. Is. I 26: καλῶς δὲ πράττουσι φθονοῦσιν).

παραίνων : l'osservazione di Erissia è da Socrate accettata come una 'parennesi' verso una nuova direzione del λόγος: al contrario di ciò che accade con φυλάττειν (cfr. e.g. *Tht.* 154d2: φυλάττων μὴ ἐναντία εἶπω), l'uso di παραινεῖν nel quadro formale del διαλέγεσθαι non trova paralleli puntuali in Platone, dove il verbo rimane legato all'orizzonte della πράξις.

395e2-3 ἐπεῖπερ ... ἐπειδήπερ : l'alternanza porta un tono di insistenza e illustra come il motivo per cui deve essere Erissia a esporsi sia duplice: egli non solo ha posto il problema, ma ha criticato i λόγοι precedenti come non pertinenti. Una simile alternanza di ἐπεῖπερ e ἐπειδήπερ è estremamente rara nella letteratura greca conservata e l'unico parallelo solido sembra un passo del quarto libro della *Repubblica* di Platone (445a5-b7), dove la sequenza è invertita e le preposizioni si trovano in due battute diverse: interessante notare come nella *Repubblica* la funzione della subordinata con ἐπεῖπερ che Socrate pronuncia sia inoltre quella di attenuare la considerazione fatta da Glaucone sul γελοῖον σκέμμα (445a5-6), introdotta da ἐπειδήπερ. Un movimento, quindi, opposto a quello che troviamo nell'*Erissia*. In generale, in Platone ἐπεῖπερ è leggermente più frequente del più forte ἐπειδήπερ, con 45 contro 29 ricorrenze nel *corpus*. Nell'*Erissia*, ἐπειδήπερ ritorna in un altro momento di cambio di tema, prima della sezione conclusiva, ancora una volta a segnalare la percezione di un risultato insoddisfacente da parte di un interlocutore. Si tratta stavolta di Crizia: ἐπειδήπερ οὐ δυνατοί ἐσμεν ὁμολογήσαι (405c1-2); ἐπεῖπερ invece non ricorre oltre nel dialogo.

395e2 εἰσηγεῖ : il verbo εἰσηγέομαι è usato nel senso tecnico di proporre una mozione per la discussione in assemblea in Isocrate (IV 170) e rientra nel lessico del διαλέγεσθαι in Platone, dove ottiene talora il significato di "presentare un argomento" alla discussione come ad esempio nel *Critone* (48a7-9): ὥστε πρῶτον μὲν ταύτη οὐκ ὀρθῶς εἰσηγή, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν. È, ancora, il verbo che indica l'introduzione del λόγος Ἀτλαντικός di Crizia nel proemio del *Timeo* (20d1: ὅδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς); per

l'uso traslato al di fuori del *corpus*, e.g. Ar. *Ra.* 972 (cfr. DOVER 1993, 315), X. *Mem.* II 7, 10, Is. V 70.

395e4 οἱ ἔμπροσθεν λόγοι οὐ περὶ τούτου δοκοῦσί σοι εἰρήσθαι : cfr. 395c6-7: ὥσπερ οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν λελεγμένοις. Difficile non notare qui una sfumatura ironica: i λόγοι scambiati con Erasistrato sono in grado di offrire un risultato alla ricerca sulla bontà del πλουτεῖν: se la forma più alta di ricchezza è l'εὐδαιμονία (e quindi la σοφία, e quindi l'ἀρετή) essa dovrà essere considerata non solo un ἀγαθόν, ma il più grande bene per gli uomini, in quanto in cima alla scala dei valori. Ma Erissia non accetta mai nel dialogo l'apertura ad una definizione di πλοῦτος e πλουτεῖν che vada oltre la dimensione dei χρήματα: soltanto una volta compreso ciò, con la richiesta della definizione di πλουτεῖν, il problema sulla qualità della ricchezza e sulla sua natura di ἀγαθόν o κακόν potrà essere riaffrontato su nuove basi superando l'equivoco.

395e5 : l'opinione di Erissia corrisponde ancora una volta a quella del πολλοί: la bontà del πλοῦτος è un dato tradizionale che rimonta alla sapienza popolare e alla classificazione tradizionale dei beni. La posizione di Erissia non è incoerente con la scala dei beni tracciata da Socrate: non accettando la sovrapposizione di πλοῦτος e ἀγαθόν che nel dialogo è operata, si può ben aderire alla visione che il πλοῦτος sia *un* bene, cosa che non è esclusa dalla dottrina accademica della tripartizione.

τοίνυν : la particella è comune nel dialogo per rispondere ad un invito a parlare: per una rassegna di occorrenze simili in Platone si veda DENNISTON 1954², 571-2.

395e6 ἔτι δ' αὐτοῦ τι βουλομένου λέγειν : cfr. 398e10-399a2 (la fine dell'episodio di Prodicò); la movenza si colloca nel quadro delle interruzioni spesso brusche che caratterizzano l'ingresso dei personaggi nel dialogo. Ci si potrebbe chiedere come sarebbe continuato il discorso di Erissia, se non fosse giunto Crizia a interromperlo, e cosa l'autore voglia nascondere in ἔτι, se qualcosa di preciso: si può facilmente immaginare una sottolineatura dell'evidenza del dato, simile alla protesta che il personaggio opporrà poco dopo alla domanda di Crizia (395e8-9), e alla sottolineatura dell'evidenza della definizione di πλουτεῖν (399e3-7), un nuovo richiamo all'autorità dei πολλοί.

ὑποκρούσας : al contrario di ὑπολαμβάνω (cfr. n. a 394a6), ὑποκρούω è segnale inequivocabile dell'interruzione violenta del discorso. Assente nel resto del *corpus Platonium*, è verbo tecnico del lessico giudiziario e assembleare, come mostra il νόμος sulle interruzioni conservato all'interno del discorso *Contro Timarco* di Eschine (35) e come sottolineano già i vari usi comici di Aristofane: il prologo degli *Acarnesi* vede Diceopoli intenzionato a ὑποκρούειν ἐλοιδορεῖν τὰς ῥήτορας (v. 38) e il verbo ricorre più volte nelle *Ecclesiazuse*, dove si sfrutta il doppio senso osceno legato alla radice di κρούω (v. 256, vv. 595-596; cfr. VETTA 1989, 170-1). Il verbo entra a far parte del lessico della commedia, come mostra la ricorrenza in frammenti di Alessi (fr. 33 K.-A., dal Βόστρυχος), Enioco (fr. 5 K.-A.) nonché – sia pure in senso figurato legato all'ambito gastronomico – nei Σαμόθραικες di Atenione (fr. 1, 31 K.-A.); il verbo è oggetto di interesse nei lessici che con la commedia hanno un contatto: Polluce (VIII 154), Frinico atticista (118), Esichio (v 670, con ὑποκρούειν· ἀντιλέγειν); il termine, con la movenza che porta con sé, ritorna nei dialoghi di Luciano (cfr. *Tox.* 38, *Symp.* 12, *Somn.* 17), che ri-specchiano il genere del dialogo nelle acque delle sue sorgenti comiche. Tutto ciò oltre a caratterizzare Crizia con i tratti di un personaggio violento, che si vuole imporre con la forza e non rispetta le leggi del dialogo e i precetti di Omero (cfr. *Il.* XIX 79-80), spinge a individuare nel generale impianto della scena un debito nei confronti della commedia: al “colpo” verbale di Crizia sarà presto contrapposto il τύπτειν trattenuto di Erissia; per il διαλέγεσθαι assimilato ad un incontro di pugilato cfr. già *Prt.*

339e1-3 ed *Euthd.* 303a4-5. Sul testo una minuzia: la mano di *A* sembra inizialmente voler correggere *supra lineam* in ἀποκρούσας e in seguito ripassare sull'α tracciando lo spirito aspro di ύ. Difficile comprendere il motivo e le dinamiche di un simile intervento, che forse rispecchia una situazione già ambigua nell'antigrafo. Se per ἀποκρούω si danno rare occorrenze legate al campo del λόγος (D.H. *Comp.* 25, 31), in cui il significato sembrerebbe quello di annientare la tesi dell'avversario, quindi «confutare», qui ύποκρούω è molto più adeguato, anche perché la vera confutazione da parte di Crizia avverrà in un secondo tempo, dopo la parentesi offerta dal discorso di Socrate.

395e7 : la domanda è retorica: Erissia ha appena affermato esattamente ciò che Crizia gli chiede. Si prepara il suolo per l'agone, inatteso da Erissia, che ritiene la sua posizione come del tutto ovvia.

σὺ γὰρ εἶπέ μοι, ὦ Ἐρυζία : per la compresenza di σύ e vocativo, cfr. n. a 395a2,

ἦγεῖ : riprende, con un gioco lessicale, εἴσηγεῖ (395e2): che il πλουτεῖν sia ἀγαθόν è ciò che Erissia sostiene e insieme porta nel λόγος.

395e8 νῆ Δία, ἧ γὰρ ἂν μαινοίμην : cfr. poi Crizia a 403c8-d1: νῆ Δία, καὶ μαινοίμην ἄν, εἰ ταῦτα πειθοίμην e Ctesippo a *Euthd.* 283e8: νῆ Δία, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε. L'evocazione della μανία per tesi divergenti dal pensiero comune o da un pensiero apparentemente evidente ricorre in vari luoghi del *corpus*, ad esempio nella "sintesi" che Glaucone offre degli argomenti di Trasimaco all'inizio del libro II della *Repubblica* (358e3-359b4), ma anche Protagora nel *Protagora* (349e5-6: κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε); nell'*Erissia* essa è sottesa anche dal νοὺν ἔχον pronunciato da Erissia alla fine della discussione sulla ricchezza del σοφός (cfr. n. a 395d3). Non è preciso ciò che scrive LAURENTI 1969, 403 n. 70, che collega la reazione al confronto tra 'sofistica' e dialettica socratica: Erissia, cosa che Laurenti non sottolinea in modo adeguato, risponde non a Socrate ma a Crizia, e l'unico fondamento della sua reazione è l'aderenza alla *communis opinio*, come nel resto del dialogo. Per le esclamazioni νῆ (τὸν) Δία e μὰ (τὸν) Δία, esse ricorrono ovunque nel *corpus* (in alternativa a altre apostrofi quali νῆ / μὰ τὸν κύνα, o anche forme più elaborate come μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν di *Grg.* 482b5); per una rassegna e classificazione di questo genere di espressioni cfr. SOMMERSTEIN 2014, 315-26, il quale nota peraltro (n. 9) come la frequenza nei dialoghi spuri sia «markedly high» (ma l'elenco fornito mostra che si tiene conto soltanto degli pseudepigrafi inseriti nelle tetralogie). Nell'*Erissia* troviamo tre ricorrenze di νῆ Δία, due messe in bocca a Erissia (qui e a 396e6), una a Crizia (403c8), e due di μὰ Δία, una messa in bocca a Socrate (399c8) e una a Crizia (404c8). Che questo genere di invocazioni fortemente colloquiali siano oltre che μίμησις della lingua parlata un portato stilistico dell'influenza della commedia antica è suggerito dal gran numero di occorrenze in Aristofane, per cui si veda DILLON [M.] 1995.

395e8-9 καὶ οὐδένα γε οἶμαι εἶναι ὅστις ἂν οὐχ ὁμολογήσειεν ταῦτα : cfr. 399e4-7; ancora una volta Erissia sottolinea la propria adesione a quella che gli sembra la posizione condivisa.

395e9 καὶ μὴν : il valore di μὴν è qui connettivo e insieme avversativo (cfr. DENNISTON 1954², 334-6): Crizia riprende l'ultima parte dell'affermazione di Erissia, ma per smentirla e mostrare che la propria posizione è più solida in vista di un'ὁμολογία.

395e10 ὁ ἕτερος : non c'è motivo di accogliere la modifica di Boeckh (ὁ ἑταῖρος): se ὁ ἕτερος non è mai usato in Platone con questa funzione, non è tuttavia inappropriato in una discussione fra due interlocutori ambo in scena, e ricorre peraltro a più riprese negli *Anterastai*, dove è reso necessario dalla scelta di una διήγησις con personaggi anonimi (132c4, d2, 133a5, 134b4). La

precisazione ha peraltro qui una funzione precisa, ovvero assicurare l'attribuzione della battuta successiva a Crizia, scongiurando insieme la possibilità di corruzione di ἔφη in ἔφην.

οἶμαι οὐδένα ὄντιν' : riprende le parole di Erissia, οὐδένα γε οἶμαι εἶναι ὅστις (395e8-9).

ποιῆσαι ὁμολογεῖν : trova difficoltà nell'infinito ποιῆσαι Burges, che propone l'ottativo ποιήσει(α), ma l'infinitiva retta da οἶμαι non richiede il soggetto espresso qualora sia lo stesso della reggente (KG II § 475.5; per esempi in Platone, cfr. *Phd.* 116e9-117a2: οὐδὲν γὰρ οἶμαι κερδανεῖν ὀλίγον ὕστερον πῶν ἄλλο γε ἢ γέλωτα ὀφλήσειν παρ' ἑμαυτῶ, *Prt.* 312c4: οἶμαί γ', ἔφη, εἰδέναί); abbiamo qui semplicemente un cambio di soggetto nelle due infinitive: nel primo caso è sottinteso il verbo εἶναι, facilmente integrabile dalla battuta precedente di Erissia, nel secondo è sottinteso il soggetto. ποιῆσαι ὁμολογεῖν è contrapposto all'ὁμολογεῖν menzionato da Erissia, un accordo naturale che si fonda sulla *communis opinio*: la tesi di Crizia comporta un processo di persuasione o un atto di forza. Il sintagma ricorre per altre tre volte nello stesso contesto, per designare l'azione di Crizia (396e1, e3) e il suo risultato, ancora un ποιῆσαι ὁμολογεῖν (399b3). Che questo elemento contribuisca a una caratterizzazione di Crizia come incline alla sopraffazione del proprio interlocutore è probabile: in Platone il nesso è poco usato, difficilmente si parla di «far accordare», in quanto l'ὁμολογία ha il carattere della spontaneità che viene dalla direzione del λόγος. Esso ricorre al principio del *Cratilo*, nelle parole di Ermogene, per descrivere la forza che manca alla μαντεία di Cratilo, che si comporta ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἄπερ αὐτὸς λέγει (384a2-4); che si alluda a una strategia coercitiva è evidente nel *Sofista*, dove la φύσις di Teeteto rende inutile lo sforzo di un ποιεῖν ὁμολογεῖν, indispensabile per i πολλοί, che cambiano opinione più volte (265d5-e6). Medesimo valore nell'impiego in Senofonte, nell'*Economico*, quando Socrate accusa Critobulo di averlo confutato e portato a concordare di essere più povero di lui: καὶ πρότερον οὐκ ἐπαύσω πρὶν ἐξήλεγξάς με καὶ ὁμολογεῖν ἐποίησας μηδὲ ἑκατοστὸν μέρος τῶν σῶν κεκτηῖσθαι (X. *Oec.* 2, 9); nell'*Anabasi*, nel discorso di Senofonte a Sinope, la forza che porta all'ὁμολογεῖν è la forza dell'esercito spartano nella guerra del Peloponneso e l'immagine della persuasione e della retorica è impiegata per descrivere la guerra: ὁρῶ γὰρ ὅτι καὶ τῇ πατρίδι μου οὐ πρόσθεν ἐπαύσαντο πολεμοῦντες πρὶν ἐποίησαν πᾶσαν τὴν πόλιν ὁμολογεῖν Λακεδαιμονίους καὶ αὐτῶν ἡγεμόνας εἶναι (X. *An.* VI 1, 27).

396a1-2 : la tesi di Crizia non è che il πλουτεῖν sia un male, ma che il πλουτεῖν non possa essere un bene, dal momento che è un male per alcuni. L'assunto che una qualità per essere attribuito stabile di un oggetto deve accompagnarlo in ogni situazione ha un'importanza cruciale per l'argomentazione di Crizia: è interessante notare che la sua validità agli occhi dell'autore è confermata dal dato che Socrate stesso fa uso della premessa metodologica per ben due volte nel corso del dialogo, la prima volta nella definizione dei χρήματα, quando osserva che non possono essere detti χρήματα i singoli νομίσματα, dal momento che sono legati al νόμος e presso alcuni popoli sono considerati χρήματα, presso altri no (400c1-3), la seconda volta quando, nel λογίδιον, Socrate afferma che un oggetto per essere χρήσιμον in vista di un certo fine lo deve essere sempre, altrimenti non si potrà definirlo χρήσιμον (401e13-402b3). Quest'argomentazione, che non è per nulla «ovvia» come vorrebbe LAURENTI 1969, 12, dipende forse dal *Carmide*, precisamente dalla confutazione delle prime due definizioni di σωφροσύνη, nel segno di ἡσυχιότης e αἰδώς (159b1-161b2): qui le due caratteristiche non possono essere in alcun modo sovrapponibili alla σωφροσύνη, che in quanto ἀρετή è sempre un ἀγαθόν, per il fatto che esse stesse non sono ἀγαθά, e la loro mancata statura di bene è determinata dalla possibilità, in date circostanze, di essere un κακόν. Ciò che importa, al di là del modello, è che

il criterio è presentato dal nostro autore come condivisibile, quindi anche l'uso che ne fa Crizia deve essere corretto (del resto il *πλουτεῖν* che viene preso in esame da Crizia, quello legato ai *χρήματα*, non può dirsi un bene, e la conclusione mostrerà che esso piuttosto è un *κακόν*). L'argomento è attaccato, sia pure indirettamente, da Aristotele nell'ottavo libro dell'*Ἠθικὴ Εὐδαιμονία*, laddove si dice che i beni esterni e i beni del corpo *ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστίν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερὰ τισι διὰ τὰς ἕξεις* (1248b29-30).

396a2 ἡμῶν ἐνίοις : dietro *ἡμῶν* si deve qui vedere rappresentato l'intero genere umano; un simile uso di *ἡμεῖς* collettivo in Platone è a *R. IX 572b4-5*: *καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι*.

396a2-e4 *Socrate si proclama arbitro della contesa*. Questa lunga battuta di Socrate, la cui struttura sintattica ha dato dei grattacapi ai commentatori (di «painfully awkward period», isolato nel quadro di una generale eccellenza stilistica, parla HEIDEL 1896, 59), costituisce l'auto-investitura a giudice del dialogo di Crizia e Erissia: la figura di Socrate si erge al di sopra della contesa non per superiore competenza, ma per un gesto di *εὐνοία* nei confronti di due amici e parenti tra i quali è in corso una discussione di importanza non secondaria. Su questa caratterizzazione di Socrate arbitro e giudice si è già detto molto nell'introduzione (IV.4.a.a, pp. 157-62). Ci limiteremo dunque al commento puntuale e ad un'analisi della struttura della battuta. Essa prende le mosse da una considerazione generale che riguarda la necessità di un arbitro nelle dispute relative ad un argomento, un arbitro che sia in grado di riportare all'*ὁμολογία* la *διαφορά*: questo ruolo potrà essere esercitato da chi possieda una qualche forma di sapere riguardante l'argomento in questione; ciò è sempre necessario, ma in particolare per una *διαφορά* che non possa trovare altrimenti punti di riconciliazione e che sia tale da trasformare due amici in due nemici (396a2-b2). Socrate quindi inserisce un breve *excursus* sul problema presente: la *διαφορά* di cui è questione presenta un carattere di eccezionalità nel fatto che l'oggetto, ovvero il *πλουτεῖν*, è considerato fra le cose più importanti presso i Greci, tanto da divenire un obiettivo per la *παιδεία* dei figli (396b5-c3); inoltre, la lite coinvolge proprio due amici, anzi due parenti, e non riguarda una qualità accidentale o marginale, bensì la conoscenza di bene e male, ovvero un tassello di rilievo etico imprescindibile: una divergenza su un punto simile può davvero mutare gli amici in nemici (396c3-d2). Socrate, quindi, se fosse sapiente sull'argomento e potesse persuadere con il suo discorso i due contendenti, dovrebbe ad ogni costo intervenire e dire come stanno le cose in verità (396d3-5); ma non è in grado di farlo, quindi non può che proporre un tentativo di *συλλαμβάνειν* in modo di giungere all'*ὁμολογία* tra i due contendenti (396d5-e3). Si noterà del discorso di Socrate la struttura ad anelli molteplici: il paradigma generale del giudice-tecnico è affermato al principio e alla fine del *λόγος*, per poi essere rifiutato nel nome della rilettura del motivo socratico dell'assenza del sapere; dentro questo argomento è contenuta la considerazione sui rapporti di Crizia e Erissia e sulla possibilità che la loro discussione sfoci in una rottura irreparabile, legata alla differenza radicale di opinione e all'importanza dell'oggetto; al centro di tutta la battuta, il breve ma pregnante *excursus* sull'importanza della ricerca del *πλουτεῖν* presso i Greci, con la descrizione della *παιδεία* rivolta al *πλούσιον εἶναι*, che si fonda su un sapere cristallizzato nel pensiero popolare (396c3). La struttura della battuta presenta quindi i segni di una costruzione retorica coerente e curata, nonostante una certa prolissità e ridondanza all'interno delle singole sezioni argomentative.

396a2-b2 : il proemio della battuta di Socrate, come abbiamo visto, sviluppa il tema della necessità da parte del competente in una τέχνη di intervenire come giudice nella discussione che si sviluppi tra profani sull'oggetto di quella specifica τέχνη: esso è in accordo con numerose pagine di Platone, in particolare si possono citare gli argomenti di Socrate sulla critica nello *Ione* (531d13-532d5), per cui si rinvia all'analisi di TULLI 2016. Qui è enumerato un solo esempio, quello dell'ἵππασία (o ἵππική), che ricorre altre volte nel dialogo (402a2-5, 402b9-c6).

396a3 αὐτοῖν : significativo il duale: la prolusione di Socrate è rivolta ai due contendenti soltanto, a Crizia e a Erissia, mentre Erasistrato è momentaneamente lasciato da parte.

ὅτι : nella διήγησις l'introduzione del discorso diretto con ὅτι è comune nei dialoghi di Platone: cfr. *e.g.* *Ap.* 29d2, *Cri.* 50c7, *Smp.* 172b8, 173a5, *ecc.*

τοι : l'uso di τοι è qui rafforzativo (cfr. DENNISTON 1954², 540) e esprime la partecipazione forte di Socrate al problema della contesa fra Crizia e Erissia: è l'inizio di una serie di amplificazioni retoriche che manifestano la vicinanza e la volontà di collaborare per risolvere il conflitto.

ὕμᾱς : anticipa l'oggetto di ἐπειρώμην παύειν (395a6).

396a3-6 εἰ μὲν ἐτύγχανετε περὶ τούτου διαφερόμενοι... εἰ μὲν αὐτὸς ἐτύγχανον ἵππικὸς ὦν... αὐτὸς ἂν ὑμᾱς ἐπειρώμην : cfr. *Ion* 540d6-e3: εἰ ἐτύγχανες ἵππικὸς ὦν... εἰ σ' ἐγὼ ἠρόμην... τί ἂν μοι ἀπεκρίνω; Il rapporto tra le due protasi ipotetiche è simile a quello dello *Ione*, se pure l'ordine delle due condizioni appare invertito. Per una rassegna di casi simili in Platone cfr. RIJKSBARON 2007, 22.

396a3 περὶ τούτου : come spesso nell'*Erissia* (cfr. *Intr.* p. 198), οὗτος è usato con la funzione prolettica per cui comunemente si attenderebbe τόδε, e si riferisce all'intera interrogativa indiretta introdotta da ὁπότερος; qui il nesso con il dimostrativo è del tutto pleonastico, dal momento che sarebbe già stato sufficiente περὶ ἵππασίας.

396a4 ἀληθέστερα : per il comparativo ἀληθέστερος riferito ad una tra due tesi opposte cfr. *R.* 1347e5-6 (se sia meglio la vita dell'ἄδικος o quella del δίκαιος).

περὶ ἵππασίας : il termine non compare in Platone, ma è non sorprendentemente diffuso, diciotto ricorrenze, in Senofonte; la prima attestazione a nostra conoscenza si trova però negli *Acarnesi* di Aristofane (v. 1165); il nome abituale della τέχνη in Platone è ἵππική, che ricorre nell'*Erissia* più avanti (403c3).

396a5 ὅπως ἂν τις ἄριστα ἵππεύοι : ancora una subordinata, che estende περὶ ἵππασίας, ma potrebbe da sola valere come referente di περὶ τούτου. Cfr. *Prt.* 319a1: περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ. Nell'*Erissia* la formula compare più volte, legata alla definizione della σοφία, e non è da escludere qui una ripresa deliberata: cfr. 393e3 (ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο), 394e10 (ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι).

ἵππικός : è questo il nome abituale del τεχνίτης in Platone (cfr. *e.g.* *Euthph.* 13a5, *Ap.* 20b2, *Prt.* 350a4), equivalente a ἵππεύς (*Ion* 540d6-e6).

396a5-6 αὐτὸς ... αὐτὸς : l'anafora mette in particolare evidenza il principio generale della necessità del tecnico di intervenire in prima persona nella disputa; si noti che nell'esempio l'unico τεχνικός tra i tre contendenti sarebbe Socrate, altrimenti troveremmo καὶ αὐτὸς ἐτύγχανον; il quadro è chiaramente quello di una discussione tra profani cui assiste un esperto.

396a6 ἂν ὑμᾱς ἐπειρώμην παύειν τῆς διαφορᾶς : significativo l'uso di πειράω, che spesso in Platone è tecnicamente connotato come verbo della ricerca di Socrate; qui il verbo porta sull'insicurezza del tentativo, e rimane sullo sfondo la possibilità che anche un λόγος fondato

su una forma di σοφία possa risultare non persuasivo, una chiave di interpretazione preziosa per l'andamento del dialogo nel suo complesso.

396a7-8 : sulla vergogna causata da una presenza inutile cfr. X. *HG* VII 5, 16 (ἀλλ' αἰσχυνόμενοι, εἰ παρόντες μηδὲν ὠφελήσειαν τοὺς συμμαχοῦς); nell'*Erissia* l'αἰσχὺνη del tecnico che si sottragga al giudizio sui λόγοι che la tecnica riguardano è legata al compito della restituzione dell'ὁμόνοια e dell'ὁμολογία: anche se la possibilità di impedire la lite non è una certezza, il tentativo costituisce un impegno morale di fronte al quale non ci si può sottrarre, pena la vergogna. Ancora il motivo dell'αἰσχὺνη come freno per la degenerazione verso la lite ritorna per la reazione di Erissia alla confutazione subita: è l'αἰσχὺνη che lo ferma e impedisce che la discussione sfoci in uno scontro violento (397c1-2); qui il pudore è invece, piuttosto, quello del maestro di fronte al comportamento degli allievi, cfr. Isoc. XII 203.

396a7 καθ' ὅσον οἶός τ' ἦν : in *A* lo ι ascritto di ἦ è mutato con un breve tratto in ν da un correttore che sembrerebbe il copista stesso (al contrario di 396d4, dove è chiaro che si tratta di *A*⁵), tuttavia la correzione non è recepita da *O*. Lo scolio di *A*^c (copiato da *O*³ come tutti gli altri *marginalia* antichi del parigino), ἀντὶ τοῦ οἶός τ' εἰμί, potrebbe in linea di massima glossare indifferentemente ἦ e ἦν. Sembra qui da accogliere a testo la lezione *post correctionem*, come fanno già gli editori recenti: se è vero che la frase retta da καθ' ὅσον è un inciso a sé stante e non incluso nel periodo ipotetico dell'irrealtà (ἡσυχνόμην ... εἰ μὴ ἐκώλυον), non si tratta qui della capacità di Socrate, in generale, di fermare un qualsiasi litigio sulla questione, ma del suo (mancato) intervento in un caso ipotetico in cui egli, pur παρών, non ha fermato i contendenti per quanto fosse in grado di farlo. Per questo significato è decisamente migliore l'imperfetto del congiuntivo presente, che invece si adatta ad un uso generale o riferito ad una situazione contemporanea (cfr. 396d3: ὅσον ἂν ἐπ' ἐμοὶ ἦ, 397e2: καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι, 399e1: καθ' ὅσον οἶός τ' ἂν ᾶ).

396a8 περὶ ἑτέρου οὐτινοσοῦν : nella colonna di *A*, ἑτέρου τινὸς οὖν, la difficoltà di οὖν è notata sui *folia* del parigino, che conosce ὡς in margine come variante o tentativo di correzione. L'intervento di *A*⁵, che muta in τινοσοῦν in rasura di accento e spirito, fa sparire anche il richiamo nel rigo, che però rimane in *O*, dove l'ὡς è riportato in margine da *O*³: ὡς sarebbe qui da legare a διαφερόμενοι. Non conoscendo o trascurando la situazione su *O*, il Burnet e il Greene sbagliano ad intendere l'ὡς marginale di *A* come riferito a μεγάλα (396b4, ben cinque righe sotto) per correggere l'avverbio in μεγάλως, testo che si trova in *Z*, cfr. n. *ad loc.* Tuttavia la corruttela di ὡς in οὖν, per quanto non impossibile, sembra meno facile dell'aplografia supposta dalla congettura trovata dall'Aldina in *U*: è probabile che l'intervento di *A*^c abbia come fonte la *divinatio* dello scriba. Della strada giusta aveva un'intuizione il copista di *Par* che, indipendentemente, offriva la stessa modifica apportata poi su *A* da Costantino: un τινοσοῦν di certo valore diagnostico.

διαφερόμενοι : il participio della seconda protasi non è qui retto da ἐτυγχάνετε, ma è congiunto al soggetto, verbo reggente è ἐμέλλετε (b1).

396b1-2 : la frase sembra cercare un effetto sonoro nell'allitterazione di μ e λ: μηδὲν τι μάλλον ἐμέλλετε... μὴ ὁμολογοῖτε... μάλλον... ἀπαλλαγῆναι.

396b1 τουτί : ancora il deittico accostato a un elemento astratto (il λόγος): cfr. n. a 395a7. Piuttosto oscura la nota marginale di *A*^c, του, che Burnet erroneamente segnala in margine a 396a7. Forse il copista di *A*, rileggendo, divide male του e τὶ (accentato), anche a causa della divisione di rigo, e pensa di aver dimenticato un του (τούτου)? Su *O*^c è traccia una rasura prima

di τουτί: dalle tracce sembra il copista originariamente avesse inserito il του trovato a margine, scrivendo του<του>τί, e in seguito egli stesso, o una mano più tarda abbia rimosso il primo του. **396b1-3 μάλλον ἔχθρῶ ἀντὶ φίλων ... διαφερομένῳ** : in ambo i casi il duale è mutato da *O* in dativo singolare tramite l'aggiunta di *ι* ascritto; per διαφερομένῳ un precedente è nel modello, dove *A*^c aggiunge *ι* *supra lineam* ma subito dopo, accorgendosi dell'errore, lo segna con un punto non visto o non compreso da *O*. Si noti la libertà della formula ἔχθρῶ ἀντὶ φίλων, con l'alternanza tra duale e plurale, caratteristica diffusa nel dialogo, esasperata dalla prossimità dei due aggettivi, cfr. *Intr.* pp. 196-7. Per la frase cfr. Ph. *Prob.* 79 (ἀντ' οἰκειότητος ἀλλοτριότητα καὶ ἀντὶ φιλίας ἔχθραν ἐργασαμένη), Plut. *Sept. sap. conv.* 149 C 1 (ἔχθραν ἀντὶ φιλίας... διαπεπραγμένος), App. *BC* III 5, 36 (ἔχθρὸς ἀντὶ φίλου γένοιτο), Hdn. III 6, 5 (ἔχθρὸς μὲν ἀντὶ φίλου πολέμιος δὲ ἀντὶ οἰκείου γενέσθαι).

396b2 ἀπαλλαγῆναι : il verbo ricorre spesso nell'*Erissia*, sia in diatesi attiva, con il significato di «allontanare» (cfr. 401b3: τὸ τὰς νόσους ἀπαλλάττειν, 401d1), sia in diatesi media e passiva, con il senso di «allontanarsi» (399a2-3: ὁ γυμνασίαρχος ἀπαλλάττεσθαι αὐτὸν... ἐκέλευεν; 402d-3: τίνας ἂν ἡμῖν ἀπαλλαγέντος).

τετυχήκατε : l'uso del perfetto sottolinea ancora una volta che la διαφορά è ormai in corso.

396b3 τοιούτου πράγματος : τοιούτου è prolettico rispetto alla relativa successiva (ὅ ἀνάγκη...).

προσχρῆσθαι : il termine si colloca nella sfera semantica della χρῆσις, che avrà grande importanza nella seconda parte del dialogo, con la ricerca sul concetto di χρήσιμον; il verbo è qui usato in senso equivalente a χρῆσθαι, come già altrove in Platone (e.g. *Sph.* 244c1-2, *Plt.* 261a11-b2) e non sembra che il preverbio πρὸς abbia un valore semantico definito, come invece accade altrove nel *corpus* (e.g. [*Thg.*] 125b5, ma cfr. JOYAL 2000, 236).

396b4 παρ' ὄλον τὸν βίον : l'importanza del πλουτεῖν è dovuta al fatto che alla sua valutazione si associa una diversa condotta per la vita intera; per una considerazione simile sull'importanza del tema discusso in relazione alla scelta del βίος si veda *R.* I 344e1-2: ἢ συμκρὸν οἷε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ἄλλ' οὐ βίου διαγωγῆν; con la variante ὄλου per ἄλλ' οὐ (cfr. SLINGS 2005, 10).

μεγάλα : nessuna difficoltà nell'accettare il neutro plurale con senso avverbiale tramandato da *A* e accolto dai primi editori. Errata l'idea del Burnet e del Greene che l'inserzione in margine di ὡς (con spirito!) da parte di *A*^c in corrispondenza di cinque righe sopra fosse finalizzato a modificare questa parola; la presenza di μεγάλως in *Z*, apografo di apografi di *O*, non ha alcun valore.

396b5 ἐπιμελητέον : la sfera lessicale della μελέτη e dell'ἐπιμέλεια è importantissima per il Socrate di Platone, nella proposta di un nuovo modello etico per la πόλις: il verbo ἐπιμελεῖσθαι ricorre più volte nell'*Apologia*, in passi che certo l'autore dell'*Erissia* ha qui ben presente, in cui Socrate esorta gli Ateniesi all'ἐπιμέλεια della ψυχή e non dei χρήματα (29d7-e3, 30a7b2; per la considerazione dei χρήματα all'interno della missione che Socrate cerca per sé nell'*Apologia* si veda anche *Intr.* pp. 54-5), parole significativamente riprese alla fine del discorso e legate, come qui nell'*Erissia*, all'orizzonte della παιδεία, per i figli di Socrate (41e1-7); ma si pensi anche al gioco etimologico fortemente ironico che sulla μελέτη Platone incentra per il nome di Meleto nelle prime pagine dell'*Eutifrone* (2b8-3a5; cfr. FARNESS 1991, 59-60) e nell'*Apologia* (24b4-26b6; cfr. WEST [T.] 1979, 140-3). Ma l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ è centrale anche nell'*Alcibiade I*, dove ancora una volta è legata alla corretta distinzione dei beni e alla scarsa considerazione dei χρήματα (132c1-6); cfr. RENAUD, TARRANT 2015, 56-60, e sull'ἐπιμέλεια

socratica e l' *Alkibiades-Literatur*, in particolare in riferimento a Eschine, cfr. PENTASSUGLIO 2014. Qui, la questione sulla necessità dell'ἐπιμέλεια per il πλουτεῖν è già risolta alla luce della dottrina platonico/socratica esposta, sulla quale si fonda già lo scambio tra Socrate e Erasistrato, che non è richiamato in causa in questa sezione del dialogo; sull'uso del termine si staglia quindi l'ombra dell'ironia socratica.

ὡς ὠφελίμου ὄντος : ancora una volta si torna sull'ὠφέλιμος, motivo prediletto da Erissia (cfr. n. a 394a6).

396b6 οὐ τῶν φαύλων ἀλλὰ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι τοῖς Ἕλλησιν : cfr. n. a 393a8.

396b7-c2 : l'esortazione (παραινουῖσιν, cfr. n. a 395e1) dei πατέρες verso il πλουτεῖν è ancora una ripresa del τόπος socratico contro l'educazione che mette al centro il possesso dei χρήματα; oltre alle formulazioni già trovate nell' *Apologia*, si può ricordare la ripresa che del motivo fa l'autore del *Clitofonte* (407b2-8), ma soprattutto la preoccupazione che Critone formula alla fine dell' *Eutidemo*: il λόγος di Socrate lo spinge a mettere in discussione il modello di παιδεία che ha immaginato per i figli, che improvvisamente sembra il segno di una μανία, finalizzata al divenire περὶ τῶν χρημάτων ὅπως ὡς πλουσιώτατοι (*Euthd.* 306d6-e3); il tema è topico nella letteratura socratica, insieme a quello dell'eredità lasciata ai figli: cfr. e.g. *Socr. Ep.* VI = *SSR* I F 6; Aristippo, *SSR* VI 148 ap. Demetr. *De eloc.* 296, e le considerazioni di Cefalo e Socrate nel primo libro della *Repubblica* (330b1-c8), o la γνώμη dell'Ateniense nel quinto libro delle *Leggi* (729a2-4): μὴ δὴ τις φιλοχρημονεῖτω παίδων γ' ἔνεκα, ἵνα ὅτι πλουσιωτάτους καταλίπη.

396b7 γ' οὖν : non necessaria la modifica in γάρ proposta dal Cornarius: qui la predominanza di οὖν assicura la connessione con il periodo precedente, mentre γε è da interpretare in senso limitativo.

τουτί : cfr. n. a 395a7 e 396b1: qui rafforza γε, letteralmente «proprio questa cosa qui».

ύέσιν : la forma su A, come abitualmente nei manoscritti, è ύιέσιν, ma la documentazione epigrafica mostra per ύιός / ύός la diffusione pressoché esclusiva delle forme senza ι intervocalico dal quinto secolo a.C. fino all'avvento della nostra era (cfr. THREATTE 1980, 340-2).

396c1-2 εἰς τὴν ἡλικίαν ... τοῦ ἤδη φρονεῖν : per τοῦ φρονεῖν ἡλικία cfr. D.H. IV 6, 2. Il costrutto di ἡλικία con genitivo per indicare «l'età adatta a» è attestato nella lingua greca di età ellenistica e imperiale, mentre non sembra diffuso in attico classico: cfr. Plut. *Cic.* 2, 2 (ἐν ἡλικία τοῦ μανθάνειν γενόμενος), *Amat.* 754d9 (παρ' ἡλικίαν τοῦ γάμου).

396c1 ἐπειδὴν ... τάχιστα : il costrutto, mai impiegato da Platone, è tuttavia piuttosto comune in attico classico, con il significato di «non appena»: cfr. e.g. D. XXXIV 8, 5 (ἐπειδὴν τάχιστα ἐξαιρεθῆ τὰ χρήματα), X. *An.* III 1, 9 (ἐπειδὴν τάχιστα ἡ στρατεία λήξη), *Cyr.* I 3, 14 (ἐπειδὴν τάχιστα ἵππεύειν μάθης), *Lac.* 2, 1 (ἐπειδὴν τάχιστα αὐτοῖς οἱ παῖδες τὰ λεγόμενα ξυνιῶσιν). Simile costruzione anche in *Lg.* V 727a6-7 (αὐτίκα παῖς εὐθὺς γενόμενος ἄνθρωπος πᾶς ἡγεῖται πάντα ἱκανὸς εἶναι γινώσκειν).

396c2 ὡς δοκοῦσιν : l'inciso in questa posizione crea una certa durezza sintattica, oltre a non essere perspicuo per quanto riguarda il significato. ὡς δοκοῦσι dovrebbe indicare una presa di distanza da parte del parlante: Socrate sta invece descrivendo quella che appare ai suoi occhi come una realtà, ovvero l'indirizzo rivolto al πλουτεῖν che l'educazione dei genitori imprime agli interessi e alle attività dei figli non appena cresciuti. L'inserzione di un parentetico «a quanto pare» sembrerebbe del tutto desemantizzata, poco più di un *tic* idiomatico. Le ricorrenze nella prosa greca di ὡς δοκοῦσι non sono inoltre molte: sul testo di [X.] *Ath.* 1, 14 sono stati avanzati numerosi dubbi ed è probabile sia da accettare la congettura οὗς δοκοῦσι di CANFORA

1980, 105 (cfr. LAPINI 1997, 112-115; si veda per un bilancio ora anche LENFANT 2017, 85) e nulla si può trarre dalla presenza dell'inciso nel trattato pseudo-aristotelico *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (979a15), la cui provenienza rimane piuttosto misteriosa (per una rassegna si rimanda a MANSFELD 1988, che sviluppa l'ipotesi di uno scritto nato in ambiente pirroniano) e negli *excerpta* salvati da Fozio del *De Mare Erythraeo* di Agatarchide (Phot. *Bibl.* 250, 21, 446a8-12).

ὀπόθεν πλούσιοι ἔσσονται : torna qui la preoccupazione dell'ὀπόθεν cui accennava Erissia per il dialogo sul πλουτεῖν (395d6): tuttavia la ricerca (σκοπεῖν) che i padri raccomandano ai figli non investe il dominio etico e non si pone la domanda sul καλόν e sull'αἰσχρόν che Erissia proponeva.

396c3 ὥς : i traduttori concordano a dare a questo ὥς valore causale, ma è forse meglio intenderlo come un dichiarativo equivalente di ὅτι retto, tanto quanto σκοπεῖν, da παραινοῦσιν, a introdurre il contenuto preciso dell'esortazione che i padri rivolgono.

ἂν μὲν τι ἔχης, ἄξιός του εἶ, ἐὰν δὲ μή, οὐδενός : la frase, incastonata nella sintassi dell'argomento, riproduce il discorso dei padri ai figli, e sembra corretta la scelta di Robin di porla tra virgolette; il motivo ha sicuramente un'origine tradizionale ed è presente nella memoria letteraria dei Greci fin dai ῥήματα dei Sette Sapianti: χρήματ' ἄνηρ era un detto attribuito da Alceo a Aristodemo di Sparta (fr. 360 V.), che fra i Sette annoverava Dicearco (fr. 38 Myrhady = D.L. I 41; cfr. WHITE 2001, 203-10), detto attribuito da Pindaro a un non meglio precisato "argivo" (τὸργεῖου, I II 10). Crisippo, nel περὶ παροιμιῶν ne ribadiva l'assegnazione a Aristodemo e precisava la natura di ἀπόφθεγμα (SVF III 202 = Σ Pi. I II, 17: Drachmann III pp. 215-6). La precisazione non ebbe fortuna tale da impedire una trasmissione nei paremiografi di età bizantina: il proverbio si trova in Zenobio (VI 43, CPG I 73), Gregorio di Cipro (III 98 = CPG I 377; V 15 = CPG II 129), Macario (VIII 85 = CPG II 226) e Apostolio (XVIII 32 = CPG II 725). Ma il motivo, che trova un'ascendenza sicura nella poesia arcaica e in Omero (cfr. VERDENIUS 1988, 125-6) ha diffusione polemica fiorente nella filosofia popolare di matrice cinica, come mostra l'occorrenza in Bione di Boristene (fr. 42a-b Kindstrand). Ma il passo più interessante per il confronto con l'*Erissia* si trova nel περὶ φιλοπλουτίας di Plutarco, dove appare associato, come nel nostro dialogo, proprio alla παιδεία ricevuta dai genitori: ταῦτα γὰρ ἔστιν ἃ παραινοῦσι καὶ διδάσκουσι "κέρδαινε καὶ φείδου, καὶ τοσοῦτου νόμιζε σεαυτὸν ἄξιον ὅσον ἂν ἔχης" (Plut. *Cup. div.* 526 C 9-11); nonostante la vicinanza appaia notevole, non è presente una vera ripresa lessicale, se si fa eccezione per l'impiego del verbo παραινοῦσι, di per sé non sufficiente: il passo poteva derivare a Plutarco proprio dalla letteratura diatribica (cfr. ZIEGLER 1965, 175-6), e non è necessario immaginare che qui il filosofo di Cheronea avesse intenzione di alludere all'*Erissia*. Per la fortuna latina del motivo, di cui celebre la ripresa in Orazio (*Sat.* I 1, 61-62), si rinvia a TOSI 1991, 797-8 e al catalogo compilato da KINDSTRAND 1976, 250-1; cfr. anche TEDESCHI 2004, 29-30. La risposta di Platone a questo λόγος è già nell'*Apologia* (41e3-7: ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὀνειδίετε αὐτοῖς ὡσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἴονται τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι).

396c3-e3 : la sezione conclusiva della battuta è costituita da una ricapitolazione dei due motivi introduttivi, riproposti in ordine inverso per la struttura ad anelli concentrici che abbiamo descritto poco sopra; dall'importanza dell'oggetto si ripassa quindi alla potenziale gravità della discussione e alla necessità di intervenire se in possesso di un sapere e in grado di comunicarlo

in maniera persuasiva. L'assenza di queste ultime caratteristiche, o almeno di una di esse, spingerà Socrate a proporsi come un semplice aiuto per il tentativo di raggiungere un'ὁμολογία. **396c3-4 εἶ οὖν σπουδάχετε** : nel parigino la desinenza di σπουδάχετε è scritta da *A^c* in rasura, forse a coprire un originario -αι, errore che riaffiora nella tradizione in *Z*; da qui è recuperato dal Burnet e stampato. Sulla scelta dell'editore può forse aver pesato il fatto che σπουδάχεται è lezione accolta nell'Aldina, dove arriva da una correzione *supra lineam* del Bessarione in *U*. La seconda persona plurale non solo non crea alcun problema, ma è ripresa in διαφέρεσθε (396c5, c6, d1): l'apodosi di questo lunghissimo periodo ipotetico è a 396d3 (ἐγὼ... οὐ περιόψομαι). Qui il verbo σπουδάχω non è caricato del peso semantico che trova, nel confronto e nell'unione con la παιδία, in celebri pagine della *Repubblica* e delle *Leggi* (per cui cfr. JOUËT-PASTRÉ 2006, 15-37), ma designa semplicemente la serietà della presa di posizione, che esacerba la διαφορά, impiego ai limiti del tratto idiomatico, vicino all'italiano «fare sul serio». Per casi simili in Platone cfr. *Euthph* 3d9-e3 e *Euthd.* 283b5-7 (πότερον παίζετε ταῦτα λέγοντες ἢ ὡς ἀληθῶς ἐπιθυμεῖτε καὶ σπουδάχετε).

396c4-5 οὕτως σφόδρα ... περὶ τούτου οὕτως μεγάλου πράγματος : la sottolineatura della rilevanza dell'oggetto e della serietà della discussione assume elementi di ridondanza sempre più marcati. Ambo gli οὕτως sono da legare a ὡς (396c8); οὕτω σφόδρα, che torna a 399b2, è comune in Platone, da solo o con la consecutiva retta da ὡς o ὥστε: si veda, in particolare per la σπουδή, *Prt.* 311d4-5: εἶ οὖν τις ἡμᾶς περὶ ταῦτα οὕτω σφόδρα σπουδάζοντας ἔροιτο (ma anche *e.g. Ap.* 30b1-2, *Cri.* 52c1-3, *Phd.* 96c4-6, *Smp.* 175e4-6, *Phdr.* 254c1-2, *Alc.* 112a6-8, c8-d2); οὕτως σφόδρα, con la sfumatura di vivacità offerta dallo -ί deittico, non ricorre altrove nel *corpus*, ma si trova nei versi di Aristofane: è l'espressione che caratterizza nelle parole del μαθητής il bussare violento, ἀμεριμερίμως di Strepsiade al φροντιστήριον di Socrate nelle *Nuvole* (135-136), nelle parole dello schiavo Carione il bussare di Ermes nel *Pluto* (1101-1102): οὕτως σφόδρα ἐπιτριβόμενος è la spalla di Xantia impegnato nel trasporto dei bagagli di Dioniso verso l'Ade nelle *Rane* (87-88).

396c4 τᾶλλα συμφερομένω : συμφέρεσθαι è usato come contrario di διαφέρεσθαι (396c5), quale verbo dell'ὁμολογία: tale impiego è presente in Platone nel *Teeteto* (152e2-3: καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων), nel *Carmide* (164d5: καὶ συμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα), nel *Protagora* (316e5-317a1: ἐγὼ δὲ τούτοις ἅπασιν κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι), nelle *Leggi* (I 629c3-5: ἤδη οὖν τυγχάνομεν ἐγὼ τε καὶ ὄδε καὶ Κλεινίας ὁ Κνώσιος οὕτως συμφερόμενοί σοι περὶ τούτου σφόδρα), anche se si registra preferenza per ὁμολογεῖν, che resta il verbo tecnico per eccellenza nel campo del διαλέγεσθαι. Che συμφέρεσθαι sia comunque per Platone sovrapponibile a ὁμολογεῖν sembra evidente nell'uso del verbo nella citazione che troviamo nel *Sofista* (242e1-3) e nel discorso di Erissimaco nel *Simposio* (187a4-6) del passo di Eraclito sulla παλίντονος ἁρμονία (B 51 DK = 27 M.), sempre che il testo originario contenesse davvero l'ὁμολογεῖν riportato dai codici di Ippolito di Roma (così sostengono ad esempio KAHN 1979, 195; FRONTEROTTA 2013, 54-5; *contra* DIANO, SERRA 1980, 127-8; MARCOVICH 2001², 27-8).

396c6 ἔτι δ' αὖ πρὸς τούτοις : si noti la forte accumulazione di forme avverbiali che esprimono aggiunta; che la scelta sia stilisticamente marcata è evidenziato dal fatto che per l'espressione con l'unione dei tre costituenti si dà un solo parallelo, nel *Politico* di Platone (286e4), in una sezione in cui lo ξένος di Elea illustra le regole del metodo per la ricerca, in particolare per quanto riguarda l'estensione dei λόγοι: agli argomenti già utilizzati (πρὸς τούτοις) per mostrare la necessità di una lunghezza che vada incontro al πρέπον, ancora, in più (ἔτι δ' αὖ) si aggiunge

la possibilità di rispondere a chi biasimi la μήκη del discorso, portando come unico criterio di giudizio del λόγος il rapporto con la verità (286e4-287b2); per il passo, lucide le considerazioni di CASERTANO 1995, 152-4. L'argomento arriva, con la nuova professione di fede nel λόγος, a concludere la lunga sezione sulla metretica, portando la ricerca ad un nuovo inizio: l'accumulo delle forme avverbiali porta con sé l'idea di un argomento definitivo. Il caso è isolato non solo in Platone, ma in generale nella prosa greca, dove i costituenti ricorrono in coppie. In Platone anche ciò sembra caratteristica dello stile della maturità piena: per ἔτι δ' αὖ cfr. *Tim.* 69d2, *Lg.* VII 808e3; per ἔτι e αὖ cfr. *Tht.* 192b2; per ἔτι e πρὸς τούτοις cfr. *Phlb.* 55b7, per αὖ e πρὸς τούτοις cfr. *Plt.* 266b10 (con ἕτερόν τι).

396c6-7 οὐκ ὀπότερον μέλαν ἢ λευκὸν, οὐδὲ ὀπότερον κοῦφον ἢ βαρὺ : il discorso non verte su qualità accidentali dell'oggetto, o su qualità relative alla percezione dei sensi (per una distinzione paradigmatica tra qualità legate all'αἴσθησις e la conoscenza dei beni e dei mali, in cui entra in gioco l'anima, si possono citare le parole di Simonide in X. *Hiero* 1, 5). Si trovano numerosi cataloghi di qualità relative alle αἰσθήσεις in Platone, impiegati per vari scopi nel dialogo (cfr. e.g. *Phd.* 90a6-7, *Prt.* 331d4-5, *R.* VII 523d2); in particolare l'opposizione nero/bianco e leggero/pesante ricorre in *Tht.* 184d7-e6 (λευκῶν τε καὶ μελάνων... θερμὰ καὶ σκληρὰ καὶ κοῦφα καὶ γλυκέα), dove il βαρὺς resta implicito, e in *Lg.* X 897a7-b1 (καὶ τούτοις ἐπομένας θερμότητος ψύξεις, βαρύτητας κουφότητος, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν καὶ γλυκὺ). Tuttavia, il paragone tra le qualità sensibili e la conoscenza di ἀγαθόν e κακόν non ricorre mai nel *corpus*. Esso può ricordare la distinzione degli ἐναντία operata da Aristotele nelle *Categorie*, in particolare per quanto riguarda l'appartenenza al γένος: la differenza tra le coppie di contrari μέλαν / λευκόν e κακόν / ἀγαθόν consiste nel fatto che la prima fa parte di uno stesso γένος (il χρώμα), la seconda è in verità costituita da due γένη contrapposti (*Cat.* 14a19-25). Ancora in Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, la bianchezza è offerta come esempio di qualità che non genera divergenza nel giudizio degli uomini (*EN* VI 1141a24). Ma per movenze argomentative simili a quella impiegata dall'autore dell'*Erissia*, con l'accostamento diretto tra conoscenza sensibile e conoscenza etica, i paralleli sono altri: nel quinto libro delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, l'*exemplum* di Democrito che sopporta di buon grado la propria cecità è correlato alla capacità di vivere bene anche senza distinguere i colori, purché vi sia la capacità di discernere bene e male (Cic. *Tusc.* V 114 = Democr. 68 A 22 DK); non vi è certezza sulla fonte dell'aneddoto e sull'origine del paragone che Cicerone ci riporta (per la tradizione sulla cecità di Democrito si veda SALEM 1996, 155-6). Lo stesso paragone è impiegato da Plutarco (*Comm. not.* 1070 B 12-C 10): Diadumeno sostiene che la distinzione tra bianco e nero, fondata sull'αἴσθησις e su stimoli che provengono dall'esterno, è meno immediata di quella tra bene e male, che invece parte da un movimento interiore. L'argomento è usato in chiave anti-stoica, per mostrare che il pensiero stoico si inganna anche su un oggetto evidente, ma la critica ha rintracciato in tutta la sezione un impiego di argomenti stoici ripresi e ritorti in funzione polemica (cfr. BABUT, CASEVITZ 2002, 217-9); ciò è suggerito anche dalle riemergenze dell'immagine nello stoicismo imperiale, in particolare in Epitteto: bianco e nero insieme a leggero e pesante sono gli esempi che il filosofo porta per il riconoscimento degli ἀδιάφορα (Arr. *Epict.* IV 1, 135-136). Ma soprattutto, tanto in Epitteto (Arr. *Epict.* I 18, 6-7) che in Marco Aurelio (II 13, 3) compare l'immagine di una rovinosa cecità che impedisce all'uomo di distinguere non tra bianco e nero, ma tra bene e male. Si trovano dunque le tracce di un τόπος argomentativo della letteratura diatribica e forse tradizionale per la scuola stoica, ma non ci si può spingere a dare all'argomento in sé un indirizzo dottrinale

preciso. Non è improbabile, inoltre, che la sottolineatura sia qui un richiamo ai pericoli insiti nella tesi relativista attribuita a Prodicò, e che trova sul suo sfondo l'interpretazione platonica della frase di Protagora sul μέτρον: cfr. *Intr.* pp. 70-1.

396c8-d1 ὡς ἂν μάλιστα καὶ εἰς ἔχθραν καταστήναι, εἰ τῶν κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν περί διαφέρεσθε : la discordia sui beni e sui mali si colloca su un piano diverso da quella relativa alle qualità accidentali o sensibili per il fatto che essa, oltre a costituire un canone etico integrale per il βίος, coinvolge la percezione di azioni rette e azioni errate, va insomma a costituire un problema per la stessa σοφία come definita nel dialogo, la conoscenza degli ἀγαθά e dei κακά. Un'accusa di ignoranza su questo punto non può che creare una totale opposizione: si tratterebbe della scoperta di un'incompatibilità per le basi stesse dell'agire pratico quotidiano. Che l'ἀμάρτημα relativo a beni e mali sia μέγιστον e portatore di un pericolo οὐ σμικρὸς è considerazione che si trova alla base della dottrina stoica della ἀσθενῆ συγκατάθεσις, almeno secondo la testimonianza di Galeno (v 58 K. = *SVF* III 172); ma per considerazioni simili relative al τέλος si possono già trovare paralleli in Cicerone (*Ac. Pr.* II 42, 131-132; *Fin.* v 14).

396d1 τῶν κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν περί : per l'anastrofe e baritonesi di περί cfr. n. a 393a8-9.

396d2 τὰ μάλιστα φίλω τε ὄντε καὶ συγγενεῖ : si noti il parallelismo ricercato con 396c8: μάλιστα καὶ εἰς ἔχθραν. L'esortazione ricorda l'intervento di Prodicò per trattenere Socrate nel *Protagora* (337c7-d1): ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι; cfr. anche X. *Mem.* II 3, 1, con la διαφορά tra Cherefonte e Cherestrato ἀδελφῶ μὲν ὄντε ἀλλήλοισιν, che Socrate interviene a pacificare.

τὰ μάλιστα : con valore avverbiale trova solo due occorrenze in Platone, in due dialoghi tardi come il *Crizia* (108d2) e le *Leggi* (VII 811d5).

καὶ συγγενεῖ : questa non meglio precisata parentela con Crizia è l'unica informazione che l'autore ci offre su Erissia, cfr. *Intr.* pp. 170-1; tuttavia, la coppia φίλοι καὶ συγγενεῖς ha un sapore retorico stereotipato (cfr. Thuc. I 71, 4: ἴνα μὴ ἄνδρας τε φίλους καὶ συγγενεῖς τοῖς ἐχθίστοις προήσθε). Per la forma del duale, a partire dal Burnet gli editori restituiscono il contratto συγγενεῖ, secondo l'uso attico (cfr. e.g. RIX 1992², 159-60); sul *folium* di A si trova un iniziale συγγενεῖς corretto, prima ancora dell'intervento di accentazione, con l'inserzione di ἔε *supra lineam*. συγγενεῖς, ancora senza accento, è copiato da O, che sembra trascurare l'intervento di A^c, intervento che è copiato sopra il rigo da O³. In *Par*, invece, a conferma della maggiore attenzione del copista, nel rigo è συγγενέε. Su A, infine, la mano di Costantino ripete συγγενέε in margine, per maggiore chiarezza sulla lezione che ritiene corretta. Questi i dati della tradizione, ma il problema grammaticale rimane complesso e non coinvolge il solo dialogo. Se il quadro può far pensare ad un iniziale συγγενεῖ prima mutato in συγγενεῖς e poi restituito al duale con desinenza non contratta ἔε, è anche vero che il testo originario di A si può spiegare semplicemente come un accostamento deliberato da duale a plurale, forma di *variatio* che nel dialogo si riscontra (cfr. 396b2: ἐχθρῶ ἀντὶ φίλων), anche se qui la presenza del participio ὄντε creerebbe una difficoltà in più a livello di concordanza. In più, la correzione con la forma –ἔε presuppone che il copista di A, prima di applicare il circonflesso su –εῖς, si accorgesse dell'errore: a questo punto possiamo immaginare due situazioni: a) che consultasse il suo antigrafo, ci trovasse –εῖς e, convinto di essere di fronte ad un errore, inserisse una desinenza di duale secondo le proprie nozioni grammaticali, oppure b) che trovasse –ἔε e lo restituisse. La forma duale non contratta –εε ricorre anche nei manoscritti di Aristofane: ad esempio al verso 368 degli *Uccelli*, gli editori, fin da HALL, GELDART 1906², correggono συγγενέε portato dall'intera tradizione in συγγενεῖ; al verso 282 delle *Tesmoforiazuse* è Kaibel

il primo a correggere in περικαλλεῖ la forma περικαλλῆ trovata sul manoscritto di Ravenna (*R*), dove lo scoliaste ha annotato περικαλλέε. La forma πόλλεε è riportata nei manoscritti di Tucidide per due passi (v 23, 1; v 23, 2) in cui ancora gli editori – da ultimo ALBERTI 1992, 243-4 – preferiscono stampare πόλλει; per quel che si può con gli attuali strumenti comprendere della situazione tradizionale del testo di Isocrate, ci troviamo di fronte a scenari non diversi: a Isoc. IV (*Panegirico*) 17, l'Urbinate e l'Ambrosiano presentano a testo τὸ πόλλεις corretto in τὸ πόλλεε; a VIII (*De pace*) 116, la confusione tra i testimoni è grande, ma a testo nell'Urbinate sembra trovarsi τὸ πόλλεε, che è peraltro correzione della seconda mano su *PLitLond* 131 (r. 1492), a fronte di un τῆ πόλλει: cfr. MANDILARAS 1975, 138 (sul correttore del papiro e sulla sua operazione di ritocco grammaticale minuto si veda l'analisi di MESSERI 2003, 46-52); infine, per τὸ πόλλεε a XII 156 e 157 l'apparato dell'edizione Mandilaras non segnala varianti tradizionali. In tutti questi casi gli editori conservano la desinenza in –εε, ma la tendenza è ascrivibile al fatto che una vera edizione critica moderna per il *corpus* isocrateo manca. Dagli esempi sopra citati si è visto che la forma in –εε è interpretata come restituzione bizantina, utile per distinguere la forma dal dativo singolare; la scarsa attestazione del duale nelle epigrafi non dà le basi per un raffronto, ma la preminenza, in testi non metrici, della contrazione (cfr. la casistica di THREATTE 1996, 295-302) è già una forte prova a favore dell'intervento del Burnet. Siccome l'unica forma duale che si trova nella tradizione per il passo è –έε e la coerenza con il criterio in generale adottato inviterebbe a stampare il duale non contratto, ma il riscontro dell'uso tendenziale e l'incertezza nel *folium* del parigino spinge piuttosto, in concorrenza con considerazioni generali sulla lingua del dialogo, che non si distacca dall'uso dell'attico classico e dalla lingua di Platone, a considerare plausibile la normalizzazione del Burnet e scrivere συγγενεῖ.

396d3-4 ὅσον ἂν ἐπ' ἐμοὶ ἦ ... εἰ μὲν αὐτὸς οἶός τ' ἦν : la funzione delle due subordinate è diversa, il che motiva la differenza di modi e tempi verbali: nel primo caso il proposito di Socrate è nella realtà (οὐ περιόψομαι), pur condizionato dalla subordinata avverbiale con ὅσον, nel secondo caso il periodo ipotetico è del tutto nell'irrealtà, dal momento che Socrate – come ammetterà – *non è* in grado di risolvere la questione. La frase rientra peraltro in un repertorio di formule topiche per i proemi retorici, cfr. *e.g.* D. XX 1, 3 (ὥς ἂν οἶός τε ᾧ) e KREMMYDAS 2012, 179-80.

396d3 οὐ περιόψομαι : il verbo περιόψω in Platone non è mai usato per indicare la (mancata) sorveglianza del διαλέγεσθαι, ma il rifiuto del περιόψαν è un τόπος protrettico della retorica (cfr. *e.g.* Is. IV 125, 181, v 78, VIII 84, XVII 52; D. XIX 195; Lycurg. 5).

396d4 εἰ μὲν αὐτὸς οἶός τ' ἦν : ancora una volta (cfr. n. a 396a4) la lezione originaria di *A* è il congiuntivo ἦ, ancora una volta lo ι ascritto viene modificato in ν, ma qui la modifica è da attribuire alla mano di Costantino (*A*⁵), applicata già indipendentemente dal copista di *Par* (e da quello di *Z*, che ancora sul proprio antigrafo *K* leggeva l'ἦ ereditato da *O* tramite *J*); ancora una volta la forma da accogliere è l'imperfetto. La forma prediletta da Burnet (ἦ) si basa sul presunto primato di *L*, che tale lezione riporta, ma una volta accertata la natura secondaria della correzione non c'è motivo di preferirla a ἦν.

396d5 ὅπως ἔχει : cfr. 396e3; in ambo i casi appare sfortunata la correzione di *A*^c di ἔχει in ἔχη, recepita dalla linea di *O* ma non da *Par*.

396d5-e1 : tutto il lungo periodo ripropone il gioco sulla contrapposizione fra la presunta ignoranza, o inadeguatezza, dell'arbitro, condizione che invalida l'assunto principale su cui si fonda tutta la battuta, ovvero la necessità del tecnico di intervenire nelle dispute sull'ἔργον di

riferimento, e la presunzione dei due contendenti di poter sciogliere la contesa con la forza, trascinando verso la propria tesi l'oppositore (si noti ὁμολογεῖν ποιῆσαι, per cui cfr. n. a 395e10); Socrate propone qui inoltre un gioco fra οἴεσθαι e οἶός τ' εἶναι che si inquadra nel generale gusto etimologico dell'autore (si veda in particolare il gioco tra χρήματα, χρήσιμα e χρεῖαι nella seconda sezione: cfr. *Intr.* p. 58-9) e che porta una carica di leggera ironia alla pretesa di portare all'ὁμολογία tramite l'esposizione pura e semplice dei discorsi contrapposti. **396e2 συλλαμβάνειν** : il significato di συλλαμβάνειν è qui quello generico di «assistere», «venire in aiuto», «prestare aiuto», e non quello di «afferrare» con la mente o con l'animo (cfr. *Sph.* 218c5-7): il ruolo di Socrate è sminuito rispetto alla contesa, dal momento che egli propone soltanto di soccorrere l'ὁμολογία tra i due, non promette un impegno nella ricerca, come invece farà più avanti, quando si tratterà di passare alla sezione definitiva (399e1-2, dove il verbo è συνδιασκοπεῖσθαι). L'uso di συλλαμβάνειν come verbo del "soccorso" nel λόγος è piuttosto ricorrente in Platone, come nell'invocazione alle Muse al principio del primo lungo discorso di Socrate nel *Fedro* (237a9 dove ζύμ μοι λάβεσθε è forma di ascendenza poetica; cfr. YUNIS 2011, 112) e l'invocazione agli dèi nelle *Leggi* (X 905c6); il verbo è accostato alla sfera umana del διαλέγεσθαι nella *Repubblica* (IV 427e3-5, la richiesta di appoggio di Socrate a Glaucone) ed ancora nelle *Leggi* (VI 751d7-752a5). L'ultima parola dell'opera è peraltro il συλλήψομαι (969d3) di Megillo, invitato da Clinia come aiuto per non lasciar fuggire lo straniero prima di aver definito la παιδεία dei membri del consiglio notturno.

καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι : ancora un'espressione di limitazione, tramite la quale Socrate si schermisce e minimizza il proprio ruolo nella contesa; cfr. 396d3 ὅσον ἂν ἔπ' ἔμοι ἦ.

ἵνα διομολογηθῆ ὑμῖν : per la costruzione passiva di ὁμολογέω (e composti) con dativo d'agente cfr. e.g. *Cra.* 431e7.8: ἐάνπερ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα ὁμολογηθῆ ἡμῖν, *Euthd.* 292c2: τότε γοῦν οὕτως ὑμῖν ὁμολογήθη.

396e3 ὅπως ἔχει : cfr. n. a 396d5.

396e3-4 ἐπιχείρει ποιῆσαι ἡμᾶς ὁμολογεῖν : a questo punto, Socrate si include (ἡμᾶς) nei destinatari della persuasione di Crizia, non in quanto schierato dalla parte di Erissia, ma perché ormai lo sforzo di convincimento deve coinvolgere ambo i personaggi: un disvelamento della struttura drammatica che l'autore sceglie per il dialogo (cfr. *Intr.* pp. 122-4), che insieme sottolinea che è la posizione di Crizia che ha bisogno di essere difesa, non quella di Erissia, sulla quale pesa già la *communis opinio*, la δόξα dei πολλοί che Socrate ha illustrato nell'esempio della παιδεία. In più, è proprio Crizia che ha promesso (ὥσπερ ὑπεδέξω) di spingere ad un accordo, di ποιῆσαι ὁμολογεῖν, non soltanto Erissia, bensì qualsiasi uomo, Socrate incluso.

396e4-397b7 Crizia: il πλοῦτος non è ἀγαθόν. L'argomento di Crizia, ovvero che il πλουτεῖν non può essere un ἀγαθόν perché per alcune persone non lo è, viene articolato in due esempi che hanno il risultato di annientare la posizione di Erissia, rimettendo del tutto in discussione la natura della ricchezza e costringendo Socrate a intervenire tramite la narrazione dell'episodio di Prodicò; i due esempi sono quelli dell'ἄδικος (396e4-397a7) e dell'ἀκρατής (397a7-b7): a questi uomini conviene essere poveri piuttosto che ricchi, dal momento che la presenza di mezzi economici consentirebbe loro di compiere azioni ingiuste o di assecondare le proprie intemperanze, a danno della propria salute e della propria εὐδαιμονία: per queste categorie, quindi, è evidente che il πλουτεῖν sia causa di κακά, e, quindi, κακόν. Il parallelo che la critica trova per questa argomentazione (cfr. LAURENTI 1969, 23-4; BRISSON 2014, 447 n. 42) è ancora

il passo del primo protrettico dell'*Eutidemo* in cui Socrate accosta l'ἀμαρτάνειν al κακῶς πράττειν, passo cui l'autore allude già nell'argomento sulla ricchezza del σοφός (cfr. n. a 393e7-11), ma per il caso dell'ἄδικος bisogna almeno aggiungere una importante formulazione del *Menone*, in cui l'ἀρετή è identificata – in alcuni specifici casi – come ἀπορία: ad esempio per l'uomo ingiusto la mancanza di oro e argento provocherà la virtù (*Men.* 78d1-79a2); non a caso, l'argomento è ancora una volta accostato alla scala dei beni, con πλοῦτος e ὑγίεια menzionati da Socrate poco prima. La differenza è che il paradigma di riferimento per Crizia, come sarà esplicitato da Socrate tramite la narrazione dell'episodio di Prodicò, non è il σοφός ma il καλὸς καὶ ἀγαθός, così che i due argomenti – quello di Socrate e quello di Crizia/Prodicò – non sono sovrapponibili senza ammettere che il καλὸς καὶ ἀγαθός sia anche σοφός. Nell'*Eutidemo*, inoltre, Socrate include i beni materiali in un contesto più generale relativo all'uso scorretto e al κακῶς πράττειν, rilevando che per l'uomo che non abbia νοῦς non sarebbe di giovamento (ὄφελος) fare e possedere molte cose (281b4-c3): l'alternativa tra πένης e πλούσιος (281c3-4) è soltanto uno dei casi proposti a Clinia, seguito poi da ἀσθενής ἢ ἰσχυρός (281c4-5; non è chiaro come LAURENTI 1969, 24, possa affermare che anche questo caso è presente nell'*Erissia*), ἔντιμος ἢ ἄτιμος (281c5-6), ἀνδρείος καὶ σώφρων ἢ δειλός (281c6-7), ἀργός ἢ ἐργάτης (281c7-8), βραδύς ἢ ταχύς (281c8-d1), ἀμβλὺ ὄρων καὶ ἀκούων μᾶλλον ἢ ὄξυ (281d1): per la struttura del passo dell'*Eutidemo* cfr. NICKEL 2012, 73-8; la precisa corrispondenza con la “scala dei beni” tracciata da Socrate nella prima parte è rimarcata da CHANCE 1992, 70-2. Dell'argomento di Socrate nell'*Eutidemo*, inoltre, Crizia impiega solo il lato elencico, per mostrare che un preciso costituente della categoria di quelli che sono in genere definiti ἀγαθά non è ἀγαθόν: la soluzione al problema dell'uso non è proposta in modo positivo. Per gli esempi, ovvero l'uomo ἄδικος e l'uomo ἀκρατής, Crizia sceglie una coppia di casi paradigmatici in cui con le ristrettezze materiali si scontra una volontà di agire: c'è da chiedersi se la volontà giochi in ambo i casi lo stesso ruolo. Infatti, se da una parte l'ἄδικος è connotato come ὁ βουλούμενος (*scil.* ἀδικεῖν: 396e13) e le sue azioni sono ἃ βούλεται (393a3, a5), dell'ἀκρατής e del suo comportamento si offre una descrizione principalmente negativa: egli per la sua ἀκράτεια non è in grado (μὴ οἷός τ' εἶη: 397b3) di scegliere ciò che è meglio (βέλτιον: 397b1) per lui; tuttavia l'idea di volontà è ancora presente per indicare il motore del gesto dell'incontinente (εἰ σφόδρα βούλοιο: 397b7). Sullo sfondo possiamo forse individuare le tracce della ricerca sulla volontarietà di ἀκρασία e ἀδικία che troviamo nelle pagine di Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (in particolare III 1113b-1114a e V 1136a-b) e nell'*Etica Eudemia* (II 1223a25-b17); per la questione cfr. PRICE 2011, 298-301. Un'argomentazione molto simile a quella dell'*Erissia* si trova nel dialogo filosofico adespota conservato in frammenti nel *POxy* LII 3699 [MP³ 2592.61 = *LDAB* 4859] (in particolare si veda fr. *d* col. 1), dove sembrano menzionati gli effetti dei χρήματα sull'ἀκρασία, e si citano i κύβοι (per cui si veda la battuta di Socrate a *Erx.* 405e8-9) e le γυναῖκες (cfr. 396e8-11), e dove compare inoltre un elenco di beni appartenenti ai due gradi più bassi della scala accademica che l'*Erissia* conosce: χρήματα, δόξα, ῥώμη, κάλλος (fr. *a* col. III + fr. *d* col. 1). Il frammento, che trova un'origine probabile nella scuola peripatetica, è talora associato al *Protrettico* di Aristotele: per il problema cfr. ora VERHASSELT 2015, 11-5. Tornando all'*Erissia*, la natura topica dell'intera sezione è probabilmente alla base della sua presenza quale lungo *excerptum* nello Stobeo nel quarto libro dell'*Anthologion*, all'interno della seconda sezione περὶ πλούτου, intitolata nei manoscritti ὅσα πλοῦτος ποιεῖ διὰ τὴν τῶν πλείστων ἄνοιαν (IV 31b). Si noti che lo Stobeo non riporta l'identità dell'interlocutore principale, che il lettore dell'*Anthologion* immagina essere Socrate, anche in virtù dell'unione dell'*excerptum* a una

sezione successiva del dialogo (403a6-c6, *Flor.* iv 31b, 52). Il testo dell'*excerptum* non è di particolare aiuto per la *constitutio*, dal momento che le piccole divergenze dalla tradizione di *A* non migliorano il testo e sono piuttosto da interpretare come innovazioni: l'assenza di μέν (396e12) è un'evidente omissione, come mostra la correlazione con δέ (397a1); omesso dallo Stobeo anche ἄν nella risposta di Erissia (396e11); omesso, forse per accidente nella tradizione del *Florilegio*, ἀπέχεσθαι (397b2), mentre sono aggiunti ὄν *post* δυνατός (396e13: ridondante), καί prima di μοχθηρά (397a5) – che offre poco senso: che significherebbe dire che l'uomo ἄδικος vuole *anche* cose turpi? –, ἄν prima di ἐκποριεῖται (397b5: non indispensabile); διάμαρτανειν per ἐξαμαρτάνειν (397b6) è variante inferiore: cfr. n. *ad loc.*

396e5 ὅσπερ ἠρξάμην : riprende ὅσπερ ὑπεδέξω di Socrate un rigo sopra. L'ἀρχή del λόγος cui Crizia fa riferimento si trova a 395e6-396a2.

Ἐρυξίαν τοῦτον : la corruzione di un τουτονί immaginata dal Fischer non è di per sé improbabile davanti a parola iniziante per η, tuttavia nel dialogo troviamo un altro caso a 399e6-7 (Κριτίαν τοῦτον) in cui la sillaba successiva è il dittongo ου di οὐκ, e per cui inoltre sembra di poter parlare di ripresa puntuale da parte di Erissia dell'allocuzione (cfr. n. *ad loc.*). Occorrenze di οὔτος semplice più nome di persona non sono rare in Platone (*e.g. Smp.* 175a7: Σωκράτης οὔτος, *Alc.* I 123d5: Ἀλκιβιάδης οὔτος, *Ep.* VII 325b6: Σωκράτη τοῦτον) e l'assenza del deittico in questi casi può essere una scelta stilistica dell'autore, che ne fa uso piuttosto all'interno del procedimento argomentativo per riferirsi a parti del λόγος (cfr. n. a 395a7; per un altro caso di deittico 'mancato' cfr. 400d4).

ἠδέως ἐροίμην ἄν : la formula, che non compare altrove nel *corpus*, è ancora una volta un τόπος retorico codificato, come mostra la ricorrenza negli oratori di quarto secolo (cfr. *e.g.* D. XVIII 64, XX 2, Aesch. II 121, Isoc. VIII 37): l'attenuazione dell'ἄν potenziale è finalizzata a far risaltare la forza dell'argomento che si presenta sotto forma di domanda, e solitamente, anche se non qui, introduce un dilemma (cfr. YUNIS 2001, 147).

396e5-6 εἰ δοκοῦσιν αὐτῷ εἶναι ἄνθρωποι ἄδικοι καὶ δίκαιοι : la forma della domanda sull'esistenza di una categoria di uomini/oggetti trova paralleli nella voce di Socrate in Platone (*Cra.* 386a8-b1, *Prt.* 360e1-2, *HpMa.* 367a8-b1, *Lg.* XII 951b4-5) e Senofonte (cfr. *Mem.* II 2, 1: εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ παῖ, οἴσθ' ἄ τις ἀνθρώπους ἀχαρίστους καλουμένους;), ma si vedano anche gli spuri *Alcibiade secondo* (138d1: ἄφρονες δὲ καὶ φρόνιμοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι εἶναι τινές σοι;) e *De virtute* (378c7-d3). Nell'*Erissia*, oltre a essere usata da Crizia qui e, con una variazione, a 397a7-8, è ripresa da Socrate nella seconda parte del dialogo, in relazione alla possibilità di guadagnare tramite l'insegnamento (402d4-6). Le prime due categorie di uomini che Crizia presenta contrapposte sono giusti e ingiusti. Dal momento che la δικαιοσύνη è una virtù, si può dire che si tratta di due categorie di uomini virtuosi e viziosi secondo la stessa parte dell'ἀρετή: il tema è quindi perfettamente inserito nell'argomento generale proposto da Socrate sul rapporto di ἀρετή e πλοῦτος, e anche in questa individuazione Crizia mostra di avere alle sue spalle un apprendistato socratico (cfr. *Intr.* pp. 176-81).

νῆ Δία : cfr. n. a 395e8.

396e7 καὶ σφόδρα μέντοι : la formula di risposta, che non ha paralleli nel *corpus*, è alquanto brachilogica e non del tutto perspicua, dal momento che logicamente dovrebbe riferirsi ad ambo le categorie di giusti e ingiusti: il referente di σφόδρα rimane non meglio specificato. Se fosse presente un solo dei due insiemi nella domanda, in particolare gli ἄδικοι, la risposta sarebbe ben più chiara (come sarebbe se fosse la risposta alla seconda domanda di Crizia, cfr. 397a7-

8), ma non è il caso di intervenire sul testo. Si dovrà intendere l'affermazione come relativa alla effettiva esistenza delle categorie contrapposte e del divario che le separa.

τί δὲ τὸ ἀδικεῖν : per l'interpunzione della formula con τί δέ si rimanda a RIJKSBARON 2007, 244-52.

396e9 εἰ μοιχεύοι : un esempio di adulterio da parte di un ἄδικος che disponga dei mezzi necessari si trova nella storia di Gige raccontata da Glaucone al principio del secondo libro della *Repubblica*, dove non è l'ἀργύριον il mezzo, ma l'anello magico (360a7-b3). Gli adulteri sono κακοδαίμονες per Socrate nei *Memorabili* (II 1, 5), perché corrono rischi inutili per il richiamo del piacere sessuale: in questo rientrerebbero nella categoria degli ἀκρατεῖς, che segue nell'argomento di Crizia. Sulla μοιχεία come ἀδίκημα tipico dei ricchi, si veda anche Arist. *Rhet.* II 1391a14-19. Esagera SCHROHL 1901, 32-3, nel vedere anche qui una vicinanza all'etica stoica, in cui la condanna dell'adulterio sarebbe più dura che in altre correnti del pensiero antico.

τῶν πέλας : comune in attico, la forma sostantivata οἱ πέλας per indicare i vicini non si trova in Platone che negli scritti della maturità, peraltro con scarsa frequenza: due occorrenze nel *Filebo* (48b11, 49c3), due occorrenze nelle *Leggi* (II 671b5, X 884a3: nel secondo passo si tratta proprio della legge che vieta al cittadino di servirsi delle cose dei vicini ἐὰν μὴ πείσῃ τὸν κεκτεμένον).

396e10 ἐπ' ἀργυρίῳ : l'espressione non va fraintesa: l'ἀργύριον qui è da intendersi come strumento, non come fine dell'adulterio, e propriamente sarebbero le donne a accettare di prestarsi ἐπ' ἀργυρίῳ al gesto criminoso. La situazione inversa, ossia l'adulterio commesso τοῦ κερδαίνειν ἔνεκα citato da Aristotele (*EN* V 1130a24-27), non è pertinente all'argomento di Crizia, che vuole mostrare come il πλουτεῖν sia dannoso quale strumento d'ingiustizia.

396e10-11 καὶ τῆς πόλεως καὶ τῶν νόμων κωλύοντων : l'identità fra νόμιμος e δίκαιος è sancita da Aristotele (*EN* V 1129b11-13); qui la distinzione fra πόλις e νόμος è endiadica, dal momento che πόλις difficilmente si può intendere diversamente che sinonimo di πολιτεία. Per la formula τῶν νόμων κωλύοντων cfr. *Lys.* XV 11.

396e13 καὶ ὁ βουλόμενος : *scil.* ἀδικεῖν.

397a1 ἔξαμαρτάνοι ἄν : per il verbo cfr. n. a 393e10-11 e *Intr.* pp. 51-2. Crizia lo riprende da Socrate, come per cercare ancora una continuità con quanto da lui affermato e un'alleanza contro Erissia.

397a1-2 πλουσίῳ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ : la struttura con attrazione del dativo è ripetuta pochi righe sotto (397a4: λυσιτελοῖ ἄν τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον μὴ εἶναι πλουσίῳ).

397a2 διαπράττεσθαι : cfr. n. a 393e3 (διαπράττειτο).

397a4 λυσιτελοῖ : dopo il campo l'ὄφελος e l'ὄφελειν si affaccia nelle parole di Crizia il λυσιτελής: sembra di trovarsi di fronte ad un gioco di avvicinamento alla ricerca sul concetto di χρήσιμον, che sarà condotta più a fondo nella seconda sezione del dialogo.

397a5 μοχθηρά : abbiamo qui la prima ricorrenza di un termine che ritornerà spesso nel dialogo. μοχθηρός nell'*Erissia* è sempre usato come forma superlativa di κακός (ciò fa risaltare il superlativo μοχθηρότατος alla fine del dialogo): esso è contrapposto a καλὸς καὶ ἀγαθός (397e5-7, 399b4-c1), a χρηστός (404c1-2) e al semplice ἀγαθός (398d4-6, 404c2-4, 404e11-405a1). Questo significato, che allontana l'aggettivo dal campo semantico di riferimento del verbo μοχθέω, è già presente nelle pagine di Platone: ad esempio a *Plt.* 308c1-7 (contrapposto a χρηστός), *Alc.* I 111e8-9 (contrapposto al poetico κρήγυος). Si può osservare l'uso di μοχθηρός con questo valore anche negli *Anterastai*, dove si trova contrapposto ad ἀγαθός e legato al concetto di χρήσιμον (136e1-3) oppure a χρηστός (137c10-138a3). Nell'*Erissia* una

sovrapposizione con l'elemento di compassione e sofferenza cui l'etimologia di *μοχθηρός* rinvia avviene soltanto alla fine del dialogo, con il paragone tra il ricco e il malato, ancora secondo un gioco semantico presente in Platone (cfr. IRWIN 1979, 181).

397a5-6 καὶ πάλιν αὖ : per la formula a introdurre un nuovo argomento cfr. *Sph.* 255b12 (αὖ πάλιν καὶ).

397a6 τὸ νοσεῖν : la malattia ricorre come esempio in tutto il dialogo, a partire dalla scala dei beni, fino all'ultimo argomento di Socrate sui *χρήματα*; qui τὸ νοσεῖν è scelto al posto di νόσος per parallelo con τὸ πλουτεῖν, dato che la frase riecheggia deliberatamente la domanda posta da Socrate a Erissia (395e2-3). Il fatto che la malattia sia considerata un *κακόν*, senza quindi poter rientrare nel discorso relativista che rimane sullo sfondo degli argomenti di Crizia, mostra quanto questa sezione del dialogo sia distante dalla dottrina stoica degli *ἀδιάφορα*; per il problema cfr. *Intr.* pp. 78-82.

397a7-8 δοκοῦσί τινές σοι ἀκρατεῖς εἶναι ἄνθρωποι : la seconda domanda di Crizia sulle categorie di uomini per cui il *πλουτεῖν* è un male non è sovrapponibile alla prima: per Crizia, sembrerebbe, l'*ἀκράτεια* degli uomini non è di per sé un problema, ma soltanto nei casi in cui si presenti per la sua condotta un impedimento fisico. In più, Crizia non divide gli uomini in *ἀκρατεῖς* e *ἐγκρατεῖς*, ma isola la prima categoria, facendola corrispondere ad un insieme limitato (*τινες*) di uomini.

397b1-7 : per l'argomento sulla salute degli *ἀκρατεῖς*, oltre all'*Eutidemo*, si può citare quanto detto nel *Gorgia* sui danni dell'alimentazione smisurata per i corpi malati (504e6-505a11), passo che crea un ponte con l'ultima sezione del dialogo, nell'equivalenza tra *πλοῦτος* e νόσος che non a caso Socrate sviluppa con Crizia, ampliando l'esempio degli uomini incontinenti (cfr. *Intr.* pp. 73-8).

397b2 σίτων καὶ ποτῶν : lo Stobeo porta *σίτων*, che è accentazione preferibile, ripristinata da *A*⁴ sul parigino; cfr. n. a 401d4.

397b3 τῶν ἡδέων δοκούντων εἶναι : espressioni simili ricorrono nel dialogo: cfr. n. a 393a8, 401e2-3 (*τὰ καλούμενα χρήματα*).

397b4 τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ : il dativo appare retto tanto da βέλτιον ἂν εἴη (cfr. 396b1-2 εἰ βέλτιον εἴη πρὸς ὑγίειαν τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ) quanto, *ad sensum*, da μὴ ὑπάρχειν e da *περιουσίαν εἶναι* (con costruzione di possesso).

397b5 ὀπόθεν : ovvero il *πλοῦτος* con cui acquistare *σίτα καὶ ποτά*.

397b6 τῶν ἐπιτηδείων : la scelta lessicale ancora sembra una risposta a Erissia, che impiegava la parola per indicare cibi e bevande e in generale gli oggetti necessari per la vita quotidiana (395b4-5); ma qui si crea un paradosso, nel fatto che gli *ἐπιτήδεια* per una volta non sono *ἐπιτήδεια*, in quanto dannosi per la salute dell'uomo che ne possiede una *περιουσία*.

ἐξουσία : il motivo dell'*ἐξουσία* come sprone dell'agire in maniera ingiusta e dissennata ricorre in tutto il mito finale del *Gorgia* (524a8-527a4).

ἐξαμαρτάνειν : conviene conservare la lezione di *A*: lo stesso verbo è usato da Crizia per l'esempio precedente (396a1, a3: *ἐξαμαρτάνοι*) ed è prediletto dal nostro autore, che lo impiega anche in relazione alla definizione della *σοφία* (cfr. 393e10-11 e *Intr.* pp. 51-2); l'unica occorrenza di *διαμαρτάνειν* nell'*Erissia* (398e2, *δημαρτηκῶς*) presenta un significato più debole sul piano etico e caratterizza piuttosto l'errore nell'opinione, nella fattispecie l'opinione di Prodicò sulle preghiere. *ἐξάμαρτανειν* è invece sempre usato per l'errore nella scelta e, di conseguenza, nell'azione.

La vittoria di Crizia nel dialogo con Erissia spinge Socrate a intervenire, tramite il ricordo di una ἐπίδειξις di Prodico nel Liceo: l'esibizione del sofista ebbe una conclusione disastrosa a causa della presenza di un fanciullo impertinente che tentò, con successo, di confutare l'ipotesi sul buon uso del πλουτεῖν, l'ipotesi che, Socrate sostiene, è sottesa alla posizione di Crizia. L'ἔλεγχος che Prodico subisce è, quindi, un ἔλεγχος indiretto di Crizia, tale da mettere in discussione il punto di arrivo del dialogo fra i due contendenti e da proporre a Socrate un nuovo cambio di argomento, per mettere in luce quale sia la definizione di πλουτεῖν che i due pongono come base delle loro considerazioni. La sezione, che costituisce un vero racconto nel racconto, mostra una struttura di una certa complessità: ad un primo cenno di Socrate all'episodio (397c7-d6) segue la domanda di Erasistrato, che vorrebbe conoscere i dettagli (397d7-e1); solo a questo punto Socrate narra per filo e per segno lo scambio di battute tra i due interlocutori, che si conclude con un suo intervento (398d8-e10) cui Prodico non può reagire, a causa della cacciata da parte del γυμνασίαρχος (398e10-399a5). La narrazione viene poi conclusa con un nuovo avvicinamento della posizione di Prodico a quella di Crizia e con un commento sulla diversa fortuna dei due oratori (399a6-c6), che scatena una seconda reazione di Erasistrato, che pone di nuovo il problema dell'effettiva consistenza degli argomenti portati da Crizia (399c6-8); solo a questo punto il dialogo può prendere una nuova direzione e giungere, con la definizione vulgata di πλουτεῖν e la sua analisi accurata, al confronto definitivo con la posizione di Crizia, che appare fin da subito estremamente pericolosa. Sulla sezione e sulle sue fonti si rinvia a *Intr.* pp. 183-5.

397b8-e2 *Introduzione di Socrate.* L'intervento di Socrate risponde alla necessità di rispettare l'impegno preso come arbitro dei λόγοι di Crizia e Erissia; per il dialogo con la *contentio inter duces* dell'*Iliade*, che fa perno sull'accostamento di Socrate e Nestore, cfr. *Intr.* pp. 165-6.

397b8 ἐδόκει : per il valore dell'osservazione, cfr. *Intr.* pp. 125-6.

εὖ καὶ καλῶς : cfr. n. a 394e7.

διειλέχθαι : per espressioni simili in Platone cfr. *Sph.* 242c4 (εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι), *Lg.* x 903a7-8 (δοκοῦμεν δέ μοι νῦν ἤδη μάλιστα μετρίως διειλέχθαι τῷ φιλαίτιῳ τῆς ἀμελείας πέρι θεῶν).

397c1 εἰ μὴ ἡσχύνετο τοὺς παρόντας : sull'attenzione di Erissia verso i παρόντες cfr. n. a 395c5-7; per l'αἰσχύνη che già motiva l'intervento di Socrate cfr. n. a 396a7-8. La vergogna provata a causa dell'incapacità di sostenere la propria posizione è un tratto forse ispirato all'ἀπορία di Crizia nella sezione centrale del *Carmide* (169c6-d1): la formulazione di un argomento oscuro (οὐδὲν σαφές), taciuto nel racconto di Socrate, appare motivata dal pudore nei confronti dei presenti (ἡσχύνετο τοὺς παρόντας).

397c2 ἀναστάντα : tra i rari elementi di descrizione dei movimenti scenici dei personaggi, il verbo ci ricorda, con una certa finezza, che Socrate e i suoi interlocutori si sono seduti per dialogare (392b3-4), cfr. già FISCHER 1786³, 68 n. 2. Quanto sedersi è un gesto tipico per l'ingresso nel διαλέγεσθαι, il gesto di alzarsi ne costituisce la simbolica chiusura o rottura: Socrate si alza e abbandona la casa di Agatone alla fine del *Simposio*, quando ormai i λόγοι sono terminati a causa del sonno dei suoi interlocutori (*Smp.* 223d8-12); l'alzarsi in piedi di Socrate per lavarsi, nel *Fedone* (116a2-3), segna la fine del dialogo περὶ ψυχῆς: quando Socrate ritorna, οὐ πολλὰ ἄττα μετὰ ταῦτα διειλέχθη (116b7-8); la situazione di rottura si trova invece

nel *Protagora*, quando Socrate, dopo il rifiuto che Protagora oppone alle regole del διαλέγεσθαι, si alza, e fa per andarsene (*Prt.* 335c8: καὶ ἅμα ταῦτ' εἰπὼν ἀνιστάμην ὡς ἀπιών, 335d6: ἤδη δὲ ἀνειστῆκη ὡς ἐξιών). Qui la movenza è diversa, dal momento che Erissia, alzandosi, si avvicinerrebbe a Crizia per colpirlo e non per allontanarsi, ma l'elemento di rottura del dialogo è già prefigurato nel gesto.

τύπτειν : dall'urto metaforico del λόγος di Crizia (ὕποκρούειν: 395e6) si rischia di passare al colpo vero e proprio; al tema della rottura del dialogo si aggiunge quello della degenerazione in violenza, dell'uso della forza. In Platone il motivo non ricorre con grande frequenza: l'unico caso paragonabile si può reperire nell'*Ippia Maggiore* (292a2-e5), quando Socrate immagina la possibile reazione violenta dell'interlocutore fittizio di fronte alla definizione di καλόν che Ippia propone (la particolare veemenza del passaggio ha fatto parlare addirittura di un elemento non platonico, cfr. TARRANT [D.] 1928, 58). Qui ricorrono insieme il verbo τύπτειν (292b1, b4, b10) e l'espressione πλῆγὰς λαβεῖν (292c6), a designare una punizione violenta per l'incapacità di Socrate di rispondere alla domanda sul καλόν; si noti che anche per il passo dell'*Ippia* è stata individuata dalla critica un'ascendenza omerica, nel ricordo dell'iniziativa di Odisseo, che con lo σκῆπτρον colpisce i soldati per arrestare la fuga scatenata dalla πείρα di Agamennone (*Il.* II 198-206), e che ancora con lo σκῆπτρον percuote Tersite (*Il.* II 265-270); si veda WOODRUFF 1982, 60 e 100-1, che ben individua anche la presenza dell'elemento comico, con eco delle *Nuvole* e degli *Acarnesi*. Per trovare un altro parallelo in Platone si può pensare alla reazione violenta dei πολλοί evocata da Glaucone per il μέγιστον κῶμα della *Repubblica*, l'argomento dei filosofi al potere (*R.* v 473e6-474a5), ma il contesto è diverso e non immediatamente attinente al quadro del διαλέγεσθαι; si ricordi anche l'immagine, ancora una volta fortemente connotata in senso comico, di Socrate che rischia di prenderle da Aspasia per la sua scarsa memoria (*Mx.* 236b8-c1); cfr. CAPRA 1998, 186-8.

397c4 καταμαθών : segnala al destinatario del racconto di Socrate la presa di coscienza da parte del personaggio di una situazione non altrimenti evidente: il verbo torna a informare dell'impossibilità di convincere Crizia (405b7-8). Lo stesso verbo è usato in Platone con la stessa funzione nel *Sofista* (265d8), quando lo Straniero descrive la φύσις di Teeteto e la sua propensione naturale verso l'idea di una causa divina per la generazione dei viventi: ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεσθαι φῆς, ἐάσω. Il tratto è insieme un elemento di caratterizzazione del personaggio Teeteto e una giustificazione della strategia letteraria di Platone, che non si vuole soffermare sul problema con un λόγος specifico all'interno del *Sofista* (per questo ci sarà il *Timeo*).

397c5-6 εὐλαβούμενος μὴ πορρωτέρω τις λαιδορία καὶ ἐναντίωσις γένοιτο : cfr. *Euthd.* 288b3-4: καὶ ἐγὼ φοβηθεὶς μὴ λαιδορία γένηται. Il parallelo è notato da SCHROHL 1901, 18, ed è sicuramente pertinente, vista la conoscenza che dell'*Eutidemo* il nostro autore mostra; cfr. anche GARTMANN 1949, 44. Simile movenza, come segnala già ROBIN 1942, 1588 n. 80, ricorre nello stesso dialogo a 277d2-4 (uguale la struttura, con γνούς che equivale a καταμαθών: καὶ ἐγὼ γνούς βαπτίζομενον τὸ μειράκιον, βουλόμενος ἀναπαῦσαι αὐτό, μὴ ἡμῖν ἀποδειλιάσειε, παραμυθούμενος εἶπον...) e, sia pure con qualche differenza, a 285a2-3 (ἐπειδὴ μοι ἐδόκουν ἀγριωτέρως πρὸς ἀλλήλους ἔχειν, προσέπαιζόν τε τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον ὅτι...). La presenza della coppia λαιδορία καὶ ἐναντίωσις risponde alla tendenza generale dell'autore alla ripetizione e all'espansione. La λαιδορία è individuata nel nono libro delle *Leggi* (934d5-936b2) come deriva dell'agone verbale dovuta all'incapacità di sciogliere la contesa tramite il dialogo e alla libertà di ricorso al κακηγορεῖν; la legge che l'Ateniese formula è un secco μηδένα κακηγορεῖτω

μηδεῖς (934e3-4): le contese dovranno essere risolte attraverso il reciproco impegno paideutico che scaturisce dall'impiego del λόγος, astenendosi del tutto dalla maldicenza (ἀπεχόμενος πάντως τοῦ κακηγορεῖν: 934e4-6). Sulla relazione che Platone evidenzia in queste pagine tra la λοιδορία e il γελοῖον, e sul ruolo della λοιδορία nella teoria e nella prassi poetica del genere comico si veda SAETTA COTTONE 2005, 71-89; qui la λοιδορία, non a caso, è una reazione che si attende da Erissia, personaggio comico per eccellenza nel dialogo (cfr. *Intr.* p. 175). Il termine ἐναντίωσις è invece alquanto raro in Platone: il senso puro di «contrapposizione» ovvero di rapporto tra opposti è presente nel *Sofista* (259b8), mentre il nome è usato come sinonimo di διαφορά nel decimo della *Repubblica* (x 607b1-c3: è la celebre παλαιὰ διαφορά tra poesia e filosofia), ma è più strettamente legato alla contesa dialogica nel quinto libro (*R.* v 454a7-9), dove nell'ἐναντίωσις secondo l'ὄνομα è definito il tratto tipico dell'eristica. Sia la λοιδορία che l'ἐναντίωσις portano con sé il segno di una frattura che rifiuta il λόγος e il λόγον διδόναι, frattura che il Socrate dell'*Erissia* si propone di ricomporre prima che sia troppo tardi.

397c6 τουτονὶ μὲν τὸν λόγον : per-ί deittico astratto cfr. n. a 392d3: il suo impiego qui tende a sottolineare una sovrapponibilità tra il λόγος di Crizia e quello di Prodicò che non corrisponde del tutto a realtà: l'argomento di Prodicò è piuttosto un possibile sfondo teorico su cui l'idea di Crizia si può collocare. La differenza tra i due argomenti è ben notata da EICHHOLZ 1935, 133 n. 5, che parla di un «logical error» di cui sarebbe colpevole l'autore; ma al rapporto inclusivo tra la tesi generale di Prodicò e quella particolare di Crizia già guarda DÖRING 2005, 70-1.

397c7 πρόην : l'avverbio può essere letto come indicazione puntuale («avant'ieri») oppure generica («qualche tempo fa»). L'*usus* di Platone mostra una preferenza per il significato di «avant'ieri», ma in alcuni casi è difficile fissare un discrimine. Sicuramente «avant'ieri» significa πρόην nei due passi di *Gorgia* (470d1) e *Leggi* (III 677d6) in cui ricorre l'espressione τὰ χθὲς καὶ πρόην γεγονότα; altrettanto chiaro il valore in due occorrenze nel *Simposio* (175e6, 213e4) in cui ci si riferisce al giorno della vittoria di Agatone, e nel *Protagora* (318b8: il sofista è arrivato addirittura avant'ieri, πρόην, e Ippocrate non lo sapeva). Il significato «di recente» è invece probabilmente da individuare nel *Liside* (205c7) e nel *Carmide* (155b3-4), dove peraltro πρόην è accostato e reso equivalente a ἔναγχος: ἔναγχος ha nel *corpus* il significato di «recentemente» (*Smp.* 172a6; *Phdr.* 257c5; *La.* 180c9; *Gorg.* 462c1; *Hipp. Mai.* 282c3; 286a4; c5; [*Clit.*] 406a2), a parte un caso in cui sembra indicare un passato più ravvicinato, «or ora» (*Tht.* 147c8: la discussione fra Teeteto e Socrate il Giovane sulle potenze è probabile immaginarla pochi istanti prima del colloquio con Socrate, tanto più che Socrate il Giovane è ancora presente sulla scena: τῷ σῶ ὁμωνύμῳ τούτῳ Σωκράτει). Casi ambigui, in cui πρόην può intendersi tanto «avant'ieri» quanto «di recente», si riscontrano nel *Fedone* (60d3: i traduttori si dividono), nel *Parmenide* (135d1, cfr. BRISSON 2011², 261 n. 112), al principio di *Simposio* (172a2) e *Protagora* (309a3). I traduttori dell'*Erissia* sono piuttosto propensi a individuare qui il significato generico: così fanno Cousin («dernièrement»), Souilhé («naguère»), Robin («récemment»), UNTERSTEINER 1961², 197 («or non è molto tempo»), Sillitti («qualche tempo fa»), Laurenti («tempo fa»), Aronadio («recentemente»), MAYHEW 2011, 61 («recently») e Brisson («il n'y a pas si longtemps»); fa eccezione Joyal, che preferisce individuare precisamente l'episodio come avvenuto «just a couple of days ago», mentre errato è il «yesterday» di Laistner. Argomento a favore dell'uso specifico può essere la contrapposizione con lo χθὲς che l'autore indica per l'arrivo di Erasistrato: la curiosità del personaggio (397d7-e2) può forse indicare che l'ἐπίδειξις è immaginata durante la sua assenza da Atene. Così πρόην inteso come «avant'ieri» fisserebbe qui un momento preciso in relazione a questo dettaglio, ma

è un'ipotesi non certo salda. Va osservato che il ritorno di *πρόην* a 399a8, qualora la congettura del Cornarius sia corretta, come io credo (cfr. n. a 399a7-b1), sarebbe un'ulteriore prova del peso semantico dell'indicazione temporale, siccome ribadire una collocazione generica parrebbe avere poco senso. Si noti che *πρόην* ritorna per l'introduzione di Prodicò nell'*Assioco* (366c5-8); sul problema cfr. *Intr.* pp. 191-3.

Λυκείω : la forma *Λυκίω* di *A*, copiata da *O*, è corretta sul manoscritto da Costantino, che ripete la parola a margine (f. 336^v); la forma con dittongo è invece di prima mano su *Par*, che conosce la forma *Λύκειον*, se non altro, da *T*, per le occorrenze nelle prime sette tetralogie (*Euthph.* 2a2; *Smp.* 223d10; *Ly.* 203a1, 203b2; *Euthd.* 271a1, 303b6); lo stesso fenomeno – fatta eccezione per la notazione marginale di *A*⁵ – si verifica nell'*Assioco* (366e4, su *A* al f. 342^v), unica altra occorrenza del nome nella seconda metà del *corpus*. Il Liceo, situato poco fuori dalle mura orientali di Atene, alle pendici del Licabetto, è uno dei ginnasi frequentati abitualmente da Socrate nei dialoghi, come mostrano i passi citati del *Simposio* (Socrate va al Liceo dopo la nottata passata a casa di Agatone) e del *Liside* (Socrate dal Liceo si reca verso l'Accademia), dell'*Eutifrone* (Eutifrone cita proprio il Liceo come luogo delle *διατριβαί* abituali di Socrate); il Liceo è infine la scena dell'*Eutidemo*, il cui modello esercita un'influenza sull'autore dell'*Erissia* forse anche per questo dettaglio; si veda già WELCKER 1832, 29. Non sembra avere un peso nella scelta dell'ambientazione il fatto che a partire dal 335/4 il Liceo divenne sede dell'insegnamento di Aristotele (sulle fonti e sulla cronologia della fondazione della scuola peripatetica si veda WEHRLI, WÖHRLE, ZHMUD 2004, 496-9).

ἄνῆρ σοφός : per la caratterizzazione di Prodicò nel dialogo e il suo rapporto con Socrate, cfr. *Intr.* pp. 153-5.

397d1 ὁ Κεῖος : sul codice troviamo la forma errata *Kîos*, recepita da *O*, ma aggiustata da *Par*, che certo conosce bene il Prodicò ὁ Κεῖος se non altro per averlo trovato su *T*, nel testo dei dialoghi delle prime sette tetralogie (cfr. n. a 397c7 *Λυκείω*). In *A*, l'unica altra occorrenza dell'aggettivo, legata ancora al sofista Prodicò, è nel decimo della *Repubblica* (x 600c7, f. 105^r), ancora una volta *Kîos*, ancora una volta corretta da *A*⁵; in ambo i casi, nella *Repubblica* come nell'*Erissia*, anche lo scolio riporta la forma *Kîos*. Nell'*Erissia* esso si produce in una spiegazione infelice dell'aggettivo: *Κῖος πόλις Μυσίας, ἐξ ἧς οὗτος* (f. 337^r). Questa *Kîos* (più correttamente *Kîos*) di Misia esiste ed è menzionata da Erodoto (v 122) e Senofonte (*HG* I 4, 7), ma non ha ovviamente alcuna relazione con Prodicò. Nella colonna dell'*Erissia* Costantino non interviene, forse proprio per l'insistenza sul toponimo nello scolio, ma fa presente il dubbio sul margine destro della colonna successiva: *Κῖος ἄνθρωπος. εἰ μὲν ἀπὸ τῆς Κίου, διὰ τοῦ ι, εἰ δὲ ἀπὸ τῆς Κέω διὰ διφθόγγου*. La confusione tra *Kîos* e *Κεῖος* si trova anche nei manoscritti di Aristofane: al verso 970 delle *Rane*, l'espressione οὐ Χῖος ἀλλὰ Κεῖος è trasmessa con un'incertezza che riverbera negli scoli; si vedano in proposito le note di DOVER 1993, 314 e MASTROMARCO, TOTARO 2006, 655 n. 159.

φλυαρεῖν : anche il lessico di *φλυαρεῖν* (e *φλυαρία*) è oggetto di un gioco ironico nelle pagine di Platone del tutto simile a quello che abbiamo rilevato per l'*ἀδολεσχία* / *ἀδολεσχεῖν* (cfr. n. a 392e10): ancora una volta l'origine è nella commedia, dove questo lessico è particolarmente diffuso (cfr. AUSTIN, OLSON 2004, 217), ancora una volta Platone se ne serve in maniera sistematica per far risaltare il lato non convenzionale della ricerca di Socrate. *φλυαρία* è il nome che usa Trasimaco per descrivere la ricerca di Socrate sulla *δικαιοσύνη*: è la feroce feroce battuta d'ingresso *Repubblica* (I 336b8-c1: *τίς, ἔφη, ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες;*); torna il *φλυαρεῖν* nel *Gorgia*, nella voce di Callicle, cfr. *Grg.* 489b7 (*οὗτος δὲ ἄνῆρ οὐ παύσεται*

φλυαρῶν), 490c8-d1 (περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας· ἐγὼ δὲ οὐ ταῦτα λέγω) e 490e4 (ποῖα ὑποδήματα; φλυαρεῖς ἔχων); ancora, λῆρος e φλυαρία è definita da Ippia la ricerca di Socrate nell' *Ippia Maggiore* (304b5-6), φλυαρεῖν è per Eutidemo lo scrupolo di Socrate, che non si piega alle regole del gioco eristico (*Euthd.* 295c10-11), a φλυαρία è declassata poi la pratica del διαλέγεσθαι *in toto*, qualora si accetti il principio protagoreo dell' *homo mensura* (*Tht.* 161e7-162a3); con il medesimo valore antifrastico e ironico φλυαρεῖν è usato negli *Anterastai* (132b8-10, insieme a ἀδολεσχεῖν e a φιλοσοφεῖν). Ma di φλυαρία e φλυαρεῖν esiste in Platone anche un uso proprio, per indicare la fallacità della δόξα dei πολλοί che non abbracciano la ricerca filosofica: φλυαρία è lo spettacolo di ombre nel mito della Caverna (*R.* VI 515d1-2); φλυαρίαί sono gli armamenti di cui Atene si dota, se la πόλις è priva di δικαιοσύνη e σωφροσύνη; è ancora il *Gorgia* (519a1-4; il gioco sui due usi di φλυαρία nel dialogo è ben visto da DODDS 1959, 365; sull'impiego di φλυαρία / φλυαρεῖν qui e in generale in contesto storico-politico cfr. anche BULTRIGHINI 1999, 200-4). φλυαρία diventano, nell' *Apologia*, le *Nuvole* di Aristofane, in un fine gioco di appropriazione delle armi letterarie dell'avversario (*Ap.* 19c2-5); ambiguo lo statuto della paura di φλυαρεῖν che ferma il giovane Socrate nel *Parmenide* (130d5-9). Il caso dell' *Erissia* appare complesso: se il φλυαρεῖν di Prodicco è nella δόξα degli ascoltatori, ciò però accade in seguito a una confutazione; il gioco sulla sovrapposizione tra φλυαρία e φιλοσοφία è poi scoperto (399a7), facendo risaltare il pericolo dell'ambiguità. Sul τόπος socratico-platonico l'autore si poggia per mostrare in atto l'ironia socratica nel suo versante più complesso: Socrate dice, e non dice, che qui è un difetto della δόξα la percezione della φλυαρία di Prodicco, che in verità è σοφός. Ma, al tempo stesso, rappresentandolo sconfitto e schierandosi implicitamente contro le posizioni che il sofista al Liceo sostiene, mostra che la φιλοσοφία di Prodicco rischia essere φλυαρία davvero. Si può in questo caso paragonare il caso dell' *Assioco*, che riprende il gioco su φλυαρία in un modo che ricorda il *Gorgia*, anche se il senso è invertito: φλύαρος è definita da Socrate la preoccupazione di Assioco (365e2-3), ma in un secondo momento è Assioco stesso a definire φλυαρολογία πρὸς τὰ μειράκια διακεκοσμημένη l'argomento epicureo, prestato ancora a Prodicco, secondo cui la morte non riguarda né i morti né i vivi (369d1-3); si noti che anche qui è la tesi di Prodicco che è sospetta di φλυαρία. Nell' *Erissia* il valore di φλυαρεῖν si inserisce nell'ironia complessa dell'intero passo: Prodicco non è un vero φιλόσοφος, né tanto meno un σοφός, perlomeno non nel senso in cui il Socrate dell' *Erissia* intende la σοφία, quindi l'associazione tra φλυαρία e φιλοσοφία è da ritenere in questo caso fuorviante. Dietro la pretesa φιλοσοφία, che guadagna uno statuto *anche* in quanto detta φλυαρία dai πολλοί, vi è in realtà una φλυαρία pura e semplice.

397d1-2 ὥστε μηδένα δύνασθαι πείσαι τῶν παρόντων : cfr. n. a 395d1-2, la protesta di Erissia sui discorsi οἷς μήτ' ἂν πείσαι δύναίτο τις μηδένα τῶν παρόντων. La ripresa è cercata e ha la funzione di accostare il personaggio di Socrate a quello di Prodicco, nel segno dell'incapacità di persuadere, e insieme di mostrare che il λόγος di Crizia non è di per sé più convincente di ciò che prima Erissia non ha voluto accettare. L'effetto è particolarmente ridondante nel microcontesto, con la ripetizione τοῖς παροῦσι / τῶν παρόντων.

397d2 ὡς ἀληθῆ λέγει : il Fischer muta in λέγοι per ragioni di *consecutio*, ma qui la dichiarativa non è retta immediatamente dall'imperfetto ἐδόκει, ma dalla consecutiva con ὥστε e infinito. L'uso dell'indicativo presente stende inoltre un'ombra allusiva sulla validità del discorso al momento del racconto, e quindi sulla validità dell'argomento di Crizia, che ad esso è fortemente accostato.

397d2-3 καὶ δῆτα καί : cfr. *Tht.* 171d5, D. XXIV 159; il valore è il medesimo di καὶ δὴ καί, ma con inflessione più colloquiale (cfr. DENNISTON 1954², 278).

397d3 [τὸ] μειράκιον τι : l'articolo riportato da *A* è conservato in tutto il ramo di *Par* ma cade negli apografi di *O*, dove è cancellato in rasura; il testo con τὸ non dà senso soddisfacente; su *U* probabilmente l'espunzione dell'articolo è dovuta ad un intervento congetturale, se non si deve immaginare una collazione con un esemplare del ramo di *O* (cfr. *Intr.* p. 222 n. 146). μειράκιον indica un giovane non più παῖς, ma il raggio di età non è facilmente ricostruibile in maniera univoca: nella classificazione che rimonta ad Aristofane di Bisanzio (fr. 51-54 Slater, dagli ὀνόματα ἡλικιωῶν) il μειράκιον dovrebbe indicare un ragazzo ormai entrato nel processo educativo (cfr. SLATER 1986, 33 e GOLDEN 2015², 11-12), ma il termine è certo più generico di quanto suggerisca la scansione puntuale del trattato pseudo-ippocratico περὶ ἑβδομάδων (cap. V, p. 9 rr. 19-22 Roscher) cui fonte principale è Filone (*Op.* 105) e secondo cui il μειράκιον corrisponderebbe al ragazzo fra 14 e 21 anni.

σφόδρα νέον : è l'attributo di Platone per Socrate nel *Parmenide* (127c5): la critica ha individuato un'età plausibile intorno ai vent'anni (cfr. e.g. FERRARI 2004, 20-1; BRISSON 2011², 13-4); tuttavia l'accostamento al termine μειράκιον fa pensare per l'*Erissia* ad un'età inferiore, verso il limite più basso della categoria dei μειράκια. Per un uso simile si veda nelle *Leggi* (822e1-2) la discussione περὶ τὴν τῶν σφόδρα νέων παίδων τροφήν. La qualifica di νέος ο σφόδρα νέος sembra quindi definire un arco all'interno dell'indicazione specifica relativa all'età del personaggio, μειράκιον nell'*Erissia*, παῖς nelle *Leggi*.

προσελθόν : cfr. n. a 392a2 (προσελθέτην). Ma l'avvicinarsi del μειράκιον è un avvicinarsi di sfida: riflette il caso in cui è chi interroga a approcciare l'interrogato, ovvero l'opposto di quel che accade per la maggior parte dei casi nei meccanismi del διαλέγεσθαι socratico.

στωμύλον : l'aggettivo στωμύλος, così come il sostantivo στωμυλία e il verbo στωμύλλω, è tipico del lessico comico, con attestazioni in età classica soltanto in Aristofane (cfr. OLSON 2002, 186); si noti che στωμύλος ricorre spesso in coppia o in sequenza insieme ad altri attributi consimili e ha normalmente connotazione negativa: così accade negli *Acarnesi*, in una tetraide che individua, nella voce di Diceopoli, il personaggio euripideo di Telefo (v. 429: χωλός, προσαιτῶν, στωμύλος, δεινὸς λέγειν), così nelle numerose attestazioni in Luciano, ad esempio nell'*Elogio della mosca*, dove è attributo della chiacchierona Μυῖα, trasformata in mosca da Selene (*Musc. Enc.* 10: λάλον μέντοι γε καὶ στωμύλον καὶ ῥδικήν), o nel *Simposio*, dove connota il filosofo peripatetico fittizio Cleodemo, e la στωμυλία si associa – come già nell'*Erissia* – all'abilità nell'ἔλεγχος (*Symp.* 6: τὸν στωμύλον, τὸν ἐλεγκτικόν), così in Polibio, nel ritratto di Aulo Postumio Albino (XXXIX 1, 2: κατὰ δὲ τὴν ἰδίαν φύσιν στωμύλος καὶ λάλος καὶ πέρπερος διαφερόντως).

397d4 προσκαθίζόμενον : in un gioco sottile l'autore crea un parallelo tra il gesto del καθίζεσθαι, movenza iniziale per il διαλέγεσθαι (cfr. n. a 392b3), già connotato nello specifico come un sedersi di fronte (πρός), che isola la coppia dei dialoganti ma porta con sé un'attitudine aggressiva, e il προσκαθίζειν che designa in senso tecnico zoologico il poggiarsi degli insetti sulla preda (Arist. *HA* 625a11-14), immagine che già Platone aveva usato per il pungolo incessante della ricerca di Socrate nell'*Apologia* (31a1; sulla metafora cfr. ora NAAS 2015): l'autore gioca nell'indicare che qui il μειράκιον svolge in parte il ruolo di *alter ego* del Socrate elenctico. Inevitabile perdere il gioco in traduzione.

κατεγέλα τε καὶ ἐγλεόαζεν καὶ ἔσειεν αὐτόν : la triade è strutturata in una κλίμαξ che va dal ridicolo al destabilizzante; se i primi due verbi sono tipici del lessico comico, il culmine della

sequenza si ha con un σείω meno marcato nel senso del γελοῖον e che porta luce sulla serietà del problema che il μειράκιον costituisce per il dialogo presente, il dialogo con Erissia, il dialogo con Crizia.

καταγέλα : la costruzione abituale per καταγελάω è con il genitivo ma qui il caso di αὐτόν pare condizionato dal fatto che ci troviamo in una sequenza di tre verbi di cui due reggenti accusativo. È una banalità notare che il verbo appartenga al lessico del genere comico, ma può essere interessante osservare che è utilizzato con un valore specifico e tecnico da Platone stesso nel *Filebo* (49b6-c5): καταγελόμενος è soltanto l'ignorante ἀσθενής, mentre chi sia ignorante e forte è φοβερὸς καὶ ἐχθρὸς (sulla teoria di Platone sul γελοῖον e le sue radici nella prassi comica di quinto secolo, in particolare in Aristofane, si veda TULLI 2010); anche per καταγελάω si rintraccia un uso vario nel *corpus*, non senza l'associazione alla δόξα fallace dei πολλοί: è il quadro tracciato da Eutifrone per sé (*Euthph.* 3b9-c2) e, con ironia tragica, per Socrate (3c6-e3); è deriso dai molti il filosofo nel ritratto che Socrate offre a Teeteto nel *Teeteto* (175b4-5: ἐν ἅπασιν δὴ τούτοις ὁ τοιοῦτος ὑπὸ τῶν πολλῶν καταγελάται), un ritratto coerente con la descrizione di Callicle nel *Gorgia*, in cui i filosofi ἐπειδὴ οὖν ἔλθουσιν εἰς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίνονται (*Grg.* 484d7-e1; ma καταγέλαστος si mostrerà il modello di vita impersonato da Callicle, cfr. 509a7, 512d4, 514e3 e DODDS 1959, 342), coerente con l'immagine della luce offerta nella *Repubblica* (VII 517d4-518b5), in cui il tema del καταγελάσθαι ritorna (518b2-4); per il motivo nei dialoghi cfr. VOIGTLÄNDER 1980, 236-9 (*Gorgia*) e 269-73 (*Teeteto*); ancora, il καταγελάσθαι di cui è vittima Socrate per i suoi λόγοι è descritto da Alcibiade nel *Simposio* (221e4-222a1). καταγελάω e καταγέλαστος tuttavia si associano nel dialogo anche all'αἰσχύνη causata dall'ἔλεγχος e dall'ἀπορία: è così nel *Carmide*, dove è la stessa ricerca (ζήτησις) a prendersi gioco dei personaggi e della loro impossibilità di arrivare all'ἀλήθεια per quanto riguarda la definizione di σωφροσύνη (*Chrm.* 175c8-d5); è così alla fine del *Liside*, dove Socrate ammette che lo sforzo inutile di ricerca sulla φιλία ha coperto di ridicolo i partecipanti al dialogo: νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξευε, καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρον ἀνήρ, καὶ ὑμεῖς (*Ly.* 223b5-6): il finale del *Liside* sembra inoltre ricordato dal nostro autore nella chiusura dell'episodio di Prodicò, cfr. *Intr.* pp. 32-3; il καταγελάω (*HprMa.* 292a2-4) è la prima reazione del figlio di Sofronisco nell'*Ippia Maggiore*, prima di passare alle bastonate che già abbiamo ricordato (cfr. n. a 397c2 τύπτειν). Nelle pagine dell'*Eutidemo*, infine, il καταγελάω è legato alla confutazione eristica: è allo scopo di deridere, ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων l'ascoltatore, che i due eristi giocano con gli ὀνόματα e confondono Clinia sul μανθάνειν (*Euthd.* 277e2-278e1). Nell'uso che ne fa l'autore dell'*Erissia* il motivo si accosta agli altri che caratterizzano la figura di Prodicò, nel segno dell'ironia complessa che offre al discorso del sofista il nome inappropriato di φιλοσοφία; insieme, tuttavia, il καταγελάω è esplicitato dal giovane attraverso una confutazione che porta all'ἀπορία, ma esercitata tramite un argomento imbevuto di eristica.

ἐχλεύαζεν : anche χλευάζω, mai attestato nei dialoghi di Platone, è un verbo che fa parte del lessico comico, cfr. Ar. *Ra.* 376 (καὶ παίζων καὶ χλευάζων); il verbo è in triade con καταγελάω e σκώπτω in Aristotele (*Rh.* II 1379a30-31) per descrivere la serie di azioni che portano allo scatto di ὀργή nell'iracondo. La costruzione con accusativo, nel senso di «prendersi gioco di», «beffarsi di», è attestata in attico classico soltanto in Demostene (VII 7, οὐδὲν ἄλλ' ἢ χλευάζει ὑμᾶς; XLVII 34, ἀλλ' ἐχλεύαζέ με; LIV 4 ὡς δ' ἐχλεύαζον ἡμᾶς), ma si trova poi in Menandro (*Epitr.* 432). Per il χλευάζειν legato all'interruzione del λόγος è interessante un passo, ancora in Demostene, nell'orazione *Sulla falsa ambasceria* (XIX), ossia il racconto che l'oratore fa di

quando Eschine e Filocrate, in prima fila e in prossimità del βῆμα da cui Demostene sta rivolgendo il proprio discorso all'ἐκκλησία, disturbano le sue parole con grida, interruzioni e motteggi: καὶ παραστὰς ὁ μὲν ἔνθεν, ὁ δ' ἔνθεν, οὐτοσὶ καὶ Φιλοκράτης, ἐβόων, ἐξέκρουόν με, τελευτῶντες ἐχλεύαζον (XIX 23); sul passo cfr. MACDOWELL 2000, 213-7. Nel vicino *Assioco* ricorre, sempre con accusativo, il raro composto διαχλεύαζω, usato per indicare l'atteggiamento che Assioco rivolgeva nei confronti di chi era spaventato dalla morte, prima di trovarsi in fin di vita; il verbo è usato in coppia con l'altrettanto raro ἐπιτοθάζω: καίτοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλεύαζον τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον καὶ πρῶως ἐπιτοθάζων ([Ax.] 364b6-8).

ἔσειεν : l'uso metaforico di σείω non ricorre mai in Platone, che impiega il verbo soltanto in senso concreto. Nella commedia e nell'oratoria esso acquisisce un significato legato all'ambito giudiziario ed equivale al calunniare del sicofante (cfr. Antiph. VI 43: ἔσειε καὶ ἐσυκοφάντει; Ar. *Pax* 639: τῶν δὲ συμμάχων ἔσειον τοὺς παχεῖς καὶ πλουσίους) e nel teatro comico non sembra comparire per indicare lo scuotimento psicologico operato nei confronti di una persona, quello che Prodicò subisce dalla confutazione del μειράκιον, uno scuotimento causato dal riscontro dell'ἀπορία. L'occorrenza dell'espressione σείειν τὴν καρδίαν negli *Acarnesi* (v. 12) non è una vera eccezione, in quanto lo scuotimento del cuore è immaginato nella sua fisicità (*pace* OLSON 2002, 69), anche qualora non si voglia concedere, sulla scorta di DOVER 1970, 15-7, che sia un'espressione presa in prestito dal linguaggio medico. Inoltre, l'ὠδύνη provata da Diceopoli è collocata in un contesto paratragico: è lo stesso personaggio a indicarlo (τραγωδικόν, v. 9), e ciò in conformità con la causa del dolore e dello scuotimento, la sorpresa di un dramma di Teognide a sostituire quello, annunciato, di Eschilo; più interessante l'espressione σείων τε καὶ ταραττων che compare nei *Cavalieri*, quando il coro elogia Paflagone per l'εὐγλωττία (vv. 836-840), ma anche qui la critica invoca il significato giudiziario, e il gioco con l'identificazione tra Paflagone e Posidone dà a σείω una legittimità lessicale nel quadro dell'epiclesi e degli attributi divini del dio Ἐνοσίχθων. Per un σείειν legato alla ταραχή che il λόγος porta non si può quindi parlare con sicurezza di un'ascendenza comica: il terzo elemento della κλίμαξ che abbiamo individuato spezza la sequenza lessicale e porta un'ombra di diversa profondità sul significato dell'insuccesso di Prodicò. Sulla scorta del passo degli *Acarnesi* ci si può chiedere se l'uso metaforico di σείω non abbia piuttosto un sapore tragico: i riscontri non sono tuttavia molti, e si riducono a due passi deell'*Antigone* di Sofocle. All'inizio della sua ῥῆσις, nel primo episodio, Creonte allude alle recenti vicende che hanno tormentato la città di Tebe e afferma che gli dèi, dopo aver scosso con grandi onde la città, l'hanno raddrizzata (vv. 162-163: ἄνδρες, τὰ μὲν δὴ πόλεος ἀσφαλῶς θεοὶ / πολλῶ σάλῳ σείσαντες ὄρθωσαν πάλιν): qui il σείειν è collegato tuttavia alla metafora nautica per la πόλις che ricorre altrove nel dramma ed è un τόπος letterario radicato nella poesia greca fin dall'età arcaica (cfr. BROCK 2013, 55-6); l'immagine della casata dei Labdacidi scossa dalla divinità, che compare al principio del secondo stasimo (v. 574: οἷς γὰρ ἂν σεισθῆ θεόθεν δόμος) fa perno invece sullo scuotimento del terremoto e sul crollo della δόμος intesa come edificio. In ambo i casi, quindi, l'immagine non riguarda un personaggio ma un'entità che entra a sua volta in metafora. L'uso che l'autore dell'*Erissia* fa del verbo si comprende meglio, forse, nel parallelo con alcune immagini che caratterizzano lo stordimento legato all'ἔλεγχος nel senso del movimento e non dell'immobilizzazione: si pensi all'immagine delle statue di Dedalo, che ricorre riferita ai λόγοι di Socrate e Eutifrone nell'*Eutifrone* (11b9-e6), o all'accusa di ταραττειν ἐν τοῖς λόγοις che rivolge Ippia nell'*Ippia Minore* (373b4-5). ἔσειε allude quindi anche all'instabilità in cui la posizione di Prodicò è sospinta a causa della confutazione incessante del μειράκιον.

397d5 λόγον λαμβάνειν ὧν ἔλεγεν : soggetto di λόγον λαμβάνειν deve essere qui il μειράκιον, e non Prodicò, altrimenti si è costretti a intendere λόγον λαμβάνειν con il significato di λόγον διδόναι, il suo opposto. È quest'ultima, curiosamente, la scelta di tutti i traduttori. Ma λόγον λαμβάνειν con il significato di "ottenere ragione" di un discorso, ossia di chiedere al parlante di λόγον διδόναι, ha almeno tre paralleli in Platone: si trova nel *Teeteto* (180a5, c4), nonché nel *Menone*, dove il λόγον λαμβάνειν è legato da Socrate esplicitamente all'ἔλεγχος (75d1-2: εἰ δὲ μὴ ὀρθῶς λέγω, σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν). Per la contrapposizione di λόγον λαμβάνειν e λόγον διδόναι, si veda anche *X. Cyr.* I 4, 3, con l'apprendistato dialettico di Ciro: ἠναγκάζετο ὑπὸ τοῦ διδασκάλου καὶ διδόναι λόγον ὧν ἐποίει καὶ λαμβάνειν παρ' ἄλλων.

καὶ μέντοι καὶ : uso tipico di Platone in luogo di καὶ μέντοι, ma si trova anche nel *Teage* (127b5), cfr. JOYAL 2000, 250.

397d6 μᾶλλον ... ἥπερ : per ἥπερ comparativo cfr. n. a 394d1.

εὐδοκίμησε : il successo del μειράκιον non è di per sé segno della validità della sua critica, dal momento che l'εὐδοκιμεῖν è legato all'opinione dei πολλοὶ ed è perciò potenzialmente sospetto: nei dialoghi non di rado la buona δόξα e l'εὐδοκιμεῖν sono caratterizzati dall'ambiguità che porta con sé l'approvazione da parte del pubblico e sono caratteristica non a caso spesso riferita ai sofisti (e.g. Protagora καὶ ἄλλοι πάμπολλοι, cfr. *Men.* 91e7-92a1; Protagora e Ippia, cfr. *HpMa.* 282d6-e8; Ippia nel ritratto ironico di Socrate, cfr. *HpMi.* 372b4-c1). La spinta a voler sempre εὐδοκιμεῖν è riferita a Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* (I 338a5-7), riferita a Crizia, che vorrebbe nascondere la propria ἀπορία nel *Carmide* (169c6-7: ἄτε οὖν εὐδοκιμῶν ἐκάστοτε), è poi motore del ποιητής nella scelta di offrire la μίμησις del ποικίλον ἦθος (*R.* X 604e1-605a7). Tuttavia, l'εὐδοκιμεῖν in quanto risultato non è sempre e solo il sintomo di un attaccamento alla δόξα: nel *Lachete* è Socrate a εὐδοκιμεῖν, come mostrano l'elogio tessuto da Lachete, la reazione gioiosa di Lisimaco (*La.* 181a7-c1). Nel quadro di quest'ambiguità si colloca poi l'uso ironico dell'autore del *Teage*, che individua nell'εὐδοκιμεῖν l'auspicio che Socrate rivolge a Teage per la frequentazione dei καλοὶ κἀγαθοὶ τὰ πολιτικά ([*Thg.*] 127a1-7); cfr. JOYAL 2000, 248. Nell'*Erissia* il successo del μειράκιον presso i presenti all'esibizione di Prodicò è il segno di una vittoria nell'agone dialettico che, se pure ottenuta con le armi di un'argomentazione che rasenta l'eristica e quelle domande ἄφικτα che motivano l'εὐδοκιμεῖν di Eutidemo e Dionisodoro (*Euthd.* 276e5-7), porta l'attenzione su un problema nella posizione relativista di cui il sofista si fa portavoce, e di conseguenza nell'argomento che Crizia usa per indagare il valore del πλουτεῖν.

παρὰ τοῖς ἀκροωμένοις : quelli che finora erano detti soltanto i presenti (παρόντες) sono connotati precisamente come "ascoltatori" (ἀκροώμενοι), ossia "pubblico" dell'esibizione di Prodicò: questo isola ancora una volta il ruolo preminente del μειράκιον, che in quanto στωμύλος da ascoltatore diviene interlocutore e spezza il μακρὸς λόγος per instaurare un dialogo. Ma la scelta lessicale ha un peso ulteriore: le uniche altre due occorrenze di ἀκροάομαι nell'*Erissia* sono riferite all'ascolto dei rapsodi, e riguardano la ricezione puramente estetica da parte di Crizia del λόγος di Socrate (403d3-8). Questo fa pensare che l'autore isolasse per il verbo un uso particolare relativo all'ascolto delle esibizioni, in particolare poetiche, un uso che è pienamente conforme a ciò che si trova nelle pagine di Platone: ἀκροάομαι nel decimo libro della *Repubblica* è usato per gli ascoltatori di Omero e, in generale, dei poeti (605c10-d5; 608a6-b2), e ancora per gli ascoltatori dei canti e degli inni nel settimo libro delle *Leggi* (800d2-5). Nel *Menesseno* lo stesso verbo designa l'ascolto degli epitafi (*Mx.* 235a7-b1), e per gli sforzi poetici di Ippotale è usato nel *Liside* (205d2-4), come anche per l'esibizione di Ione nello *Ione*

(530d9-531a2). Per l'ascolto delle esibizioni dei sofisti il verbo si trova nell'*Ippia Maggiore* (285d3-e2) e nell'*Eutidemo* (304d7). Fa uso del verbo nel medesimo contesto Senofonte, nel *Simposio* (3, 6), ancora in riferimento ai rapsodi.

397d7-e2 : per questa movenza di Socrate, che espande il racconto dopo la domanda di Erasistrato, cfr. *Intr.* pp. 191-2.

397d7 ἄρ' οὖν : la sequenza di particelle, che si trova altre quattro volte nell'*Erissia* (403c2, c7, d7, 404e3), è diffusa in Platone e ricorre in quasi tutti i dialoghi; per uno schema riassuntivo si rinvia all'ancora utile panoramica di HARRY 1902, 428-9.

ἀπαγγεῖλαι : è il verbo del racconto già in Platone, nella cornice del *Fedone* (58d2-3) e nel *Simposio* (172b5-6), nel *Crizia* (108d4: μνησθέντες γὰρ ἱκανῶς καὶ ἀπαγγείλαντες) e nel finale dell'*Eutidemo* (304d3-6, con la narrazione che Critone fa a Socrate dell'incontro con l'ἀνήρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός). Nel terzo libro della *Repubblica* ἀπαγγέλλειν designa l'operazione di μίμησις che il poeta opera nei confronti dei λόγοι dei propri personaggi (*R.* III 396c7): allo stesso modo il verbo è usato nel *Menesseno*, per la recitazione dei λόγοι di Aspasia (249e3-6) e, nell'epitafio, per l'introduzione della prosopopea dei padri (246c7). In Aristotele, insieme al sostantivo ἀπαγγελία, si specializza per la forma della διήγησις (*Po.* 1448a20-23; 1449b10-12; 1460a17-18), anche in esplicita opposizione rispetto alla μίμησις (*Po.* 1449b26-27, dove la tragedia è definita in quanto messa in scena da attori e non tramite un racconto: δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας); con questo significato tecnico il verbo giunge nella critica letteraria ellenistica (cfr. e.g. D.H. *Comp.* 20, 9, dove designa il racconto di Odisseo ai Feaci ed è sinonimo di διηγεῖσθαι).

397e1-2 : cfr. *Ly.* 214a5 (λέγουσι δέ πως ταῦτα, ὡς ἐγῶμαι, ὡδί), *Euthd.* 275d2-3 (ἦρξατο δ' οὖν ἐνθένδε ποθὲν ὁ Εὐθύδημος, ὡς ἐγῶμαι), *Mx.* 236d2-3 (ἔλεγε γάρ, ὡς ἐγῶμαι, ἀρξαμένη λέγειν ἀπ' αὐτῶν τῶν τεθνεώτων οὕτωςί).

397e2 ὡς ἐγῶμαι : la crasi ἐγῶμαι trova numerosissime occorrenze nel *corpus*, sempre nell'inciso ὡς ἐγῶμαι.

397e3-399a5 *Narrazione dell'episodio.* L'ἀπαγγελία di Socrate è estremamente precisa e si presenta come un dialogo nel dialogo, una sezione con forti tratti di indipendenza, che hanno permesso alla critica di interpretarla in modo isolato (come fa ad esempio il saggio di DÖRING 2005) o di relegarne la trattazione a margine (EICHHOLZ 1935). L'impressione di un brano a sé, incastonato con un certo disagio nella struttura generale del dialogo, persiste anche per chi tende a sottolineare la centralità e la funzionalità del racconto nella discussione sul πλουτεῖν: elementi di discontinuità con il contesto della ricerca di Socrate, Erissia e Crizia sulla ricchezza fanno sospettare una limatura non perfetta nell'inserzione di materiale inizialmente indipendente, forse il nucleo di un bozzetto di dialogo, quale ne troviamo nell'*appendix*: il *De virtute* o il *De iusto*, o le appendici del *Demodoco* (gli ἀκέφαλοι secondo MÜLLER 1975); per il problema cfr. *Intr.* pp. 182-4. Corrobora questa impressione la differenza nel διαλέγεσθαι, l'andamento più spiccatamente eristico dell'ἔλεγχος che il μειράκιον conduce, andamento legato alla scelta di un personaggio "altro" rispetto a Socrate per la confutazione di Prodicò, identificata dall'autore dell'*Erissia* con quella di Crizia. La strada scelta dal μειράκιον per confutare Prodicò è tortuosa: la questione particolare del πλουτεῖν viene immediatamente messa da parte per passare ad uno sguardo più generale sui πράγματα (397e8-398c3). Ma l'incoerenza della posizione relativista di cui il sofista si fa portavoce non è affrontata direttamente, bensì approssiata con un movimento di accerchiamento che tira in ballo problemi quali l'insegnabilità della virtù (398c4-

5) o la funzione della preghiera agli dèi (398c5-d8). Sarà utile, prima di avvicinarsi al dettaglio del testo, ricordare rapidamente lo svolgimento dell'argomentazione nei suoi snodi principali:

a. il *πλουτεῖν* è *ἀγαθόν* per i *καλοὶ καὶ ἀγαθοί / ἐπιστάμενοι*, *κακόν* per i *μοχθηροί / ἀνεπιστήμονες*; lo stesso accade per tutti gli altri *πράγματα*.

b. chi insegna ad un uomo quella *σοφία* che rende *καλὸς καὶ ἀγαθός*, automaticamente renderà per quest'uomo *ἀγαθὰ* tutti i *πράγματα*. Si tratta di un insegnamento non diverso da quello della musica e della grammatica.

c. i *πράγματα* possono essere resi buoni dall'uomo.

d. l'*ἀρετή* è insegnabile.

e. pregare per ottenere *ἀγαθὰ* è sciocco: sarebbe come pregare di diventare grammatico o musico tutto d'un colpo, senza sforzarsi nello studio, dal momento che gli *ἀγαθὰ* derivano dalla virtù e che questa è insegnabile. È inutile pregare al fine di imparare ciò che non si sa.

All'argomento sulla preghiera, sollevato dal *μειράκιον*, si aggiunge un'osservazione di Socrate sulla possibilità di ottenere dagli dèi l'*ἀρετή* in un solo istante: a questo punto, Prodicò vorrebbe replicare ma è scacciato dal Liceo per opera del ginnasiarca.

La prima parte del passo, fino alla citazione del verso di Archiloco (397e3-12) è riportata dallo Stobeo nella quarta sezione *περὶ πλούτου* del quarto libro dell'*Anthologium*, il capitolo XXXI, intitolato *ὅτι τὰ χρήματα ἀβλαβὴ συμμέτρως καὶ δικαίως πορισθέντα, καὶ ὅτι τῶν μέσων ὁ πλοῦτος*: l'argomento di Prodicò sull'uso della ricchezza è quindi interpretato dal compilatore del florilegio in chiave positiva, certo alla luce dei paralleli in Platone, cfr. *Intr.* pp. 64-8.

397e3-4 πῶς οἶεται κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν : se la scena è già stata descritta da Socrate nel dettaglio, collocata con precisione nel tempo (*πρόην*) e nello spazio (*ἐν Λυκείῳ*), il suo inizio appare comunque alquanto brusco: l'interrogazione del *μειράκιον* presuppone un'interruzione dell'*ἐπίδειξις*, del cui soggetto non viene peraltro detto nulla. Ma la puntualità della questione che il *μειράκιον* propone è tale da far pensare che già il discorso fosse stato impostato da Prodicò sul tema del *πλουτεῖν*. Per l'alternanza di *ὅπως* e *πῶς* si vedano i casi citati da LAPINI 2015, 65-6; per *πῶς* a introdurre l'interrogativa indiretta – equivalente, appunto, a *ὅπως* – è pur vero che non si trova mai in Platone, ma ha paralleli in attico classico (*LSJ* s.v., con esempi da Senofonte, Eschilo, Sofocle; per Euripide si veda AUSTIN, REEVE 1970, 17). L'interpretazione della domanda crea qualche difficoltà: il *μειράκιον* sembra partire dall'idea che il *πλουτεῖν* possa essere tanto un *κακόν* quanto un *ἀγαθόν*, posizione che non è accostabile a quella di Crizia, il quale osserva piuttosto che il *πλουτεῖν* *non può* essere un *ἀγαθόν* poiché in alcune condizioni è un *κακόν*; il lato positivo dell'argomento, ovvero la ricerca degli uomini per cui il *πλουτεῖν* è effettivamente un *ἀγαθόν*, è portato soltanto dall'episodio e resta implicito nella presentazione che Crizia offre del problema. In più, alla domanda sull'*ὅπως* Prodicò risponderà con una distinzione fondata sul soggetto e sulla capacità di scegliere il momento (*ὅπου*) adatto all'uso. Questa lieve incoerenza, forse ancora una traccia dell'accostamento impreciso di discussioni diverse sul *πλουτεῖν*, crea qualche imbarazzo ai traduttori, che sfumano *πῶς / ὅπως* con rese quali «en quel sens... en quel sens» (Robin), «in what sense... in what sense» (STEWART 1972, 84), «in che senso... in che senso» (TIMPANARO CARDINI 1923, 86; BONAZZI 2007, 257), «en quoi... en quoi» (Souilhé, Brisson), «quand... quand» (Cousin), «in cosa... in cosa» (Sillitti), «in what respect... in what respect» (Joyal); ma la traduzione più fedele al testo rimane «in che modo... in che modo» (Laurenti, Aronadio; cfr. Laistner, MAYHEW 2011, 61 e LAKS, MOST 2016, 465: «in what way... in what way») che fa tuttavia

risaltare l'ingresso brusco del problema e la parzialità della risposta che Prodicò al problema offre (cfr. *Intr.* pp. 182-4).

397e4-5 ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ : Socrate torna a sottolineare la vicinanza dell'argomento di Crizia con quello di Prodicò (cfr. n. a 397c6: τουτονὶ μὲν τὸν λόγον): Crizia è quindi il sicuro referente del pronome σὺ. Qui un problema ulteriore è nell'interpunzione, dal momento che, seguendo gli editori e isolando la considerazione come un inciso, non è chiaro se essa si riferisca a ὑπολαβὼν o a ἔφη. La differenza è sottile, ma sussiste: intendendo ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ insieme a ὑπολαβὼν il valore è più generale e investe l'argomento nel suo complesso, mentre legando la frase a ἔφη l'accostamento andrebbe a toccare più puntualmente il contenuto delle frasi pronunciate da Prodicò. I traduttori in genere sfumano, sciogliendo e semplificando: «celui-ci / ce dernier répondit comme tu viens de le faire» (Souilhé / Brisson), «or, la réplique aussi de ce dernier fut de mme sorte que tout à l'heure la tienne» (Robin), «e Prodicò, di rimando, gli rispose come hai fatto tu ora» (Sillitti), «Prodicòs lui répondit à peu près ce que tu as dit toi-même» (Cousin), «Prodicòs responded as you did just now» (Joyal), «and he replied just as you did now» (MAYHEW 2011, 61); intendono la frase legata a ἔφη Laistner («Prodikos, in reply, said, even as you did lately») e Aronadio («l'altro in risposta disse, come te or ora»), mentre si sbilancia verso ὑπολαβὼν Laurenti: «e quello prendendo la parola come fai tu ora, rispose». Quest'ultima interpretazione sembra nel contesto la più plausibile. L'argomento di Crizia sulle due categorie di uomini per cui il πλουτεῖν è un male non viene usato da Prodicò, come è chiaro dalla conclusione dell'episodio: Socrate racconta (398e11-399a1) che il sofista avrebbe voluto difendersi ἐπιδείξων ταῦτα (o ταῦτά? cfr. n. *ad loc.*) ἅπερ σὺ νυνδὴ. Il richiamo alla somiglianza dei due λόγοι deve intendersi in maniera meno puntuale e rivolta piuttosto ad una unità di concezione generale in relazione alla ὀρθὴ χρῆσις.

397e5-7 τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν : la frase appare a prima vista ridondante e laboriosa nella costruzione: καὶ non può che avere valore epesegetico, dal momento che gli ἐπιστάμενοι e i καλοὶ κάγαθοί sono due gruppi che si sovrappongono perfettamente nel discorso di Prodicò, come mostra il contraltare della formula (τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν). Corretta quindi l'ultima delle tre interpretazioni proposte da MAYHEW 2011, 225-6 (le prime due ipotesi, considerate dallo studioso «problematiche», sembrano formulate senza una ragione precisa); la divisione in questi due gruppi è esclusiva e tale da coprire l'intero genere umano, come notava già KERFERD 1954, 250 («in any particular case, men are divisible in two groups, the good who know how to use things and the bad who do not»). La ripresa dell'articolo in τοῖς ἐπισταμένοις è dovuta alla rottura del discorso portata dall'inserzione di ἀγαθόν, che anticipa la conclusione τούτοις μὲν ἀγαθόν: non è il caso quindi di espungere il primo ἀγαθόν, come vorrebbe Richards, considerandolo una glossa penetrata nel testo; la formula τούτοις μὲν ἀγαθόν ha valore riassuntivo, come mostra il ritorno del μὲν. La lezione originaria di *A ante correctionem*, καίτοι, è sicuramente un errore dovuto alla ridondanza sintattica. Riscontriamo ancora una volta la tendenza alla distensione e all'amplificazione tipica dello stile dell'autore; in questo l'episodio di Prodicò non si differenzia particolarmente per lo stile dal resto del dialogo.

397e5 τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς : per il concetto di καλὸς καὶ ἀγαθός nel dialogo si veda *Intr.* pp. 68-71.

397e6 ὅπου : Prodicò dall'ὅπος sposta l'attenzione sull'ὅπου. Qui il significato di ὅπου non può che essere quello, figurato, di «in che circostanza», «in che situazione» (=«quando»), ma il motivo non è tematizzato ulteriormente nel dialogo e mostra un collegamento tenue anche con

quel che precede, ovvero con gli esempi fatti da Crizia: si può ben dire che gli ἄδικοι e gli ἀκρατεῖς non sappiano “in che circostanze” servirsi dei propri beni, ma quel che fa la differenza è l'ὅπως. Nella ripresa che Socrate farà della tesi di Prodicò, nella seconda parte del dialogo (403b3-5) la formula scelta sarà ὅπου τε καὶ ὅπως, più adatta alla discussione che nell'*Erissia* ha luogo, con focalizzazione retorica sul secondo elemento; nota la ripresa, senza commentarla, DÖRING 2005, 70 n. 4. Qui tuttavia ὅπου è isolato: è soltanto nell'argomento generale che l'ὅπως entra, implicitamente, in gioco, e comunque nel raffronto con la tesi che nel dialogo espone Crizia; questo fattore ha invitato alcuni dei traduttori a tradurre ὅπου come fosse ὅπως: è il caso di Laistner («those who know how to use their riches»), Cousin e Souilhé («l'usage qu'il faut faire des richesses»), Sillitti («per coloro che sapessero usare le ricchezze»), Laurenti («come bisogna usare delle ricchezze»), BONAZZI 2007, 259 («come la si debba usare»), MAYHEW 2011, 61 («how one must use money») e Brisson («quel usage faire de leur richesse»). Più fedele all'originale è Aronadio, con un «quando» forse un po' asciutto (cfr. DÖRING 2005, 70: «wo»), ma le rese migliori restano quella di Robin («le moment où l'on doit user des richesses») e, soprattutto, di KERFERD 1954, 250 («the situations in which money should be used»), Joyal («in what situations they should use their propriety»).

χρησθαι τοῖς χρήμασι : rafforza il legame con il resto del dialogo la prima occorrenza, in questo passo, del ricorrente gioco sull'etimologia di χρήματα, legata alla χρήσις e al χρήσιμον; in senso opposto, ossia attribuendo a Prodicò la discussione nella seconda parte dell'*Erissia*, valorizzava il legame NESTLE 1936, 158-60; cfr. *Intr.* pp. 189-90.

397e7 τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν : per τοῖς μοχθηροῖς cfr. n. a 397a5 (evidente l'eco del lessico di Crizia); ἀνεπιστήμονες a sua volta torna nella seconda parte del dialogo, quando si riaffaccia il problema dell'ὀρθὴ χρήσις (403a5, c1), poco prima del ritorno di Crizia.

397e8 ἔχει δ', ἔφη, καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα : tramite la generalizzazione del principio, è messo da parte il discorso sul πλουτεῖν, che cessa di essere il fulcro dell'argomento di Prodicò: ora sono chiamati in causa tutti i πράγματα in relazione al loro uso da parte degli uomini. La tesi che Prodicò espone rappresenta qui un'estensione della relatività degli ἀγαθά che l'argomento di Crizia non raggiunge o lascia implicita.

397e8-10 ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι : le parole costituiscono una parafrasi esegetica della citazione di Archiloco che segue immediatamente. Per la struttura sintattica cfr. X. *Cyr.* VIII 8, 5 (ὅποιοί τινες γὰρ ἂν οἱ προστάται ὦσι, τοιοῦτοι καὶ οἱ ὑπ' αὐτοῦς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνονται), *Vect.* 1, 1 (ὅποιοί τινες ἂν οἱ προστάται ὦσι, τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας γίνεσθαι).

397e10 τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου : la forma con τό e genitivo dell'autore è conforme all'uso di Platone per introdurre le citazioni poetiche, cfr. LANGBEIN 1911, 24-5.

397e12 καὶ φρονέουσι τοῖ' ὀκοίσις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν : il tetrametro è il fr. 132 W² di Archiloco, di cui unico testimone è l'*Erissia*: gli altri testimoni riportati da West (Stobeo, Apostolio e Arsenio) citano in verità il passo del dialogo, quindi non sono da considerare indipendenti nella trasmissione del frammento. Il verso presenta una serie di problemi. Il primo è relativo alla costituzione del testo: se è vero che per l'edizione di Archiloco si pongono scrupoli di restituzione dell'originale che spingono gli editori alla serie di ritocchi che ho indicato in apparato, per l'editore dell'*Erissia* la questione è diversa. Suo compito è, infatti, di ricostruire il testo che l'autore del dialogo, a secoli di distanza dall'originale, poteva aver di fronte ai propri occhi e poteva citare. Per questo, la prassi più prudente è quella di affidarsi ai dati che i manoscritti offrono e non spingersi oltre nello sforzo della restituzione: è il principio

metodologico su cui di recente ha insistito Tiziano Dorandi per l'edizione di Diogene Laerzio, in particolare per il decimo libro, con le tre lettere di Epicuro (cfr. DORANDI 2010^b, ma anche DORANDI 2013^a, 48-52). Delle correzioni e congetture proposte dagli editori di Archiloco si è perciò tenuto conto soltanto nella misura in cui sembra esse sanino corruttelle nate nella fase di trasmissione dell'*Erissia* e non nei quattro secoli che separano Archiloco dal nostro autore: è il caso del probabile iper-ionismo ὀκοίσις con κ: per spiegare l'accordo su questa forma dei codici di Platone e dello Stobeo (dove inoltre si registra l'imbarazzo dei copisti con la comparsa di un assurdo τοι' ἄκοι οἶς) l'ipotesi più economica è che essa fosse trovata dall'autore dell'*Erissia* nel suo Archiloco. Non si stamperà quindi ὀποίσις, come fa West, sulla scorta di WILAMOWITZ 1884, 317 n. 28 (cfr. anche WEST 1974, 90), ma ὀκοίσις. La situazione è più complessa ma non troppo problematica per ἔργμασιν: questa è la lezione dello Stobeo, laddove i manoscritti di Platone portano ἐρύμασιν. La variante può essere causata dalla somiglianza di Y maiuscolo con γ minuscolo, che però porterebbe a immaginare una direzione ἔρυμα → ἔργμα. Ma ἐρύμασιν è palesemente corrotto: è voce ametrica, non dà alcun senso nel contesto del dialogo, e crea una affermazione curiosa anche in bocca al poeta-soldato Archiloco: la lezione migliore è ἔργμασιν. Si può supporre nella genesi di ἐρύμασιν un elemento psicologico, cui può aver contribuito la rarità del termine ἔργμα, laddove ἔρυμα è usato in Tucidide e Senofonte (cfr. *LSJ* s.v.), forse concorrente una cattiva lettura di Γ maiuscolo. La proposta ἔρχμασιν, avanzata da LOBEL 1954, 15, per il verso di Archiloco non getta grande luce: la confusione di χ maiuscolo con γ o con υ è più difficoltosa e a partire da χ minuscolo si può spiegare bene solo la corruzione in γ, che comunque rimane la forma più plausibile. Per φρονεῦσι dei codici, in correzione a quanto già affermato in altre pagine (DONATO 2016, 91) credo sia da accogliere l'emendazione di West in φρονέουσι, con sinizesi delle due sillabe εου, fenomeno frequente in lingua di Archiloco: se la forma di terza persona plurale φρονεῦσι che talora si trova nei testimoni della poesia arcaica in dialetto ionico ha ancora origini probabilmente ortografiche, sul piano morfologico non trova un riscontro saldo (cfr. WEST 1974, 80). La grafia φρονεῦσι peraltro sarebbe ambigua, come mostra la traduzione errata di Souilhé («aux sages»), Robin e Brisson («pour les sages»), i quali leggono qui un participio che crea ancora più difficoltà nell'interpretazione del verso: Souilhé e Brisson sono costretti a tradurre ἐγκυρέωσιν con «font», come vorrebbe fare LAURENTI 1967, 96-7, ma è una forzatura (cfr. DONATO 2016, 97); Robin sembra intendere ὀκοίσις legato a φρονεῦσι e inespica in una resa involuta e impossibile: «pour les sages les choses sont telles qu'est l'attitude dans laquelle ils en accueillent la rencontre». Non è poi da escludere che qui φρονεῦσι sia davvero un participio, ma non costituisca la lezione genuina e sia piuttosto frutto di un errore scribale attratto dalla sequenza di dativi vicini e da un'incomprensione della forma ionica: nulla comunque costringe ad immaginare che l'errore sia più antico dell'*Erissia*, quindi per prudenza va stampato φρονέουσι.

Il secondo problema, ben più spinoso, che il verso di Archiloco pone alla critica è relativo alla sua interpretazione e alla funzione nel contesto: le parole del poeta, come la critica pressoché coralmente osserva, sembrano portare un significato opposto rispetto al principio che Prodicò sta esponendo. La direzione dell'influenza, infatti, per Archiloco, parte dai πράγματα per andare a colpire il φρονεῖν degli uomini: nonostante non sia mancato un tentativo di leggere il verso come coerente con la posizione relativista sostenuta da Prodicò (cfr. su tutti FISCHETTI 1974, 174-5), l'interpretazione tradizionale del frammento, che lo accosta a numerosi altri versi del poeta pario dedicati alla volubilità degli uomini, è sicuramente la più corretta – come ho tentato di mostrare in DONATO 2016, 92-6 – anche sulla scorta dell'allusione presente in Eraclito (22 B

17 DK). Resta il problema di spiegare per quale motivo l'autore dell'*Erissia* abbia scelto di far citare a Prodicò, dal bagaglio della tradizione poetica arcaica, proprio un verso che significa esattamente il contrario di ciò che il sofista sta cercando di dimostrare al μειράκιον e al pubblico radunato nel Liceo: in verità quest'uso della *Hilfzitate* poetica operato tramite una forzatura del significato originario del verso citato trova nei dialoghi di Platone una buona rappresentazione. La strategia, cui la critica anglofona assegna l'etichetta sintetica di *misquotation*, è presente in numerosi passi in cui il gioco di stravolgimento o di parzialità nell'interpretazione proposta appare volutamente manifesto. Una rassegna esaustiva dei casi non è il nostro compito qui e ci porterebbe troppo lontano: per questo aspetto mi permetto di rinviare ancora a DONATO 2016, 97-9 (con bibliografia). Tuttavia, mentre nell'uso che Platone fa della *misquotation* il perno della forzatura nell'interpretazione è spesso ravvisabile in un elemento preciso della porzione di testo citata, qui non sembra esserci nel verso di Archiloco nessun tipo di appiglio per trovarvi ciò che vorrebbe Prodicò: l'ipotesi di slittamento semantico di ἐγκύρειν avanzata da LAURENTI 1967, per cui il verbo sarebbe inteso dal sofista con il senso di πράττειν, non trova fondamento nell'uso del termine nella tradizione letteraria e appare altamente improbabile. Ipotizzare che l'autore non si renda conto del controsenso è altrettanto inverosimile: la generale coerenza e lucidità argomentativa che l'*Erissia* presenta al lettore non permette di imputare all'autore un così palese scivolone. Non sembra poi percorribile l'ipotesi di una caratterizzazione di Prodicò quale goffo interprete della tradizione poetica: gli altri elementi che concorrono a tracciare il ritratto del sofista sono di segno affatto opposto, egli è un interlocutore in grado di discernere la parte accettabile e la parte non accettabile di un discorso che gli venga proposto (398b1-2) e sa prevenire gli sviluppi della discussione nonché rispondere di conseguenza (398b6-c1: si noti σφόδρα πανούργως). Non credo si possa poi pensare, come fa PIPPIN BURNETT 1983, 52-3, che Prodicò voglia qui fare riferimento a versi successivi non citati in cui Archiloco si opporrebbe all'opinione dei πολλοί qui rappresentata: il tetrametro citato non sembra un *incipit*, e ancora non si capirebbe perché ricordare proprio il verso che esprime un'opinione rifiutata da Prodicò, rifiutata dal poeta. Pur rendendomi conto che la proposta può avere apparentemente un tono di rassegnazione, in assenza di sicuri appigli nel testo per l'inversione che l'autore vuole operare a partire dal verso di Archiloco, la mia ipotesi è che l'inversione sia presupposta esclusivamente dal contesto e concepita come un'estensione nel senso della reciprocità del rapporto di uguaglianza di φρόνημα e ἔργμα, per cui il tetrametro arriverebbe a significare: tali sono i pensieri degli uomini, quali le cose, quindi tali sono le cose per gli uomini, quali i loro pensieri. Una simile trazione è implicata, condizionata ed insieme illustrata solo e soltanto dal contesto argomentativo di cui la citazione diviene parte integrante e di cui si fa σφραγίς e sostegno: l'assenza di un appiglio sicuro a livello lessicale non deve perciò creare troppo disagio, anche se è in ogni caso da osservare come la mancanza di un punto di partenza preciso per la forzatura costituisca un tratto di stilizzazione estrema nella ricezione dell'*usus* di Platone da parte del nostro autore. Ma si noti che per l'accostamento di Crizia a Prodicò la situazione non è molto diversa. Esso non è motivato esplicitamente nel testo, ma sta al lettore colmare la distanza fra l'argomento sugli uomini ἄδικοι e ἀκρατεῖς e la più generale teoria di dipendenza dall'uso esposta da Prodicò; anche in questo caso l'autore permette un'estensione, anche se meno drastica se confrontata alla ricerca di reciprocità nel brano poetico. Se in questo gioco l'autore dell'*Erissia* voglia additare l'uso scorretto di Archiloco fatto dal sofista non è chiaro: è l'opinione di ARONADIO 2008, 347 n. 17, che ravvisa qui una «implicita punta polemica verso l'uso sofistico dei poeti», e un «effetto comico» che ne deriverebbe; per quest'interpretazione

nel testo non ci sono in realtà indizi e forse è più facile pensare che l'autore semplicemente si serva di una strategia letteraria che conosce da Platone, proponendone una versione più ardita, ma che comunque ritiene possa trovare spazio nel codice letterario del dialogo.

398a1 $\nu\acute{\nu}\nu$ ἄρ' : cfr. n. a 393c2.

398a1-2 ταύτην τὴν σοφίαν ἦν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν : a partire dall'identità dei καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ con gli ἐπιστάμενοι posta da Prodicò (cfr. n. a 397e5-7), il μεϊράκιον giunge a stabilire che gli ἀγαθοὶ sono in possesso di una forma di σοφία, esplicitando l'identificazione di σοφία e ἀρετή, di matrice socratico-platonica, su cui è fondato tutto il dialogo.

398a2 ἀνάγκη : riprende le parole di Prodicò (397e9-10: τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι), come altre due volte più sotto (398a6, b4): si può a buon titolo annoverare questa continua ripresa come una forma sottile di μοιχεύειν.

398a3 καὶ τὰ ἄλλα πράγματα' αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν : la possibilità di rendere ἀγαθὰ i πράγματα è data in principio per scontata dal μεϊράκιον, ma diverrà oggetto di una domanda successiva (398b3-6).

398a3-4 πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον : se quanto detto prima è implicazione necessaria della tesi di Prodicò, l'assenza totale di sforzo nei confronti dei πράγματα (αὐτὰ ἐκεῖνα) costituisce un'aggiunta importante per lo sviluppo dell'argomento, come mostra la ripresa nelle parole di Socrate (398e8: μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένῳ). In questa prima menzione l'assenza di uno sforzo ulteriore sui πράγματα è attribuita al maestro e non all'allievo, come sarà invece nella formulazione di Socrate: la sintassi, infatti, spinge a considerare πραγματευσάμενον concordato con αὐτόν piuttosto che con il lontano ἐμέ. Così intendono tutti gli interpreti, dal momento che se il soggetto del verbo fosse il discente, ci si aspetterebbe qui un dativo concordato con il più vicino ἐμοί. Sulla costruzione di πραγματεύομαι si dà un altro piccolo problema, dal momento che questa sarebbe l'unica occorrenza del verbo con πρὸς e accusativo (cfr. *LSJ*s.v. πραγματεύομαι): in Platone il verbo regge accusativo (e.g. *Phd.* 100b4: τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι) o complemento περί più genitivo (e.g. *Cra.* 425c6: περὶ αὐτῶν πραγματεύεσθαι) o accusativo (e.g. *Tht.* 187a5-6: πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα); in Senofonte si trova anche un caso con ἐπί e dativo (*X. Mem.* I 3, 15: ἐπὶ τούτοις πραγματευομένῳ). Qui forse in πρὸς andrebbe letta anche una sfumatura aggiuntiva ed il costruito è da intendere come equivalente di un verbo composto προσπραγματεύομαι privo tuttavia di attestazioni in greco fino all'età bizantina (*Psell. Theol.* 79, r. 35 = vol. I, p. 318 Gautier); il senso è coerentemente quello di «operare uno sforzo aggiuntivo», «impegnarsi oltre», ossia prendere un'iniziativa personale in rapporto ai πράγματα.

398a4-5 ἀντ' ἀμαθοῦς σοφὸν πεποίηκεν : cfr. 396b1-2, μᾶλλον ἐχθρῶ ἀντὶ φίλων ἀπαλλαγῆναι.

398a5-b1 πεποίηκεν ἄρα [ὥσπερ] εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τὰλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, μουσικά, ὥσπερ ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι : il testo di *A* è problematico, e come tale viene trattato già nella tradizione. Punto sensibile in particolare la sequenza πεποίηκεν ἄρα ὥσπερ: già sul *folium* di *O* una rasura elimina ἄρα, che non è recepito da alcuno degli apografi e sparisce dall'intero ramo della tradizione (l'omissione di ἄρα su *U*, per contaminazione con il ramo suddetto o per iniziativa indipendente del copista fa sì che la particella non compaia nell'Aldina). Nella frase che segue ἄρα, apparentemente una serie di esempi introdotti da ὥσπερ, è difficile individuare l'interrogativa diretta che la particella richiederebbe: è il motivo per cui interviene su di essa ancora il Fischer, con la proposta πεποίηκεν ἄρα: ὥσπερ, correzione accolta da Burnet e da Souilhé ma non applicata da Fischer stesso, che preferiva avanzarla in

nota. La prudenza del Fischer (che introduceva la proposta con un «fortassis») non è fuori luogo: ἄρα sarebbe comunque problematico e per posizione e per significato, problemi in parte connessi. *Posizione*: tendenza di ἄρα connettivo è di collocarsi quando possibile quale secondo elemento della frase (per Platone in particolare si vedano le tabelle di SCHEPPERS 2011, 102-5) e ci si attenderebbe di trovarlo quindi accanto a ὅτι δέ (398a4), cfr. *Prm.* 151b1 ὅτι μὲν ἄρα. Quando ha valore non connettivo la particella mostra collocazione più libera, ma la tendenza è comunque a posizionarsi verso l'inizio della frase (cfr. DENNISTON 1954², 41-2). *Significato*: qui il valore della particella sarebbe piuttosto enigmatico. Fra i traduttori l'unico a mantenere il valore connettivo è Aronadio («perché ... mi ha reso appunto da ignorante saggio»), se non si deve leggere una sfumatura di questo tipo nella versione ambigua di Laurenti («ma perché naturalmente mi ha fatto da ignorante saggio»). Gli altri interpreti ignorano la presenza di ἄρα (Sillitti e anche Joyal, che sceglie qui una resa insolitamente molto libera), oppure sembrano leggere nella particella un valore limitativo suggerito più che altro dal contesto: così leggiamo «but merely because he changed me from an ignoramus to a wise man» (Laistner), «mais par le simple fait d'avoir changé mon ignorance en sagesse» (Souilhé), «du seul fait en définitive d'avoir remplacé par un Sage l'Insensé que j'étais» (Robin), «but simply because he has made me wise instead of ignorant» (KERFERD 1954, 252), «mais du simple fait d'avoir changé mon manque de bon sens en sagesse» (Brisson). Ma un tale valore per ἄρα è insolito. L'intervento su ἄρα inoltre non risolve il problema sintattico del periodo che segue: la ripetizione di ὅσπερ è sospetta, dal momento che i due casi di grammatica e musica non sono collocati sullo stesso piano del terzo, relativo alla possibilità di rendere ἀγαθά le cose. Quest'ultimo infatti riassume quanto già è stato detto dal ragazzo nelle frasi precedenti (398a1-5) ed è isolato anche per la forma del periodo: a fronte di due costruzioni ipotetiche della possibilità con εἰ, troviamo un'eventuale con ὅταν, a fronte di ποιεῖν troviamo il perfetto πεποιηκένα. La critica a ragione cerca in una delle due parti il termine di paragone per la relazione di eguaglianza che ὅσπερ richiede: è di KERFERD 1954, 252 n.1 la proposta di leggere, in luogo del secondo ὅσπερ, οὕτως, proposta poi accettata da DÖRING 2005, 71 n.8. Intervenire sul secondo ὅσπερ significa far insistere il fulcro della domanda sulla possibilità di rendere ἀγαθά le cose, questione che già il μείρακιον aveva sollevato nelle frasi precedenti: così i casi di γραμματική e μουσική sarebbero quindi da intendersi come esempi pratici e verificabili per la più problematica operazione sottesa nella trasformazione dei πράγματα da κακά (o perlomeno da μὴ ἀγαθά) a ἀγαθά. Ma questo modo di interpretare il passo dà per scontato che la correlazione tra grammatica, musica e scienza del bene che il μείρακιον propone abbia un fondamento o che perlomeno gli esempi siano sostenibili: in questo modo influenza e insieme è influenzato dall'intendimento di ciò che Socrate ci dice sull'assenso di Prodicò nei rigli seguenti (cfr. n. a 398b1-2). In realtà, se c'è un ὅσπερ su cui si dovrebbe intervenire, questo sembra piuttosto il primo, che si trova coinvolto nel problema di ἄρα e dell'interpunzione del passo. La mia proposta è di espungere questo primo ὅσπερ e conservare ἄρα a inizio frase, come riportato da A, risolvendo due problemi con un ritocco solo, senza essere forzati a introdurre *ambo* le modifiche, quella del Fischer e quella del Kerferd, quindi guadagnando tutto sommato in economia dell'intervento. Se il motivo della duplicazione di ὅσπερ non è chiaro (si può al massimo notare che ὅσπερ ricorre ancora poco più in basso a 398b3, forse l'occhio del copista può essere momentaneamente scivolato su una delle due occorrenze successive?), il testo ottenuto è migliore: si ha un'interrogativa diretta retta da ἄρα (per ἄρ' εἰ cfr. X. *Mem.* III 11, 2), il cui fulcro sarebbe costituito dai due periodi ipotetici, che estendono indebitamente il principio di Prodicò dall'ἀγαθόν al γραμματικόν e al μουσικόν,

mentre la seconda parte, introdotta da ὅσπερ, espliciterebbe in maniera lievemente pleonastica il fondamento di tale estensione, richiamando quanto già chiesto nella prima parte della battuta, secondo una forma di argomentazione ad anello. Insomma, il fanciullo chiede qui se le altre forme di insegnamento possibili per l'uomo presentino lo stesso funzionamento della scienza del bene: se la σοφία che rende ἀγαθόν l'uomo rende ἀγαθά per lui le cose, allo stesso modo dovremmo aspettarci che la σοφία che rende γραμματικόν l'uomo renda γραμματικά per lui le cose, e così via. L'estensione è del tutto capziosa e, come ha già visto DÖRING 2005, 71-2, non ha nulla a che fare con il principio generale che Prodicò espone, al quale invece si collega direttamente l'altro capo della questione, ovvero la trasformazione delle cose in ἀγαθά. La via che il μειράκιον percorre è quella di accostare l'insegnamento della virtù a quello di altre forme di sapere, via che ha il risultato paradossale di immaginare una σοφία in grado di rendere tutti i πράγματα grammaticali o musicali. Come ha visto correttamente EICHHOLZ 1935, 149, nella brevissima nota sull'episodio di Prodicò, l'argomento è un tentativo di *reductio ad absurdum* che si serve di un paradosso da repertorio eristico, non molto diverso da quello che troviamo in Cicerone (*Nat. Deor.* III 9, 22-23) e che Sesto Empirico (*M.* IX 104-110) attribuisce al megarico Alessino, in polemica con Zenone (*SSR* II C 4 = fr. 94-95 Döring = Zeno *SVF* I 111); il parallelo è riconosciuto da LAURENTI 1969, 35-6, che si mostra però saggiamente prudente sull'ipotesi di un'eventuale dipendenza dei passi l'uno dall'altro. In Sesto, l'affermazione di Zenone è che il κόσμος deve essere λογικός, νοερός e ἔμψυχος per il fatto che nulla è κρείττων rispetto a esso e che ciascuna di queste qualità è migliore del proprio contrario. A ciò Alessino rispondeva affermando che, per lo stesso principio, esso dovrebbe essere anche ποιητικός, γραμματικός e così via, secondo le diverse τέχναι, dal momento che ciò che è grammaticale è migliore di ciò che non lo è, ecc. Nella versione di Cicerone, in cui l'argomento è offerto alla voce di Cotta, esponente della critica accademica a stoicismo ed epicureismo, l'elenco è diverso e più ampio, e vi figura anche un cosmo *musicus* (III 23). Questo paradosso è risolto dagli Stoici, come spiega ancora Sesto, nella differenza del significato di κρείττων se inteso con valore assoluto (καθάπαξ) o relativo (cfr. DÖRING 1972, 122-3; MULLER 1985, 126-7; sulla difesa del testo di Zenone, probabilmente da assegnare a Aristone di Chio, cfr. IOPPOLO 2003, 143-4), ma il sofisma si fonda anche sulla confusione di predicazioni diverse: la distinzione tra λογικόν e μὴ λογικόν non è immediatamente paragonabile a quella fra γραμματικόν e μὴ γραμματικόν, dal momento che quest'ultima non è in grado di porsi come base di una divisione dei πράγματα che non sia parziale. Classificare gli oggetti sulla base della distinzione tra γραμματικός e μὴ γραμματικός sarebbe simile a dividere i colori in "rosso" e "non rosso": una classificazione non efficace nei suoi contenuti, o perlomeno contraria ai principi della diairetica quali formulati da Platone (cfr. su tutti *Plt.* 262a3-263a1). Il problema si fa più evidente ancora nell'*Erissia*, dove la questione è legata al mutamento del πῶγμα tramite la χρῆσις: se è possibile, in linea di principio, immaginare una χρῆσις buona di qualsiasi oggetto, non è altrettanto possibile usare ogni cosa in maniera grammaticale o musicale. Risulta impossibile comparare una predicazione quale ἀγαθός e κακός ad una quale γραμματικός e μὴ γραμματικός, alla luce della dipendenza dall'uso. Ciò che è γραμματικός lo rimane *in sé*, a prescindere dalla conoscenza grammaticale del soggetto che ne fruisce, mentre un oggetto per Prodicò può dirsi ἀγαθός *solo* in funzione della χρῆσις e quindi del soggetto; la differenza è notata già dal breve commento di DUPRÉEL 1948, 168-9. Per quanto riguarda il πλουτεῖν, ad esempio, non si potrebbe mai dire che esso è reso grammaticale o musicale tramite l'insegnamento della grammatica e della musica, mentre si può affermare – e Prodicò questo lo accetta – che apprendere la virtù lo trasformi in un bene,

attraverso la buona *χρῆσις*. Chi ritiene che il secondo corno della questione, con il paragone tra uso grammaticale/musicale e buon uso, sia accettabile per l'autore del dialogo e non costituisca quindi una semplice trappola per il sofista, è costretto a fare appello a quella sola e particolare categoria di oggetti che *può* avere un uso grammaticale (cfr. LAURENTI 1969, 87-8: «tali cose esistono in sé e per sé, siano strumenti, siano poesie ecc. e tuttavia dopo che io sono diventato musico o grammatico acquistano un senso per me»; cfr. anche DÖRING 2005, 72). Il problema è evidentemente visto da Joyal e Brisson, i quali tuttavia forzano il testo greco per giungere a due traduzioni che possano rendere conto dei casi che il *μειράκιον* presenta senza immaginare una trasformazione dei *πράγματα* in *γραμματικά* e *μουσικά*. Così Joyal legge *ποιεῖν* (398a7) equivalente a *ἀγαθὰ ποιεῖν* e traduce «he would necessarily make the other things that have to do with letters good for me, and likewise with music too». Ma rendere buone le cose non è mai attribuito di per sé alla *τέχνη* grammaticale e musicale, e il rimedio di Joyal è peggio del male. Brisson, invece, sembra voler intendere *τάλλα πράγματα* con il valore avverbiale di «en toutes circonstances» e di conseguenza traduce l'intero passo con grande libertà («tout de même, si maintenant quelqu'un fait de moi un expert dans le domaine de la lecture et de l'écriture, il me rendra forcément capable de lire et d'écrire en toutes circonstances; et si quelqu'un fait de moi un homme cultivé, je resterai un homme cultivé en toutes circonstances», cfr. BRISSON 2014, 447 n. 53: «traduction libre qui fait ressortir l'argumentation»).

398a6 ἀνάγκη : cfr. n. a 398a2.

398b1-2 οὐ μέντοι ταῦτά γε ξυνέφη ὁ Πρόδικος, ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ὠμολόγει : l'interpretazione di questa inserzione narrativa è per la critica un ulteriore problema. Tuttavia, se è corretta l'interpretazione che abbiamo dato della domanda che il *μειράκιον* pone e della sua funzione all'interno dell'*ἔλεγχος*, il senso appare chiaro e rispetta l'uso linguistico comune nella scelta dei pronomi: *ταῦτα* è l'ultimo argomento presentato, ossia il secondo corno della questione, quello relativo a musicisti e grammatici (398a5-b1), che, come già abbiamo visto, non consegue direttamente dalla tesi di cui Prodicus si fa portavoce nel dialogo, mentre *ἐκεῖνα* deve indicare la prima parte (398a1-5), sulla possibilità di rendere *ἀγαθὰ* i *πράγματα* tramite l'insegnamento della scienza del bene. Il sofista quindi non si fa ingannare dall'estensione eristico/parodistica del principio da lui enunciato e mostra la propria coscienza critica selezionando, all'interno dell'intervento del *μειράκιον*, soltanto la parte che ritiene coerente con l'argomento di cui si fa portavoce: *οὐ μέντοι* è quindi il segno del fallimento di questo primo tentativo del *μειράκιον*. Questa è già l'interpretazione di SCHROHL 1901, 21-2, poi ripresa da EICHHOLZ 1935, 148-9 e confermata da DÖRING 2005, 71-2 (ma cfr. anche DUPRÉEL 1948, 168-9), esplicita nella traduzione di Joyal («to these analogies Prodicus didn't offer his agreement»). Chi interpreta *ταῦτα* come riferito alla possibilità di rendere *ἀγαθὰ* i *πράγματα* si fonda sulla ripetizione dell'argomento alla fine della frase precedente: è la tesi sviluppata da KERFERD 1954, 252-4, ma già accennata da SOUILHÉ 1930, 100-1 n. 2, nel tentativo di ridimensionare la portata relativista del pensiero attribuito al personaggio; da ultimi si sono schierati in questo senso NICKEL 2012, 46 e BRISSON 2014, 447 n. 54, la cui traduzione è come abbiamo visto assai libera. Ma questa interpretazione, secondo cui Prodicus non accorderebbe la possibilità di rendere *ἀγαθὰ* i *πράγματα* tramite l'insegnamento della *σοφία*, è indifendibile: è precisamente su questa premessa che si sostiene lo sviluppo della confutazione, fino all'affermazione del *μειράκιον* sull'inutilità della preghiera agli dèi (398d2-8), che ancora sulla possibilità di rendere *ἀγαθὰ* i *πράγματα* tramite la *διδαχή* si fonda.

398b3-6 : scopo di questa domanda, come di quella successiva sull'insegnabilità della virtù (398c4), è di indagare sulla possibilità dei due requisiti di quanto prospettato dal μειράκιον e accettato da Prodicò nei righe precedenti, ossia che tramite l'insegnamento della virtù si possano mutare in ἀγαθά le cose. Ciò richiede che: *a*) l'ἀρετή sia insegnabile; *b*) i πράγματα siano modificabili nella loro qualità. Si noti che nell'indagine l'argomentazione del μειράκιον va per così dire a ritroso, esaminando prima la possibilità del risultato (rendere buone le cose) e poi la possibilità dell'operazione (insegnare la virtù).

398b3 ἔφη : *scil.* τὸ μειράκιον.

ὥσπερ οἰκίαν ποιεῖν : l'esempio dell'οἰκοδομία torna nell'ultima parte del dialogo, all'inizio della discussione con Crizia sulla definizione di χρήσιμον (403d8-404a4), cfr. n. a 403e1.

398b3-4 ἀνθρώπου ἔργον : per il significato di ἔργον nell'*Erissia*, sempre da intendere come «impresa», «azione», e mai come «scopo», cfr. n. a 392c2-3.

398b4 πράγματα ἀγαθά ποιεῖν : ἀγαθά in questa posizione va interpretato come complemento predicativo dell'oggetto e bisogna tradurre perciò «rendere buone le cose» e non «fare cose buone»/«compiere buone azioni». Ma è proprio quest'ultimo il significato che danno alla frase tutti i traduttori, fatta eccezione per la parafrasi di KERFERD 1954, 254 («makes things good»).

ἀνάγκη : cfr. n. a 398a2.

398b5 εἴτε κακὰ εἴτε ἀγαθά : l'alternativa è posta tra due opzioni altrettanto radicali: *a*) i πράγματα sono o buoni o cattivi per natura, e tali forzatamente rimangono; *b*) i πράγματα sono *tutti* indifferenti e il loro valore dipende esclusivamente dall'uso.

398b6-c3 : su questa inserzione narrativa e la sua importanza nella caratterizzazione di Prodicò cfr. *Intr.* pp. 193-6.

398b6-7 ὑποπτέουσας δέ μοι δοκεῖ ὁ Πρόδικος ἢ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσασθαι : per la movenza cfr. *Euthd.* 302b5-6 (inserzione narrativa di Socrate): καὶ ἐγὼ ὑποπτέουσας ἤξιν τὸν λόγον οἶπερ ἔτελεύτησεν.

398b7 αὐτῶν : il costrutto è alquanto singolare. Mantenendo la lezione di *A* il genitivo sarebbe da riferire a λόγος con valore soggettivo («their argument» Joyal; «il loro discorso», Aronadio) oppure, se inteso come neutro, come oggettivo («il discorso di/su tali cose»: cfr. Arist. *Metaph.* 1014b10, *APo.* 90a22; così do per scontato intenda chi non traduce αὐτῶν). Ma lo Stephanus correggeva αὐτῶ, che darebbe senso migliore a prezzo di un ritocco non troppo invasivo: in questa posizione dopo χωρήσασθαι un dativo di vantaggio sarebbe appropriato. Meglio forse immaginare la corruttela del duale αὐτοῖν (cfr. 396a3), più facilmente vittima di errore nella tradizione. Meno efficace οὕτως di Burges, da connettere con σφόδρα.

398b7-c1 σφόδρα πανούργως : l'avverbio è da connettere con ἔφη (398c3). Questa era già l'interpretazione di traduttori e critici fino al Burnet incluso, come mostra l'interpunzione adottata nell'edizione oxoniense, con le due parole in inciso fra due virgole (così ancora intendono Joyal e Aronadio); la punteggiatura è conservata da Souilhé, che tuttavia è incline a considerare l'avverbio riferito a χωρήσασθαι come estensione di ἢ (così anche Robin, Sillitti, Laurenti, DÖRING 2005, 72 e Brisson). KERFERD 1955, 254, n. 4, propone di espungere l'espressione considerandola glossa marginale penetrata nel testo («a commentator who wishes to specify the way in which the argument was likely to end»). In realtà l'espunzione non è necessaria, e il problema è solo apparente: l'astuzia di Prodicò sta nel guadagnare tempo e evitare di essere subito confutato. Concedere che i πράγματα siano di necessità fin dall'inizio buoni o cattivi contraddirebbe immediatamente quanto detto sul loro retto uso. In realtà la trappola del μειράκιον è già scattata e qualsiasi cosa risponda il sofista egli sarà confutato: un

dato che avvicina la strategia del giovane alla confutazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro (cfr. *Euthd.* 275e3-6). Si addice a questa rappresentazione di Prodicò la sfumatura negativa che la *πανουργία* assume in Platone, non di rado associata ai sofisti, fino a divenirne comportamento paradigmatico nella “caccia” dello straniero di Elea (*παντὸς μᾶλλον πανούργως* si nasconde il sofista all’indagine del *Sofista* 239c5-7); della *πανουργία* è data inoltre una significativa definizione dai *πατέρες* del *Menesseno*: *πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς* (246e7-247a1) e nelle *Leggi* essa è associata alla *φιλοχρηματία* (*Lg.* v 747c2-3). **398c1 ἴνα** : non necessaria l’aggiunta di *καί* prima di *ἴνα*, proposta dal Burges.

πάντων <τῶν> παρόντων ἐναντίον : l’integrazione del Fischer è economica e l’errore facile da spiegare con l’aplografia della sequenza *τῶν*: la persistenza, se non la nascita, del testo corrotto può essere stata condizionata dalla formula idiomatica *πάντων παρόντων*, un genitivo assoluto traducibile con «di fronte a tutti» (cfr. *X. Cyr.* VIII 7, 5; *Plut. Is. et Os.* 380 E 1), ma nel nostro passo il genitivo è retto da *ἐναντίον* e richiede quindi l’articolo, cfr. *Is.* I 11 (*πάντων τῶν πολιτῶν ἐναντίον*).

398c2 ἐξελεγχόμενος : la forma rafforzata con *ἐξ-*, comune in Platone, mette in luce la gravità della confutazione nel caso Prodicò non sostenga la possibilità di modificare i *πράγματα*, dal momento che la tesi è legata strettamente a quanto da lui sostenuto al principio dell’episodio.

398c3 ἀνθρώπου ἔργον εἶναι : come lo scolio ci ricorda, *τοῦτ’ ἔστι τὸ πρᾶγματα ἀγαθὰ ποιεῖν* (cfr. n. a 398b4); già la critica bizantina avverte il bisogno di ampliare le indicazioni sintetiche che Socrate ci dà sulle risposte di Prodicò (cfr. n. a 398b1-2 per il caso che mette in difficoltà la critica). DÖRING 2005, 72-4, osserva che Prodicò avrebbe potuto scampare al disastro rifiutando anche qui la domanda del *μειράκιον* e introducendo un discrimine per limitare la possibilità dell’uomo di modificare *τὰ πρᾶγματα*, ad esempio asserendo – in piena coerenza con quanto detto prima – che è possibile modificare le cose per gli altri, ma non per sé. Tuttavia, osservazioni di questo genere non portano molto lontano: pur ammettendo che l’argomento del *μειράκιον* si fondi su una dialettica capziosa, ai limiti dell’eristica, non possiamo essere sicuri che l’autore volesse offrire l’impressione di un’argomentazione illogica e di un “gioco sporco” da parte del personaggio in questo singolo assunto: in tal caso il valore della confutazione di Prodicò diminuirebbe, e così la sua importanza all’interno della discussione sul *πλουτεῖν*.

398c4 πότερον δέ σοι, ἔφη, δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἢ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον ; la domanda condensa la battuta iniziale del *Menone* di Platone (70a1-4: *ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;*); gli unici elementi a rimanere qui in gioco sono la *διδασχὴ* e la *φύσις*, mentre escono dal quadro l’*ἀσκησις* e la menzione di un altro modo non definito. Una semplificazione simile, che conserva però la possibilità di un *ἄλλος τρόπος*, è all’inizio dello spurio *De virtute* (*περὶ ἀρετῆς*), ancora nella cosiddetta *appendix* degli spuri (376a1-2: *ἄρα διδακτὸν ἔστιν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;*). L’operetta, nata probabilmente nell’Accademia ellenistica (cfr. MÜLLER 1975, 197-220; 2005, 155-70) è in verità una sorta di epitome e di riscrittura del *Menone*: per le riprese e per il valore del dialogo come portatore di tradizione indiretta del *Menone* si veda, oltre al quadro di Müller, VANCAMP 2010, 100-2. Per l’assenza dell’*ἀσκησις* nel *De virtute* individua una traccia di polemica antiaristotelica REUTER 2001, 85-90; ma c’è chi ha pensato che invece la presenza dell’elemento nella domanda iniziale del *Menone* sia frutto di interpolazione: cfr. SCOTT 2006, 16-8 (ma porta argomenti forti per una difesa della tripartizione *φύσις-ἀσκησις-μάθησις* nel *Menone* CASTELNÉRAC 2007). La *quaestio* sull’*ἀρετὴ* e sulla sua insegnabilità è

uno dei grandi interrogativi filosofici del quinto secolo, centrale per la stessa esistenza del fenomeno sofistico, e affonda le sue radici nella storia più antica del pensiero greco: per un'agile rassegna si veda ancora MÜLLER 1975, 220-49. Nell'*Erissia* tuttavia il problema è affrontato in maniera cursoria, il che spiega l'assenza dell'ἄλλος τρόπος e, di conseguenza, di una vera propensione all'indagine sul tema. Scopo del μειράκιον non è mostrare che la virtù non può essere insegnata, come intende GAISER 1959, 62-3 n. 57, che vorrebbe far risalire il brano al *Simone* di Fedone (cfr. *Intr.* pp. 185-6), ma di confutare la tesi di fondo: ciò che il μειράκιον si attende è precisamente che Prodicò acconsenta all'insegnabilità, in quanto essa è il secondo requisito realizzare di quanto si è già accettato sulla possibilità di mutare le cose in ἀγαθά tramite l'insegnamento (398a1-5). Se il primo punto da accertare era l'effettiva disponibilità dei πράγματα a cambiare natura, il secondo è la possibilità di insegnare quella σοφία che rende gli uomini ἀγαθοί, cui viene qui dato il nome esplicito di ἀρετή. La risposta di Prodicò è quindi scontata e ancora una volta forzata dalla necessità di non contraddirsi, oltre che coerente con la posizione protagorea, che si associa tradizionalmente al magistero sofistico e alla possibilità stessa della παιδεία dei sofisti.

398c5-e10 : dopo aver fatto accettare a Prodicò le tre premesse – a) la virtù è insegnabile; b) le cose possono essere rese buone dall'uomo; c) chi insegna la virtù rende le cose buone – il μειράκιον procede alla confutazione del sofista mostrando che se tutto ciò è vero la preghiera che si rivolge agli dèi per ottenere buone cose (398d3) è inutile dal momento che per ciò sarebbe necessario impegnarsi ad apprendere l'ἀρετή e non attendere un miracoloso aiuto divino.

398c5 ἄν δοκοῖ : la tradizione di *A* porta il congiuntivo δοκῆ, problematico nell'apodosi e emendato già dallo Stephanus in δοκεῖ, lezione che il Burnet accoglie dal *folium* di *Z.* Ma è migliore l'ottativo δοκοῖ (cfr. poco sotto 399b8-c1: εἰ ... φήσεις, καὶ σφόδρ' ἄν δοκοῖ), proposto da BEKKER 1823, 302, ma già introdotto dal Bessarione in *U*, con un intervento *supra lineam* non recepito dall'Aldina.

ἡλίθιος : concordato con τις del rigo successivo. Sarà presto evidente (398d2: σὺ δέ) che è riferito a Prodicò, che si mostra ἡλίθιος dal momento che il suo atteggiamento contraddice la teoria che lui stesso ha presentato. Questa forma di confutazione è particolarmente grave perché contrappone al λόγος il riscontro di una prassi incoerente da parte di chi il λόγος sostiene; così facendo, il μειράκιον mette in dubbio anche la validità della tesi agli occhi stessi di Prodicò, e lo smaschera come truffatore.

398c6 τοῖς θεοῖς εὐχόμενος : anche il tema della preghiera è introdotto dal ragazzo per il solo scopo confutatorio e senza una vera intenzione di indagine: qualche parola in più sarà detta soltanto da Socrate, con l'identificazione dei maestri di σοφία negli dèi (398d8-e6).

398c5-6 γραμματικὸς ἄν γενέσθαι ἢ μουσικός : ritornano sia pure con differente impiego i due esempi dell'insegnamento di grammatica e musica, probabilmente prescelti dal μειράκιον in quanto parti della sua vita quotidiana o del suo passato recente.

398c7 ἦν : la disgiuntiva ἦ riportata in *A* è errore attratto dalla sequenza di ἦ nel passo (per simili confusioni cfr. n. a 404e6). Ottima la correzione del Boeckh, certo migliore del tentativo operato dal Clericus (εἶ) sulla scorta della traduzione di Jean de Serres (*si necesse est...*).

398c7-d1 ἀνάγκη μαθόντα παρ' ἑτέρου ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα κτήσασθαι : sono le due uniche possibilità che si danno per l'acquisizione del sapere, secondo il famoso passo dell'*Alcibiade primo* (106d5-e3; cfr. DENYER 2001, 101-2, che mostra come la dottrina della reminiscenza non si collochi al di fuori di queste due alternative); ambo le situazioni richiedono però uno sforzo di volontà e di studio, descrivono i due campi possibili e conciliabili, didattica e ricerca (cfr.

RENAUD, TARRANT 2015, 36-8). Questa duplice caratterizzazione ricorre altrove nei dialoghi di Platone, ad esempio nel *Lachete*, dove a tornare è proprio la σοφία che rende καλοὶ καὶ ἀγαθοί, che, dice Socrate, Nicia e Lachete possono aver appreso da altri o trovato da sé, dal momento che sono più ricchi e più maturi di lui (*La.* 186c5-8: εἰ δὲ Νικίας ἢ Λάχης ἠύρηκεν ἢ μεμάθηκεν, οὐκ ἂν θαυμάσαιμι· καὶ γὰρ χρήμασιν ἐμοῦ δυνατώτεροι, ὥστε μαθεῖν παρ' ἄλλων, καὶ ἅμα πρεσβύτεροι, ὥστε ἤδη ἠύρηκεναι). Per la ricezione di questo motivo negli spuri è interessante l'uso che se ne fa nel *Sisifo* (389e10-390a5), dove ancora ricerca da sé e apprendimento da altri sono i soli due metodi di acquisizione dell'ἐπιστήμη, ma l'apprendimento è prediletto per la difficoltà nella ricerca, difficoltà che nel *Sisifo* resta irrisolta (cfr. *Intr.* pp. 113-5).

398d2 σὺ, ᾧ Πρόδικε : l'apostrofe diretta con σύ e vocativo del nome proprio (cfr. n. a 395a2) accentua la forza dell'argomento *ad hominem*, che ha insieme i toni di un'accusa forte (ἔσειεν) e di una derisione (κατεγέλα, ἐχλεύαζεν). L'accusa è di empietà, nella misura in cui è riferito a Prodico il λόγος da cui consegue l'inutilità della preghiera; la derisione, invece, è riferita all'immagine del sofista che prega di divenire καλὸς κάγαθος, e quindi da ignorante (che è, ed eppure insegna!) sapiente, e di imparare la virtù grazie all'intervento divino.

εὖ πράττειν καὶ ἀγαθὰ σοὶ εἶναι : per il gioco su εὖ πράττειν cfr. n. a 393e7-11; qui si aggiunge un gioco ulteriore su ἀγαθὰ σοὶ εἶναι, cui è legato l'εὖ πράττειν come «stare bene» quanto l'εὖ πράττειν come «agire bene», dal momento che secondo Prodico solo per chi è καλὸς καὶ ἀγαθός e possiede l'ἀρετή, equivalente alla σοφία, i πράγματα sono ἀγαθὰ. La forma della preghiera cui il μειράκιον allude, senza la specificazione degli ἀγαθὰ, mostra le tracce della riflessione sviluppata da Socrate nell'*Alcibiade secondo*, in particolare a 142e-143a, con il frammento dell'anonimo ποιητής che chiede a Zeus gli ἐσθλά, quali che siano. Ma il motivo è associato a Socrate e alla preghiera socratica già da Senofonte (*Mem.* I 3, 2), mentre lo fa risalire a Pitagora Diodoro Siculo (X 9, 8): per un raffronto si rimanda a NEUHAUSEN 2010, 152-77. Sugli aspetti innovativi di questa formulazione della preghiera in rapporto alla tradizione letteraria e culturale si vedano ZELLER 2002, 56-9 e DORIVAL 2016, 26-35.

398d3-4 οὐδὲν ἕτερον εὖχῃ ἢ καλὸς κάγαθος γενέσθαι : alla potenza elenctica dell'argomento, si associa un elemento beffardo: se Prodico prega di divenire καλὸς κάγαθος, significa che non lo è, e quindi si colloca nella categoria dei μοχθηροί e degli ἀνεπιστήμονες.

398d4-6 εἴπερ γε τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ πράγματα τυγχάνει ἀγαθὰ ὄντα, τοῖς δὲ φαύλοις μοχθηρὰ : la frase riassume e ricorda così al lettore il primo argomento di Prodico (397e5-7) mostrando come proprio a esso sia diretta la stoccata finale del μειράκιον. φαῦλος porta una connotazione meno pesante e si addice meglio a descrivere la categoria degli uomini comuni, la cui colpa è di essere ignoranti rispetto all'ἀρετή: fare della virtù l'oggetto di un insegnamento impone un maggiore riguardo verso chi non la possedga, mentre la divisione offerta da Prodico al principio non alludeva alla possibilità del passaggio da un gruppo all'altro; inoltre, la riduzione è anche un elemento di cortesia nei confronti di Prodico stesso, che è stato inserito implicitamente proprio in quest'ultima categoria.

εἴπερ γε ... εἴπερ οὖν : le due diverse particelle che accompagnano εἴπερ indicano la differenza dei due argomenti nel quadro del discorso: εἴπερ γε mette in forte discussione («se è proprio vero che») la tesi relativista di Prodico, mentre εἴπερ οὖν si riconnette a quanto emerso dalla discussione e in particolare alla tesi dell'insegnabilità della virtù, argomento di cui si mantiene la solidità. La risposta alla domanda implicita «è vero che x?» insita in εἴπερ è quindi negativa per la prima tesi, positiva per la seconda. Ambo le frasi tuttavia sono interpretabili come

variazioni sulla forma, che l'autore impiega a più riprese, della condizionale ricapitolativa con εἴπερ (cfr. n. a 394a5).

398d4 γε : il copista di *A* scrive erroneamente ἐγώ, correggendo in margine γε: la nota è curiosamente interpretata come integrazione tanto da *O* quanto da *Par*, che riportano ἔγωγε. Per il problema, che suggerisce una forma di contaminazione alta nello stemma, cfr. *Intr.* pp. 214-5.

398d8-e10 : l'intervento di Socrate rincara la critica del μειράκιον a Prodicò sul tema della preghiera e aggiunge una precisazione importante: se anche si individuassero negli dèi gli unici veri maestri di ἀρετή, ritrattando parzialmente l'affermazione secondo cui mutare i πράγματα è impresa umana, la preghiera non garantisce immediatamente l'ottenimento di quanto richiesto (cfr. MUELLER-GOLDINGEN 1996, 26). Per ottenere una scienza, l'ἀρετή come la γραμματική, è necessaria una disposizione e, soprattutto, un esercizio: questi elementi rimangono sullo sfondo dell'argomento di Socrate, che tuttavia, soffermandosi sull'impossibilità di ottenere un sapere in maniera immediata e subitanea, sotto forma di un'illuminazione improvvisa, ovvero di un trasferimento di competenze quale immaginato secondo il modello dei vasi comunicanti al principio del *Simposio* (175d3-e6), indica la via dell'impegno continuo e quotidiano nella ricerca.

398e1 οὐχὶ φαῦλον πρᾶγμα πεπονθέναι : la considerazione di Socrate è rivolta a Prodicò ma anche a chi ascolta il racconto (i personaggi dell'*Erissia*) e a chi legge il dialogo: il πρᾶγμα οὐχὶ φαῦλον che Prodicò subisce è connotato in chiave negativa (per πρᾶγμα πάσχειν cfr. D. XXI 17, καὶ πράγματ' αἴσχιστ' ἂν ἐπάθομεν) e, al di là dell'argomento sulla preghiera, che costituisce solo uno sviluppo paradossale del dialogo con il μειράκιον, serve a mettere in luce l'incapacità di Prodicò di reagire all'ἔλεγχος, situazione che Socrate presenta implicitamente come parallela a quella in cui si è trovato Erissia dopo le parole di Crizia.

398e2 διημαρτηκῶς : per la differenza tra διαμαρτάνειν e ἔξαμαρτάνειν nel dialogo cfr. n. a 397b6.

398e2-3 εἰ οἶεται ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ἃ εὐχόμεθα γενέσθαι ἂν καὶ ἅμα : un simile scrupolo si trova, ancora, al principio dell'*Alcibiade secondo* (138a7-b5).

398e4 σπουδῇ βαδίζων εἰς πόλιν : gli interpreti, fatta eccezione per Laistner e Joyal, non hanno notato che πόλις senza dubbio è da intendersi qui con il senso di ἀκρόπολις, per almeno due motivi: *a*) non ha alcun senso identificare la πόλις-città come luogo deputato alla preghiera contrapposto al contado, data la presenza di numerosi santuari sub ed extraurbani; *b*) per quanto l'esempio di Erasistrato ci mostri che è ben possibile βαδίζειν da una città all'altra, risulta difficile immaginare un Prodicò che si reca a piedi in giro per l'Ellade e ogni volta che deve pregare σπουδῇ βαδίζει verso la città più vicina, o ancora un Prodicò che si trovi a vivere nel contado e si rechi εἰς πόλιν con il fine di pregare. È quindi preferibile rimanere all'interno di Atene, che il nostro autore sceglie come scenario privilegiato per l'*Erissia*. e non fa difficoltà considerare l'acropoli luogo cittadino su tutti deputato alla preghiera; per l'uso di πόλις = ἀκρόπολις in attico si vedano Ar. *Eq.* 1093, *Lys.* 245, 288, 758. Certo l'uso è un segno di arcaismo, come ci indica esplicitamente Tucidide (II 15, 6: καλεῖται δὲ διὰ τὴν παλαιὰν ταύτη κατοίκησιν καὶ ἡ ἀκρόπολις μέχρι τοῦδε ἔτι ὑπ' Ἀθηναίων πόλις) in buon accordo con le testimonianze epigrafiche (cfr. LONIS 1983, 100-1), ma sembra plausibile che, almeno a livello gergale, sia persistito fino all'epoca del nostro autore: per la ricerca di Plutarco (*PeI.* 18, 1) nella Tebe di IV secolo è ancora verosimile (ἐπιεικῶς) che l'acropoli fosse chiamata πόλις. Certo è significativo che l'uso non si riscontri mai in Platone (cfr. AST 1838, s.v. πόλις).

398e5-6 εἰ οἰοί τέ σοι ἐκεῖνοι ταῦτα δοῦναι ἃ σὺ τυγχάνεις αἰτούμενος : l'idea che gli dèi possano non essere in grado di donare ciò che l'orante richiede è a prima vista alquanto sorprendente, ma bisogna tenere in conto due elementi: in primo luogo οἰοί τε non va forse caricato troppo sul piano semantico, dal momento che siamo vicini a un *tic* fraseologico dell'autore, non dissimile a quello che si riscontra per l'onnipresente costruzione con τυγχάνω e participio predicativo (cfr. *Intr.* pp. 198-9); inoltre, l'introduzione della nozione di possibilità è collegata qui in particolare all'insegnamento dell'ἀρετή, come mostra il paragone che subito dopo Socrate imposta con il grammatico. Gli dèi sono qui chiamati in causa come insegnanti di virtù e, in quanto tali, creatori di ἀγαθά. Ma Prodicò, come abbiamo già osservato, dimentica l'elemento che in ogni apprendimento è fondamentale: lo sforzo costante della ricerca e dello studio; come non è plausibile che il grammatico possa donare tutto d'un colpo la propria τέχνη ad un allievo che lo vada a pregare, così gli dèi – si immagina – non potranno, o non vorranno, donare all'orante l'ἀρετή senza che quest'ultimo si sforzi in alcun modo in vista della sua acquisizione. Si può ancora confrontare la preghiera "socratica" alla fine del *Fedro* (279b8-c3), in cui, come nota BONAZZI 2011, 247 n. 302, «vale la pena (...) di osservare che Socrate non chiede agli dèi di dargli qualcosa, bensì di consentirgli di conseguirlo: anche questo serve a caratterizzare la filosofia come ricerca attiva».

398e6-7 πρὸς τὰς τοῦ γραμματιστοῦ φοιτῶν θύρας ἀντιβολοίης : la scena evocata da Socrate ha un evidente sapore comico. Non è difficile rintracciare l'eco delle scene tipiche che intorno alla porta la commedia antica struttura (per il motivo si rinvia alla trattazione complessiva di CACIAGLI, DE SANCTIS, GIOVANNELLI, REGALI 2016, con bibliografia). Peraltro l'acquisizione e il reimpiego di questo elemento scenico da parte del dialogo di Platone è nota, in particolare nel *Protagora* e nel *Simposio* (cfr. CAPRA 2001, 67-71). Qui l'elemento della porta svolge il consueto ruolo di confine tra sapere e ignoranza, ma un colorito particolare si può osservare nella costruzione di φοιτάω: se φοιτᾶν ἐπὶ τὴν θύραν diviene espressione fissa per l'attesa di fronte alla soglia (e.g. Hdt. III 119; X. *HG* I 6, 10), la costruzione con πρὸς fa pensare a un avvicinamento violento, al gesto del bussare con forza, ancora tipico delle scene della commedia. Si aggiunge a ciò l'uso di ἀντιβολέω nel senso di "supplicare", uso per cui il verbo si specializza proprio nella commedia di Aristofane (cfr. *Ach.* 147; *Hipp.* 667; *Nub.* 110-111; *Pl.* 444); in Platone il verbo non ricorre, ma troviamo il sostantivo ἀντιβόλησις: se nell'*Apologia* (37a3) il contesto non suggerisce un contatto con la commedia, nel *Simposio* (183a5), le suppliche rientrano tra le azioni che il νόμος erotico lodato da Pausania consente soltanto all'amante. Di esso viene offerto un ritratto esasperato, e tra i comportamenti che gli sono attribuiti vi è anche il κοιμᾶν ἐπὶ θύρας che forse ancora una volta all'influenza della commedia riporta.

398e8 μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένω : cfr. n. a 398a3-4.

398e9-10 καὶ δυνήσει πράττειν τὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἔργα : l'apprendimento immediato della τέχνη nel suo complesso permetterebbe all'allievo di sostituire subito il maestro, e quindi di esercitare la professione di insegnante di grammatica (sul principio cfr. e.g. *Alc.* I 118c8-d10): lo sviluppo che l'accostamento suggerisce, anche se Socrate non lo esplicita, è paradossale e blasfemo. Trasferendo l'immagine alla preghiera agli dèi, si arriverebbe infatti alla conclusione per cui una volta ottenuta l'ἀρετή completa dalla divinità, l'uomo potrebbe compiere gli ἔργα del dio, in particolare sostituirsi a lui come maestro di ἀρετή.

398e10-399a5 : la scena della cacciata di Prodicò dal Liceo, oltre a collocarsi in una tradizione relativa all'insuccesso dei filosofi, tradizione che ancora trova le sue origini nella commedia, trova un modello nel finale del *Liside*, cfr. *Intr.* pp. 32-3.

398e10-11 ἀντανήγεται πρὸς τὸ μειράκιον : la reazione di Prodicò non è rivolta contro Socrate, ma contro il μειράκιον: il problema che Socrate solleva è una conseguenza di quanto il ragazzo ha detto poco prima, introducendo il tema della preghiera agli dèi, e quindi il sofista sente la necessità di affrontare il proprio principale avversario. Il gesto descritto da ἀντανήγεται si carica di una certa fisicità, ha il valore di un'indicazione scenica: Prodicò, dopo aver ascoltato Socrate, si volta per scagliarsi contro il μειράκιον; aggiunge vivacità e tensione alla scena la costruzione con πρὸς. Per l'uso metaforico di ἀνάγω cfr. n. a 393e10; non pare si possa rintracciare qui il senso tecnico legale cercato da SOULHÉ 1930, 89 («faire une charge contre quelq'un»).

398e11 ὡς ἀμυνόμενος καὶ ἐπιδείξων : il *folium* di *A* riporta il presente ἀμυνόμενος. La correzione ἀμυνόμενος si legge in *U* e diviene vulgata tramite l'Aldina (non è quindi esatta l'attribuzione di Burnet al Bekker), ma compare già nella linea di *O* grazie al correttore di *J* (come sempre l'intervento è recepito da *L* e non da *K*). La confusione è alquanto banale e ricorre numerose volte nei codici, ad esempio, per Tucidide (II 91,1; IV 35,2; IV 64, 1; VI 34, 8): qui il participio futuro è preferibile per la coordinazione con ἐπιδείξων nella costruzione con ὡς. Il valore è poi evidentemente finale: la difesa di Prodicò non avrà in realtà luogo, perlomeno non all'interno del Liceo.

ταῦτα ἄπερ σὸν νυνδή : sarei tentato di correggere qui ταῦτα in ταῦτά: Socrate sottolineerebbe ancora una volta la perfetta sovrapposibilità tra il λόγος di Crizia e quello di Prodicò. Situazione simile si trova a 399c1, dove la necessità della correzione è evidente (cfr. n. *ad loc.*). Il sofista qui si vorrebbe apparentemente far forza di esempi puntuali quali quelli che Crizia ha presentato poco prima, ovvero degli uomini ingiusti e incontinenti, ma il suo discorso è interrotto.

399a1-2 ἀγανακτῶν εἰ φαίνονται μάτην τοῖς θεοῖς εὐχόμενος : quella parte della critica che ha collegato questa preoccupazione di Prodicò alla tradizione biografica relativa all'ateismo del sofista (su tutti LAURENTI 1969, 27-32) non ha colto appieno il centro della preoccupazione del personaggio, che consiste nel sembrare ἡλίθιος (398c2) dal momento che prega invano (μάτην). Tale preoccupazione è peraltro connotata nel senso di un forte fastidio, tramite l'impiego del verbo ἀγανακτέω, particolarmente icastico e usato anche per l'irritazione del corpo (cfr. *DELG* s.v.); la costruzione con la subordinata condizionale introdotta da εἰ trova paralleli in Platone (*Ap.* 39d3, *Crit.* 52c5-6, *Chrm.* 175d6-7, *La.* 194a8-b1, *Grg.* 518c1-2).

399a2 εἶτα προσελθὼν : cfr. 392a3, εἶτα προσελθέτην, e n. *ad loc.*

ὁ γυμνασίαρχος : per la figura del ginnasiarco e l'importanza che la sua presenza nel racconto riveste ai fini della datazione del dialogo cfr. *Intr.* pp. 31-4.

399a3-4 ὡς οὐκ ἐπιτήδεια τοῖς νέοις διαλεγόμενον, εἰ δὲ μὴ ἐπιτήδεια, δῆλον ὅτι μοχθηρά : l'accusa rivolta a Prodicò è piuttosto generica e se ne possono offrire diverse interpretazioni: la parte inadatta del discorso, come crede LAURENTI 1969, 26-32, può essere la conclusione apparentemente raggiunta sull'inutilità della preghiera agli ai fini di ottenere gli ἀγαθά. Se è vero che tale assunto è presentato come paradossale e si scontra con la prassi di Prodicò stesso prima ancora che contro la sensibilità religiosa greca, l'argomento è stato portato avanti con il dialogo, e con l'ὁμολογία del sofista: il che può certo bastare per mettere in allarme il magistrato, che non accetta ai νέοι venga presentata l'eventualità. In alternativa, si può pensare che se l'ἐπίδειξις che Prodicò intraprende per difendersi contiene veramente gli argomenti che Crizia ha esposto a Erissia, gli esempi degli ἄδικοι e degli ἄκρατεῖς, con i loro comportamenti,

siano ritenuti diseducativi per il pubblico dell'occasione: a subire la censura sarebbe quindi proprio il λόγος di Crizia. Altrimenti, si può pensare ad un riferimento generico e non legato precisamente ad una parte del discorso: è tutta l'esposizione di Prodico a risultare inadatta ai giovani, e quindi malvagia per loro. Si noti che l'argomento sull'ἐπιτηδειότης dei λόγοι al pubblico si può leggere ironicamente come un'ulteriore propaggine del principio relativista che il sofista stesso espone. Anche dei λόγοι bisogna saper fare un buon uso, e i νέοι non sono in grado di farlo, perché ancora sprovvisti delle conoscenze necessarie a tal fine: per loro quindi, che non sanno servirsene, questi λόγοι risultano μοχθηροί. Si può notare nella cacciata del sofista un tocco di raffinato umorismo da parte dell'autore del dialogo: Prodico sarebbe espulso secondo il principio stesso che ha affermato nel proprio λόγος.

399a6-c8 *Le ragioni del racconto.* Socrate, dopo aver concluso la narrazione dell'episodio, torna sui motivi che lo hanno spinto a ricordare il dialogo tra Prodico e il μειράκιον: se la prima motivazione, offerta al lettore e non ai personaggi, era quella di attenuare la vittoria di Crizia e di distendere l'atmosfera per evitare uno scontro più grave (397b8-c5), la seconda, che Socrate presenta ai propri interlocutori ma insieme pone di fronte agli occhi del destinatario del dialogo, è una considerazione di sapore metodologico sulla valutazione dei λόγοι e sull'importanza accordata in ciò all'opinione che si ha del parlante. Il gioco dei due diversi piani permette di far risaltare la natura ironica della sezione (cfr. *Intr.* pp. 154-7), dal momento che il vero fine dell'intervento di Socrate – riaprire la discussione sulla bontà del πλουτεῖν ma non prima di averne indagata la definizione – non è esposto direttamente, né la posizione di Crizia è apertamente criticata, ma viene piuttosto messa in dubbio la consistenza della sua vittoria nel dialogo e la verità della δόξα di aver parlato εὖ καὶ καλῶς (397b8).

399a6 τούτου δὴ σοι ἔνεκα ταῦτα διήλθον, ἵνα θεάσαιο : τούτου ἔνεκα è qui prolettico per la subordinata con ἵνα: cfr. *Phd.* 117d8-e1; *Tht.* 187a1-2; [*Min.*] 319b1; ma già *Thuc.* III 67, 1. L'uso della seconda persona sottolinea ancora una volta come il racconto sia rivolto *in primis* a Crizia: cfr. 399b1 σὺ δὲ νυνὶ, ma anche, *supra*, 397e4-5 ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ e 398e11-399a1 ἄπερ σὺ νυνδὴ.

399a7 πρὸς τὴν φιλοσοφίαν : i commentatori (e.g. ROBIN 1940, 1655; LAURENTI 1969, 90 n. 39; BRISSON 2014, 448) ripetono che qui il valore del sostantivo φιλοσοφία è generico e non rinvia all'impegno filosofico nel senso più alto del termine quanto all'esercizio dell'arte antilogica. Più che un dato lessicale, è una maniera di interpretare l'ironia complessa di Socrate nella descrizione di ciò che è accaduto nel ginnasio, e di ciò che sta accadendo nel portico di Zeus. La ricerca che è stata condotta da Crizia e Erissia sul πλουτεῖν è certo non priva di valore filosofico, come mostra la ripresa che di alcuni degli argomenti di Crizia farà lo stesso Socrate alla fine del dialogo; il metodo, inoltre, sia nello scambio tra Crizia e Erissia che in quello tra Prodico e il μειράκιον, è quello dialettico, che è già stato difeso nella requisitoria di Socrate contro la πεττεία. Lo scarto, che mette in moto l'ironia, è nella ricezione dell'argomento di fondo che viene sottoposto alla critica della dialettica: così l'esposizione che Socrate fa delle ragioni dell'insuccesso di Prodico è sì incompleta, perché lascia da parte il giudizio di valore sull'ἔλεγχος del ragazzo, ma è anche vera, perché mostra come il rapporto con la φιλοσοφία per i πολλοί si limiti all'acquisizione di una δόξα. Non è quindi del tutto vero che la ricerca evocata qui da Socrate sia una copia sbiadita della vera filosofia, ma è da dire piuttosto che essa rappresenta ciò che della ricerca filosofica giunge al senso comune, attraverso e la forza della dialettica, e l'opinione sull'ἦθος di chi parla. In ogni caso, il problema della definizione di

φιλοσοφία doveva essere al centro di un dibattito fertile in Accademia, come mostrano gli *Anterastai*.

399a7-b4 : nella forma riportata da *A* la frase non dà senso soddisfacente. Nonostante ciò è stampata senza alcun commento da Burnet e Souilhé. Se la protasi dell'irrealità εἰ παρήν evoca una presenza di Prodicò di fronte a Socrate, Crizia, Erissia e Erasistrato, che sarebbero quindi da identificare in τοῖς παροῦσιν, non si capisce il ruolo della consecutiva ὅστε καὶ ἐκβληθῆναι ἐκ τοῦ γυμνασίου, dal momento che la scena non si svolgerebbe in un ginnasio, ma nella στοά di Zeus Eleuterio, dove la conversazione sul πλουτεῖν, l'*Erissia*, ha luogo. L'unica traduzione possibile per il testo tradito da *A* è infatti quella offerta da Brisson: «si Prodicos était ici en train de tenir ces propos, l'assistance prendrait son discours pour du délire, si bien qu'il serait chassé du gymnase». Il problema di senso è evidente. Alcuni dei traduttori, a partire dal Souilhé, aggirano il problema rendendo εἰ μὲν γε con «quando»; così Laurenti e Aronadio. Se tale scelta traspone nel passato l'ipotetica, è comunque una forzatura del greco, e non è migliore l'ambiguità di chi traduce *verbatim* conservando l'imperfetto, come fa la Sillitti («se era Prodicò a tenere tali discorsi, appariva insensato a tal punto da essere scacciato dal ginnasio»). Il problema è notato da Joyal, che risolve introducendo nella consecutiva una sfumatura di necessità assente nel testo: «so mad that *he should* even be expelled from the gymnasium»; così facendo, la frase è isolata dal suo contesto spaziale e cronologico e l'idea della cacciata dal ginnasio diventa un'immagine simbolica: a essere tematizzata sarebbe piuttosto l'inadeguatezza dell'argomento per i νέοι che l'effettivo episodio. Quello che Socrate direbbe, secondo Joyal, è che se Prodicò, invece che nella στοά di Zeus, fosse in un ginnasio, ne andrebbe cacciato: ma questo è precisamente ciò che Socrate ha messo in scena nella sua narrazione. Perché ripetersi? Inoltre, per «*he should*» manca qualsiasi appiglio nel testo. Non sorprende, andando a cercare nelle edizioni più antiche, che il problema sia stato affrontato con un intervento nel testo: se l'integrazione che propone Burges, supponendo lacuna, è assai antieconomica e – come in generale i ritocchi del Burges – piuttosto fantasiosa, qui l'intervento ha indubbio valore diagnostico. Ma gli studi sull'*Erissia* fornivano già una soluzione plausibile nella correzione di παρήν in πρόην proposta dal Cornarius, vista con favore e accettata dagli editori di 'Eschine' nel 1700. Correggendo παρήν in πρόην la frase è perfettamente intelligibile: εἰ reggerebbe qui sia ἐδόκει che δοκεῖς, coordinati in opposizione dall'alternanza μὲν / δέ e dalla contrapposizione logica tra evento passato (πρόην) e presente (σὺ δὲ νυνί) – per una costruzione simile cfr. *e.g.* [Thg.] 130c2-6 – e inoltre si potrebbe dare un senso più chiaro a γε. εἴ γε limitativo sarebbe da intendere connesso alla frase precedente: tutto il periodo retto da εἴ γε, fino a ἀλλὰ καὶ τὸν ἀντιλέγοντα ποιῆσαι ὁμολογεῖν σοι, è infatti la condizione sottesa all'osservazione di ὡς ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν φιλοσοφίαν (399a6-7), e costituisce nulla più di un riassunto del confronto che Socrate ha già impostato fra la reazione dei presenti a Crizia e a Prodicò, accostando i λόγοι nel segno dell'identità. In questo quadro, riprende forza la proposta di Hermann di espungere ἄν, che fu probabilmente introdotto quando l'errore già viziava il testo, per trasformare ἔδοκει nel verbo di un'apodosi che non esiste. Sistemando quindi il testo come abbiamo proposto, tutto è più chiaro: la cacciata dal ginnasio qui evocata è non una fantomatica seconda cacciata ipotetica, che dovrebbe avvenire di fronte agli occhi del lettore ripetendo una scena già vista, ma precisamente la cacciata avvenuta πρόην, secondo l'indicazione di tempo offerta da Socrate nell'introduzione del racconto (397c7), confrontata al successo che Crizia ha ottenuto ora (νυνί), per cui si veda anche ἅπερ καὶ σὺ νυνδὴ (398e11-399a1); questo, insieme alla presenza di μαίνεσθαι (398a8) che echeggia e amplifica φλυαρεῖν (397d1), fa pensare che

in questa breve formula Socrate voglia riprendere e riassumere l'idea già espressa nel commento introduttivo, tramite una forma di *Ringkomposition* che si estende peraltro alla valutazione su Crizia: οὕτω σφόδρα δοκεῖς εὖ διειλέχθαι (398b2) echeggia ἐδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι (397b8); la considerazione che Crizia è riuscito non soltanto a persuadere i presenti, ma anche a spingere il proprio avversario a accordarsi con lui (398b2-4: ὥστε οὐ μόνον τοὺς παρόντας πείσαι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀντιλέγοντα ποιῆσαι ὁμολογεῖν σοι) ricapitola quanto affermato sulla forza persuasiva che deve avere il λόγος da Erissia (395d1-2) nonché quanto promesso da Crizia, che si vantava di poter ποιῆσαι ὁμολογεῖν chiunque (395e10-396a2; poi ripreso da Socrate a 396d6-e4). Spia dell'ironia socratica, qui, oltre all'ombra dell'episodio narrato, e prima del paragone giuridico, è l'insistenza sul verbo δοκεῖν: la δόξα che suscita il λόγος è legata alla δόξα del parlante presso gli ascoltatori.

399b3 τὸν ἀντιλέγοντα : il termine, oltre a richiamare l'immagine del dialogo come πεττεία evocata da Socrate (395b4-c5), anticipa l'immagine del tribunale: ἀντιλογική è definita la τέχνη dei discorsi giuridici nel *Fedro* (261d10), e in generale sull'ἀντιλέγειν quale strumento per la lotta nei tribunali si soffermava il pensiero greco fin dalla stagione sofistica: *Antilogie* era il titolo di uno scritto di Protagora, com'è noto (per l'opera cfr. CORRADI 2012, 190-1).

399b4 ἐν τοῖς δικαστηρίοις : l'accostamento che Socrate propone tra la ricerca e il giudizio di una causa è significativo: l'immagine evocata è quella di un giudizio del πλουτεῖν, o meglio della tesi che il πλουτεῖν sia un bene. Per l'immagine del tribunale e l'argomento sull'ἦθος si veda *Intr.* pp. 155-6.

399b5 τὴν αὐτὴν μαρτυρίαν μαρτυροῦντες : si intenda in due processi distinti, come distinte sono le due discussioni sul πλουτεῖν che coinvolgono Crizia e Prodico.

399b5-6 ὁ μὲν καλὸς κάγαθός δοκῶν εἶναι, ὁ δὲ μοχθηρός : si noti che l'elemento della δόξα entra in gioco soltanto per il καλὸς κάγαθός, mentre per quanto riguarda il μοχθηρός si lascia intendere lo sia veramente: è chiaro nel parallelo con quel che segue, quando i due testimoni sono mostrati in azione separatamente: διὰ τὴν τοῦ μοχθηροῦ μαρτυρίαν (399b6-7) e ὁ καλὸς κάγαθός δοκῶν (399b8). Il dubbio che è sotteso alla δόξα riguarda il καλὸς κάγαθός: ma qualora egli dica la stessa cosa del μοχθηρός c'è da chiedersi se non siano in realtà μοχθηροὶ entrambi; questa evenienza, che mette in questione la statura morale di Crizia, è suggerita da Socrate in maniera sottile e rimane tra le righe.

399b7 οὐδὲν ἄν τι μᾶλλον οἱ δικασταὶ πεισθεῖσαν : per la formula οὐδὲν τι μᾶλλον nell'*Erissia* cfr. n. a 395b5-6.

399b8 τυχόν : mai in Platone, ricorre due volte nell'*Alcibiade II* (140a2, 150c5) e nell'*Alcione* (4, 13), ma è comune in attico (cfr. e.g. Isoc. III 47, 2; IV 171, 1).

καὶ τάναντία ποιήσειαν : l'espressione colpisce per brachilogia, dal momento che la richiesta del teste non è specificata.

399c1 ταῦτά : economico ritocco di Orelli per ταῦτα di A, che offre un senso più debole e meno perspicuo. L'errore di apposizione dei diacritici, di per sé piuttosto banale, può essere favorito dalla presenza di ταῦτα poche parole più avanti: forse un segno di incertezza la curiosa assenza dell'accento in *Par.*

καὶ σφόδρ' ἄν δοκοῖ ταῦτα ἀληθῆ εἶναι : cfr. 399b2 οὕτω σφόδρα δοκεῖς εὖ διειλέχθαι e n. a 399a7-b4.

399c2 οἱ παρόντες : non sembra qui essere messa a frutto una distinzione nella qualità del pubblico, quale quella che troviamo nelle parole di Agatone nel *Simposio* (195a8-c10). Qui οἱ παρόντες sono gli spettatori dell'ἐπίδειξις nel Liceo, ma anche i selezionati partecipanti al

dialogo nella στοά di Zeus. Questo appiattimento del destinatario fa risaltare un dato di fatto: i veri παρόντες sono i lettori del dialogo.

399c3-4 τὸν μὲν γὰρ σοφιστὴν καὶ ἀλαζόνα ἡγοῦντο εἶναι, σὲ δὲ πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον : la particella γὰρ è restituita dal *POxy* 2087, il più antico testimone di una parte del dialogo (III sec. d.C., cfr. *Intr.* p. 218). Il testo è così più scorrevole, grazie all'eliminazione dell'asindeto: il τοιοῦτόν τι precedente andrà quindi inteso non in senso prolettico, ma epanalettico, riferito all'esempio del tribunale. La δόξα dei personaggi è esposta tramite due coppie aggettivali parallele: il καί che precede πολλοῦ ἄξιον può essere inteso soltanto come epesegetico (già notava il Fischer), a meno che non si espunga il precedente, come vorrebbe Cornarius, seguito da Boeckh e Hermann, intendendo ἄνδρα insieme a πολιτικόν. Se è strano che il copista non abbia compreso la struttura simmetrica degli esempi, la proliferazione di καί può suscitare sospetta. Va notato che la coppia σοφιστής / πολιτικός è traccia di una tradizione accademica che trova la sua origine nella ricerca dello Straniero di Elea, nei dialoghi che da *Sofista* e *Politico* prendono il nome: difficile, e forse neppure proficuo, cercare passi precisi, ma si può fare riferimento alla distinzione – programmatica per la ricerca e per il progetto letterario – che Socrate e l'ospite eleate tracciano nelle prime pagine del *Sofista* (216c2-217a4), celebre, tra σοφιστής, πολιτικός e φιλόσοφος; la tripartizione è ripresa nell'attacco del *Politico* (257a1-b1). Per quanto invece riguarda i due attributi aggiuntivi, ἀλαζών e πολλοῦ ἄξιος, oltre a ricadere nella tendenza che l'autore mostra per l'endiadi e l'aggettivazione duplice, specificiano la δόξα che le due figure – di sofista e di politico – hanno per gli occhi dei πολλοί. La considerazione si deve inserire ancora una volta nel repertorio della critica agli intellettuali che riguarda anche chi pratica la vera φιλοσοφία: non a caso ἀλαζών è un termine che rinvia ad una maschera della commedia, il ciarlatano, lo spaccone che dà a vedere di possedere un sapere che non ha (cfr. MACDOWELL 1990). ἀλαζόνες sono definiti, nelle *Nuvole*, i frequentatori del φροντιστήριον prima da Fidippide (v. 102) e poi dal vendicativo Strepsiade (v. 1492); ἀλαζόνες λόγοι erano poi per Colote i dialoghi socratici (Plut. *Adv. Col.* 1117 D 5-7): cfr. CORTI 2014, 123-36; nell'*Erissia*, tuttavia, l'equivalenza σοφιστής - ἀλαζών, «a crudity unlikely for Plato» (GUTHRIE 1978, 396), può forse mostrare già la connotazione negativa che il termine 'sofista' acquista durante il quarto secolo, in gran parte proprio a causa della critica di Platone (cfr. BONAZZI 2010^a, 11-22), ma per l'ἀλαζών contrapposto all'autentico φιλόσοφος in Platone, cfr. già *R.* VI 489e4-490a6. Più generico il secondo attributo di Crizia, πολλοῦ ἄξιος, per cui non è necessario pensare a una codificazione precisa o a un rinvio alla considerazione sui φιλόσοφοι ancora nel proemio del *Sofista* (216c7-8: καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενός, τοῖς δ' ἄξιοι τοῦ παντός).

399c4-6 εἶτα οἴονται δεῖν μὴ αὐτὸν τὸν λόγον θεωρεῖν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, ὁποῖοί τινες ἂν ᾧσιν : Socrate giunge a una formulazione più generale dell'attitudine sottesa alle alterne fortune di Crizia e Prodicò. Apparentemente ancora una volta l'argomento gioca con la tesi esposta da Prodicò nell'ἐπίδειξις: guardare quali siano i parlanti per giudicare la qualità del λόγος è prassi che risponde ad una convinzione del tutto simile a quella del sofista, ovvero che soltanto per i (presunti) καλοὶ κάγαθοί sono possibili buoni λόγοι. Non un caso, forse, la ripresa puntuale: ὁποῖοί τινες ἂν ᾧσιν che richiama ὁποῖοι γὰρ ἂν τινες ᾧσιν di Prodicò (397e8-9).

399c6 ἀλλὰ μέντοι : il valore è avversativo, il primo in DENNISTON 1954², 410-2, che osserva come la congiunzione delle due particelle «is practically confined to Plato and Xenophon, who seldom separate de particles». Negli spuri, oltre che qui, si trova soltanto nell'*Alcibiade secondo* (141c1) e nel *Minosse* (321d7).

εἰ καὶ σκόπτων λέγεις : l'accusa di σκόπτειν non è frequente per Socrate nei dialoghi di Platone: anche le requisitorie di personaggi come Callicle e Trasimaco chiamano in causa, com'è noto, la più complessa concezione di «ironia» (*Grg.* 489e1-4; *R.* I 337a4-7); il nudo «prendersi gioco», che è caratteristica non a caso di quella sorta di caricatura di Socrate rappresentata da Apollodoro (*Smp.* 173a3-5), è imputato a Socrate soltanto nel *Fedro* (264e3) in riferimento al paragone instaurato tra il λόγος di Lisia e l'epigramma funebre di Mida, e nell'*Alcibiade primo* (109d6), quando Socrate si difende dall'accusa di σκόπτειν, come fa nell'*Erissia*, invocando Zeus, in particolare Ζεὺς Φίλιος. L'accusa torna nel *Teage* (125e4): la difesa di Socrate è qui un semplice τὶ δέ; (125e5).

399c7-8 φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας λέγων τι : il periodo è assai ridondante, tanto che talora i traduttori hanno preferito operare una scelta fra φαίνεσθαι e δοκεῖ: interverrebbe sul testo, con la proposta di espunzione di uno dei due verbi, il Clericus. Ma la frase ha forse un significato diverso: il parere di Erasistrato non riguarda in modo diretto il contenuto di quanto detto da Crizia, bensì il suo potere persuasivo, l'impatto che il λόγος ha sull'uditorio (cfr. *Intr.* pp. 168-9).

399c8 – 401e12 Erissia e la seconda definizione di πλοῦτος: i χρήματα

Dopo il racconto dell'episodio di Prodicò, il dialogo trova un nuovo punto di partenza. Socrate pone il problema della definizione di πλουτεῖν, indispensabile per comprendere se esso sia un bene o un male. Ancora una volta chiamato a rispondere è Erissia, che concede una definizione presentata come vulgata: il πλουτεῖν corrisponde al possesso di molti χρήματα; a ciò seguirà dunque un tentativo di definizione dei χρήματα. Lo snodo costituisce un nuovo inizio della discussione sul πλοῦτος, dal momento che una diversa definizione di ricchezza era già stata offerta da Socrate nel dialogo con Erasistrato, una definizione che, come abbiamo visto, giocando sul valore di ἄξιος, permetteva di inserire tra le ricchezze i beni dell'anima e in particolare la σοφία (393a7-394a5). D'ora fino alla fine, invece, l'oggetto del dialogo sarà il πλουτεῖν fondato sui χρήματα, ovvero la ricchezza secondo la δόξα dei πολλοί.

399c8 – 399e7 *La seconda definizione di πλουτεῖν.* Dopo aver narrato l'aneddoto e rimesso implicitamente in discussione il risultato della dimostrazione di Crizia, lo stesso Socrate, con una movenza tipica, porta l'attenzione al τί ἐστὶ, requisito indispensabile per indagare il ποῖόν ἐστι (cfr. *Intr.* pp. 150-1). Questo in risposta a Erasistrato, che pur condividendo il dubbio di Socrate sulla validità dell'ὀρθὴ χρῆσις intravede nelle parole di Crizia una solidità che garantisce la persuasione.

399c8 ἀλλὰ μὰ Δί' ... οὐδ' ὀπωστιοῦν : cfr. *Cra.* 403d6 (μὰ Δί' οὐδ' ὀπωστιοῦν, ὃ Σώκρατες) e, in generale, per l'assenza della negazione οὐ, *Grg.* 489e2 e ancora *Alc.* I 109d6 (cfr. DENYER 2001, 116). Qui la negazione va riferita a εἰ καὶ σκόπτων λέγεις. Per μὰ Δί', cfr. n. a 395e9.

399c8-d1 οὐκ ... οὐ : la doppia negazione ha dato adito a correzioni antiche e moderne: l'intervento su *O* elimina οὐκ, Hermann preferisce espungere οὐ. Tuttavia, non è il primo caso di ridondanza in questo senso, cfr. n. a 394d5-9, e forse siamo di fronte a un *usus* dell'autore.

399d1 ἐπεὶ ταῦτα εὖ καὶ καλῶς διελέχθον : per εὖ καὶ καλῶς cfr. n. a 394e7, ma qui la ripresa guarda soprattutto a 397b8 (ἐδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διελέχθαι ὁ Κριτίας). Per la costruzione di διαλέγομαι con accusativo cfr. n. a 395a7-b1. Che Socrate voglia rivalutare l'apporto di Erissia al dialogo con Crizia sulla qualità del πλουτεῖν è segnalato anche dall'uso in questa sede

del duale: dal momento che Socrate è ancora rivolto a Erasistrato, in διείλεχθον va riconosciuta non una seconda, ma una terza persona duale, come mostra il successivo ἐπετελεσάτην (non è necessaria la modifica del Fischer in ἐπετελέσατον, accettata e.g. nella traduzione di Joyal, né è qui il caso di intendere la terza persona come equivalente della seconda, come vorrebbe POLLEICHTNER 2001, 44).

399d1-2 οὐ καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ λόγου ἐπετελεσάτην; δοκεῖ δέ μοι ὑμῖν ἐπίλοιπόν τι εἶναι τῆς σκέψεως : in tutta la sezione ritorna di continuo il richiamo al λοιπόν (cfr. anche poco sotto a 399d4), richiamo che scandisce anche il passaggio all'indagine sul τί ἐστι dei χρήματα (399e8 ὑπόλοιπον, 401b7 λοιπόν); la spinta di Socrate a indagare ciò che “rimane” del λόγος è il motore per la grande sezione definitoria della seconda parte, nella necessità di ἐπιτελεῖν la ricerca sul πλοῦτος. Insistenze simili sul λοιπόν ricorrono nei dialoghi di Platone, in particolare in quelli in cui l'andamento della ricerca è guidato in maniera più serrata dalla voce di Socrate (come la prima parte del *Cratilo*, dallo σμῆνος etimologico all'indagine sugli στοιχεῖα) o dello Straniero di Elea (numerosi i richiami al λοιπόν nel *Sofista* e nel *Politico*); in generale, la movenza risponde al gesto del maestro che attira l'attenzione degli allievi su una parte non ancora affrontata del tema proposto. Non sorprende che talora, in dialoghi di diversa impostazione drammatica, questo tono per così dire “cattedratico” sia smascherato dall'autore, tramite la ribellione aperta e decisa dei personaggi: è il caso del *Gorgia*, in cui l'esortazione di Socrate a donare una κεφαλή al λόγος indagando τὰ λοιπὰ (505d2-3) è percepita da Callicle come un atto di violenza: ὡς βίαιος εἶ (505d4).

399d2 ὑμῖν : il pronome è il rapido segnale di un cambio di interlocutore: il discorso si rivolge ora a Crizia e Erissia, e di conseguenza si passa alla seconda persona (εἴσεσθε ... δύναισθε).

ἐπίλοιπον : più forte di λοιπόν, riassume τὰ λοιπὰ ἐπιτελεῖν della frase precedente.

τῆς σκέψεως : è termine tecnico per la ricerca già nei dialoghi di Platone: nell'*Erissia* torna a 405d2. Nel parallelismo risulta chiaro il legame con il λόγος, che della σκέψις è strumento. Singolare che il lessico della σκέψις compaia nell'*Erissia* soltanto a partire da questa sezione, ovvero dalla seconda parte del dialogo: il dettaglio sembra segnalare che il vero sforzo della ricerca, ovvero il portato davvero originale dell'opera rispetto al resto del *corpus*, risieda nella definizione del πλουτεῖν e dei χρήματα, che in Platone non si trova. Cfr. n. a 399e2.

399d3-6 ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὴ σκέψασθαι τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο πρῶτον εἴσεσθε, οὐδ' ἂν ὀπότερον κακόν ἐστὶν ἢ ἀγαθὸν δύναισθε συνομολογήσαι : a prima vista, il significato dell'osservazione di Socrate non è limpido: se, come abbiamo avuto modo di ricordare, la priorità della definizione dell'oggetto di ricerca è un'esigenza tipica del personaggio nei dialoghi di Platone, la seconda parte della frase, che evoca la necessità di conoscere il τί ἐστι *prima* di accordarsi sulla qualità dell'oggetto, sembra in disaccordo con la prima, in cui l'ὁμολογία sul ποῖον è data per raggiunta e il τί ἐστὶν è qualificato quale λοιπόν. La critica non sembra in generale aver sottolineato la difficoltà: BRISSON 2014, 448 n. 71, osserva che la prima parte della frase ha la funzione di riassunto per tutta la sezione precedente, il che è indubbio, ma non aiuta a capire perché la conclusione sia indicata nel segno dell'ὁμολογία, quando, immediatamente dopo, Socrate sostiene l'impossibilità di un simile accordo prima della definizione. Si possono, credo, avanzare tre diverse ipotesi: a) Socrate sta mettendo in evidenza con garbata ironia un errore metodologico, costituito appunto dall'inversione tra τί e ποῖον nell'ordine della σκέψις. Questo può portare a caricare i richiami a λοιπόν e ἐπίλοιπον di un sarcasmo più forte: ciò che è λοιπόν è in realtà l'essenziale. La seconda frase svelerebbe che in realtà l'ὁμολογία sulla qualità del

πλουτεῖν è evanescente, in quanto si fonda sull'ignoranza del τί ἐστι, e di conseguenza smentirebbe implicitamente la validità dell'ὁμολογία stessa. È un'ipotesi certo coerente con il personaggio che Platone mette in scena nei dialoghi, ma c'è da chiedersi se il sottinteso non sia troppo forte, tale da mettere a serio rischio la comprensione da parte del lettore di quello che sarebbe, alla fine dei conti, un rimprovero ai due contendenti, sia pure mascherato dal richiamo al λοιπόν. *b)* La seconda ipotesi poggia sulla distinzione fra ὁμολογεῖσθαι e συνομολογήσαι: l'ὁμολογία che Crizia e Erissia hanno raggiunto sul ποῖον non è forse da considerare una συνομολογία, perché è fondata sulla forzatura e sul ποιῆσαι ὁμολογεῖν (cfr. n. a 395e10). Ma ancora una volta il gioco rischierebbe di farsi troppo sottile. *c)* Una terza ipotesi, forse la più probabile, è che qui Socrate distingua un valore del πλουτεῖν in relazione all'uso da un valore del πλουτεῖν in sé, opponendosi implicitamente all'assunto generale di Prodicò per cui i πράγματα non hanno un valore al di là dell'uso: il passaggio sarebbe segnalato da αὐτὸ τὸ πλουτεῖν, che già ARONADIO 2008, 350 n. 19, individua come forma tipica per la domanda socratica. L'attenzione sarebbe quindi spostata da Socrate dal πλουτεῖν nel contesto offerto dalla sua fruizione al πλουτεῖν in sé, il quale deve poter essere definito quale κακόν ο ἄγαθόν: questo sarebbe coerente con la conclusione del dialogo, che mostra che il πλουτεῖν è in realtà un κακόν, e con l'affermazione mai smentita di Crizia secondo cui il πλουτεῖν non può di per sé essere un ἄγαθόν, dal momento che per alcuni è un κακόν (cfr. 396a1-2 e n. *ad loc.*). La possibilità che un κακόν sia ἄγαθόν, o meglio fonte di ἀγαθά, sarà poi affrontata nel corso del dialogo con Crizia: la risposta negativa non implica che il πλουτεῖν non possa essere un κακόν, dal momento che Socrate avrà ridefinito il ruolo dei χρήματα nell'acquisizione dei beni che da essi apparentemente dipendono. Quindi, la ricerca che Socrate qui propone è davvero qualcosa di λοιπόν, dal momento che la questione sul πλουτεῖν in sé è rimasta irrisolta e ci si è concentrati soltanto sui problemi relativi all'uso. Anche una simile lettura porta con sé qualche difficoltà, ma sembra la più verosimile nel contesto generale del dialogo e insieme appare il modo più plausibile in cui un lettore antico poteva intendere questa apparente contraddizione: perno sarebbe la domanda sull'αὐτό τὸ x, una formula facilmente decodificabile per un lettore esperto di λόγοι Σωκρατικοί. Cfr. anche *Intr.* p. 79.

399d6 δύναισθε : ἄν richiede l'ottativo, che ripristina correttamente il copista di *U* (sbaglia Souilhé a leggerlo in *R*, dove si trova δύνασθε). La confusione è dovuta al fatto che in un primo momento il copista di *A* aveva scritto apparentemente δύνασθαι, riproducendo un errore nell'antigrafo oppure influenzato dal vicino infinito συνομολογήσαι: correggendo in un secondo momento la forma, si limita a intervenire sulla desinenza, come fa per il futuro εἴσεσθε, erroneamente scritto εἴσεσθαι in prima battuta. Diverso il caso di [*Dem.*] 380c6, dove un originario (e corretto) δύναισθε è modificato in δύνασθε da *A*^c.

399e1 καθ' ὅσον οἶός τ' ἂν ᾧ : cfr. 396d3 (ὅσον ἂν ἐπ' ἐμοὶ ᾧ), 397e2 (καθ' ὅσον ἂν δύνωμαι) e n. a 396a7-8.

399e2 συνδιασκοπεῖσθαι : il ruolo che Socrate cerca per sé nell'indagine è diverso da quello di cui si era attribuito per l'arbitrato della contesa tra i due personaggi: non si tratta di un συλλαμβάνειν (396e2), ma di offrire un contributo attivo alla ricerca, una ricerca che si connota come approfondita (διά) e collettiva (σύν). Sarà nei fatti proprio Socrate a guidare il dialogo da questo punto in poi, scegliendo come interlocutore prima l'uno e poi l'altro dei due personaggi cui si rivolge. La scelta del verbo si colloca nella comparsa in questa sezione dei termini del lessico della σκέψις, per cui cfr. n. a 399d2 τῆς σκέψεως, ma si veda anche σκέπτομαι (399d4), che ricorre anche poco dopo (399e8); in seguito troveremo ἐπισκέπτομαι (400c7), ancora

σκέπτομαι (401b7) e a il semplice σκοπέω (401d3, 405c8); cfr. *Intr.* pp. 159-62. Nei dialoghi la proposta di una ricerca comune, non di rado associata all'ignoranza di Socrate, si trova a più riprese: cfr. *e.g. Cra.* 384c1-3 (συζητεῖν μέντοι ἔτοιμός εἰμι καὶ σοὶ καὶ Κρατύλῳ κοινῇ), *Men.* 80d1-4 (καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα ... ὅμως δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτέ ἐστιν).

399e2-3 ὁ φάσκων τὸ πλουτεῖν ἀγαθὸν εἶναι : il primo dei due interlocutori che Socrate sceglie per proseguire il dialogo è «colui che sostiene la ricchezza sia un bene». Nonostante l'ultimo a parlare sia stato Erasistrato (399c6-8), dietro questa perifrasi, e dietro il nudo ἔφη che introduce la battuta seguente, non è da riconoscere questi – come fanno Robin, Sillitti e Brisson (ma cfr. già HAGEN 1822^{II}, 27) – bensì Erissia (EICHHOLZ 1935, 133, LAURENTI 1969, 13 e GIACCHERO 1973, 23): non solo si deve immaginare che ormai Socrate si sia volto verso i due contendenti dell'argomento precedente (cfr. n. a 399d2, ὑμῖν), ma la posizione che il πλουτεῖν sia un ἀγαθόν è stata sostenuta nel dialogo proprio da Erissia, e tale argomento è tematizzato proprio nella discussione che precede. Anche la forma della battuta, che si rifugia nella *communis opinio*, è coerente con i tratti che al personaggio attribuisce l'autore, ricorda la battuta con cui Erissia esprimeva proprio l'idea secondo cui il πλουτεῖν è un bene, e rimarca peraltro una sicurezza per quanto riguarda l'accordo di Crizia, il quale osteggiava l'affermazione precedente. Che il nome di Erissia sia nuovamente introdotto, con un ὑπολαβών, poco più avanti nel dialogo (400e11), non segnala che qui a parlare non sia già lui: l'indicazione del nome è utile per ricordare chi sia l'interlocutore di Socrate, dopo la lunga sezione monologica numismatica di 399e10-400e10, che vede due sole inerruzioni brevi (399e1-2: πάνυ γε e ναί); inoltre la sfumatura di disaccordo che può essere indicata da ὑπολαβών verte su un punto preciso dell'argomento di Socrate, ossia l'identificazione generica di χρήματα e χρήσιμα, senza ulteriori distinzioni. La scelta di Erissia sembrerebbe fondata proprio sulla considerazione che egli sostiene il πλουτεῖν sia ἀγαθόν: Socrate tacitamente implica che per affermare ciò, il personaggio sia in possesso di una sua precisa idea sul τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ πλουτεῖν, movenza che guarda forse all'inizio dello sforzo definitorio nel *Carmide*: il giovane Carmide potrà ben definire la σωφροσύνη, se è vero che la possiede in sé (*Chrm.* 158e6-159a4).

399e4-5 οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸ πλουτεῖν λέγω εἶναι : cfr. già 395e8-9 (καὶ οὐδένα γε οἶμαι εἶναι ὅστις ἂν οὐχ ὁμολογήσειεν ταῦτα). Per il costante, continuo appoggio alla *communis opinio* che caratterizza Erissia cfr. *Intr.* pp. 170-5.

399e5-6 τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτηῖσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν : per la definizione e per il suo ruolo all'interno dello sviluppo del dialogo cfr. *Intr.* pp. 58-64.

399e6-7 οἶμαι δὲ καὶ Κριτίαν τοῦτον οὐχ ἕτερόν τι τὸ πλουτεῖν οἶεσθαι εἶναι : al contrario di quanto accadeva per l'affermazione che il πλουτεῖν sia un bene. Si noti che qui Κριτίαν τοῦτον riecheggia volontariamente lo spavaldo Ἐρυζίαν τοῦτον proferito da Crizia a 396e5.

399e7 – 400e12 *L'exkursus "numismatico" e la definizione di χρήματα.* La risposta di Erissia non è sufficiente per considerare chiusa la questione: anche di χρήματα è necessario dare una definizione, dal momento che non è chiaro a cosa il concetto faccia riferimento: se non si sa cosa siano i beni, il rischio è in seguito di ritrovarsi nuovamente in disaccordo sulla loro natura. La necessità di questo ulteriore sforzo definitorio è resa evidente, inoltre, dalla prassi in vigore presso i diversi popoli, che sembrano dare valore agli oggetti più disparati, e quindi considerare χρήματα cose apparentemente molto diverse tra loro: questo lungo *excursus* sulle monetazioni in vigore presso vari popoli greci e non è esposto come prova del bisogno di offrire una sintesi

del significato di χρήματα e insieme è spunto per trovare tale sintesi nell'idea di χρήσιμον. Fondamento dell'*excursus* è la concezione, già sottesa ai primi gradini della scala dei beni (393a7-e6), del νόμισμα quale unità di misura per il valore materiale dei beni: qui Socrate vuole andare oltre e mostrare come la scelta stessa del νόμισμα risponda a una concezione di valore fondata su criteri estrinseci rispetto all'oggetto scelto come moneta. I vari νομίσματα sono quindi strettamente letti da Socrate in quanto manifestazione di un concetto di χρήματα che appare variabile e andrebbe ricostruito nel suo tratto unitario. Tratto comune degli esempi scelti è la distanza rispetto all'idea di χρήματα comune all'interlocutore di Socrate e al lettore del dialogo, che assegna valore preminente a metalli e oggetti preziosi: la movenza prefigura una svalutazione di oro e argento che sarà portata avanti con forza in tutta la sezione successiva, prima con Erissia e poi con Crizia. Gli esempi citati sono, nell'ordine, la moneta dei Cartaginesi, costituita da un oggetto misterioso avvolto in un fagotto sigillato (399e10-400a8), la moneta dei Lacedemoni, di duro ferro (400a8-b3), la moneta degli Etiopi, sassi incisi (400b3-5); con la menzione degli Sciti, l'enumerazione si smarca dall'elemento numismatico per tornare a considerare il valore dell'οἰκία, già discusso con Erissia nella prima parte del dialogo. Essa è considerata del tutto inattraente per una popolazione nomade (400b5-c1). A questo punto, Socrate con uno sforzo di sintesi individua nell'utile (χρήσιμον) il comune denominatore, il nucleo della definizione di χρήσιμα. La sezione ha suscitato l'interesse della critica per la forma letteraria della raccolta di esempi e per il rapporto con la tradizione etnografica greca, almeno a partire da DÜMMLER 1889, 260, che la citava come esempio di «kynische Sammlungen der Art»: il confronto con il dato etnografico è uno dei pilastri della critica cinica ai valori costituiti; SCHROHL 1901, 29-30 porta come esempi della fortuna di simili impieghi dell'etnografia le liste di costumi funerari che Cicerone attribuisce a Crisippo *ut est in omni historia curiosus* (*Tusc.* I 45, 108) e che si trovano nello scritto pseudo-plutarco *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* (499 D 4-7). Ma questo non basta a sostenere, come fa Schrohl, che il ricorso agli esempi tratti dall'etnografia sia un'argomentazione «Cynicis Stoicisque tritissima». Non esistono paralleli precisi per un impiego di esempi tratti da costumi barbari al fine di mettere in discussione il valore dei χρήματα, anche se si potrebbe essere tentati dal vedere nella portata elenctica dell'analisi dei vari tipi di moneta una sorta di applicazione letterale del monito di Apollo a Diogene, παραχάραξον τὸ νόμισμα (D.L. VI 20-21, rr. 1-17 Dorandi = *SSR* v B 2); tuttavia un'influenza cinico-stoica non è indispensabile. Enumerazioni di νόμοι e costumi sono già presenti in Platone: il confronto tra i νόμοι sull'ἔργος nelle diverse regioni dell'Ellade è centrale nel λόγος di Pausania nel *Simposio* (182a7-c1), e sulla derivazione "etnografica" della sezione la critica giustamente insiste (cfr. e.g. LEITAO 2002, 154-5). La ricerca sui costumi è centrale poi nel primo libro delle *Leggi*, con la riflessione sulla μέθη è impostata dall'Ateniese tramite il confronto tra l'uso dorico, Cretese e Lacone, e i costumi più permissivi che si riscontrano nei popoli barbari: qui sono menzionati Sciti, Persiani, Cartaginesi, Celti, Iberi e Traci (637d3-e7). Pressoché i medesimi nomi troviamo citati nel settimo libro della *Politica* di Aristotele, nella discussione sull'impostazione guerriera del νόμος, e sulla bellicosità innata in alcuni popoli (VII 1324b9-22); infine, un'enumerazione simile di usi e costumi singolari si trova nella riflessione sul νόμος del *Minosse* (315b9-d6), dialogo alle *Leggi* vicino per coerenza di progetto letterario, forse anche per epoca di composizione. Per enumerazioni di questo genere la critica trova ormai una fonte certa in repertori di νόμια βαρβαρικά che dovettero esistere già nel quarto secolo, ma che videro una nuova stagione d'oro grazie all'interesse tipico della scuola peripatetica (cfr. e.g. SCHÖPSDAU 1994, 208-9); è piuttosto su questo sfondo generale, certo a sua volta non privo

di influenza sulla letteratura cinico-stoica, che sembra si debba collocare il passo dell'*Erissia* con l'*excursus* sui νόμισματα e sulle diverse idee di χρήματα: non si può dimostrare perciò che l'enumerazione abbia un'ascendenza diatribica (già in questo senso si esprimeva LAURENTI 1969, 45, senza tuttavia argomentare). Anche solo il confronto con il passo delle *Leggi* mette in luce come i popoli stessi cui l'autore dell'*Erissia* fa riferimento, fatta eccezione per gli Etiopi, siano menzionati nelle pagine di Platone: quelle delle *Leggi* non sono poi le uniche pagine del *corpus* in cui compaiono gli Sciti, che vengono citati nel *Lachete* per la loro cavalleria (*La.* 191a8-b7) e nell'*Eutidemo*, per l'usanza di dorare i crani dei nemici uccisi (*Euthd.* 299e3-5, cfr. Hdt. IV 65). I Cartaginesi figurano, menzionati per l'empia usanza del sacrificio umano, nel *Minosse*, nella sezione già citata poco sopra (315b9). Se come argomento per sostenere una fonte cinico-stoica per l'*excursus* numismatico è stato invocato il fine eminentemente polemico e paradossale dell'enumerazione, che porta a ridimensionare il valore di beni considerati all'unanimità preziosi quali oro e argento, bisogna tuttavia osservare che neppure tale uso del dato etnografico è esclusiva della letteratura cinica, dal momento che si trovano già precedenti in Erodoto: per il problema si rinvia a ROMM 1996. Quale ne sia, comunque, la fonte, il brano ha attirato l'attenzione degli studiosi anche quale importante documento per la storia monetaria antica: a tale aspetto sono dedicate le pagine di GIACCHERO 1973, 23-37; il problema storico-numismatico è tuttavia fuori dalla portata del presente lavoro, e mi limiterò a rinviare via via alla bibliografia specifica. Per l'associazione di νόμισμα e utilità, un parallelo importante è ancora in Aristotele, nella *Politica*, nell'indagine sull'origine della monetazione: qui si sostiene che gli oggetti impiegati per lo scambio facevano parte degli utili (τῶν χρησίμων) per la vita (*Pol.* I 1257a31-41); metteva già in parallelo i due testi NENCI 1974, 642-4.

399e7-8 ἔτι μὲν ἄρα : la sequenza è un *unicum* in greco, ma non crea particolari problemi di interpretazione: ἄρα ha qui valore connettivo equivalente a δὴ (cfr. DENNISTON 1954², 41), e per ἔτι μὲν δὴ si dà un parallelo in Platone (*Ti.* 72b7; sul valore connettivo di ἔτι δὴ cfr. DENNISTON 1954², 239). Su ἔτι μὲν si vedano anche le considerazioni generali sviluppate in WAKKER 2001.

399e8 καὶν οὕτως ὑπόλοιπον εἶη : il valore di ὑπόλοιπον non è molto diverso da quello di λοιπόν, ma qui la *variatio* si può intendere nel senso di una rimanenza ulteriore. Oltre al λοιπόν che già si è definito, c'è ancora qualcosa, un ὑπόλοιπον: la ricerca non può considerarsi chiusa definitivamente.

399e8-9 ὁποῖά ἐστι χρήματα : Socrate non pone la domanda nella forma consueta del τί ἐστὶν e chiede a Erissia, piuttosto, *quali cose* siano χρήματα, fra le diverse possibilità che l'osservazione dei costumi greci e stranieri propone: la forma quindi allude già in parte all'enumerazione di una serie di casi. Una simile interpretazione anti-idealistica della domanda socratica τί ἐστὶν è stata notoriamente connessa al socratismo di Antistene da BRANCACCI 1990, 228-40, ma non è il caso qui di caricare il peso semantico dell'espressione fino a immaginare un'influenza: la formula è probabilmente scarica di uno specifico portato teorico, come è talora nella visione idealista del Socrate di Platone (*e.g.* *Tht.* 196d5, *Men.* 86d8-e1) e in Senofonte (*Mem.* IV 2, 3).

399e9-10 ἵνα μὴ ὀλίγον ὕστερον περὶ τούτου αὖ πάλιν φανῆσθον διαφορομένω : l'intento di Socrate è quello di evitare un secondo scontro tra Erissia e Crizia sull'identificazione dei χρήματα: in verità un simile scontro non potrebbe avvenire, dal momento che i due si trovano in accordo su questo punto, come mostrerà la comune opposizione alla svalutazione di oro e argento che Socrate porta avanti.

φανήσθον : questa la lezione di *A*, ma da Bekker in poi gli editori correggono in φαίνεσθον (cfr. *LSJ* s.v.: «the forms φανήσθον and Dor. imper. φάνευ are corrupt in Pl.Erx.399e, Teles p.58 H.»). Ambo le forme sarebbero ἄπαξ λεγόμενα in greco, tuttavia morfologicamente impeccabili: la scelta di Bekker si deve quindi fondare su ragioni sintattiche, ma il congiuntivo aoristo nella finale con ἵνα μή non crea particolari problemi, quale che sia il tempo nella principale: in Platone inoltre numerosi i casi, cfr. *e.g. Cra.* 433a6-7 (λέγεσθαι δ' οὖν, ὦ μακάριε, ἐῶμεν, ἵνα μὴ ὄφλωμεν ὅσπερ...), *Tht.* 145c2-4 (ἀλλὰ μὴ ἀναδύου τὰ ὁμολογημένα σκηπτόμενος παίζοντα λέγειν τόνδε, ἵνα μὴ καὶ ἀναγκασθῆ μαρτυρεῖν...), *Smp.* 199b1-2 (εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτόν ... ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω), *Phdr.* 264e4 (τοῦτον μὲν τοῖνυν, ἵνα μὴ σὺ ἄχθη, ἐάσωμεν), e via dicendo, per non contare le occorrenze nel resto della prosa attica, a partire da Tucidide (*e.g.* I 33, 3; I 71, 4; V 9, 2; VIII 101, 1). Il valore puntuale portato dall'aoristo allude qui al momento preciso in cui, ὀλίγον ὕστερον, la διαφορά tra i due potrebbe mostrarsi. La lezione di *A*, quindi, non ha motivo apparente di essere ritenuta frutto di corruttela.

399e10 αὐτίκα γὰρ οὖν οἱ Καρχηδόνιοι : il senso di οὗτοι, che si legge in *A*, non è perspicuo. Il dimostrativo non sembra motivato da alcun riferimento preciso, dal momento che si tratta della prima menzione dei Cartaginesi nel dialogo. La modifica in οὖν οἱ proposta dall'Horreus, accolta dal Fischer e apprezzata poi da HUSS 1989, 21 n. 2 («vielleicht zu recht»), è alquanto economica, e se la sequenza αὐτίκα γὰρ οὖν non ricorre altrove in greco, non sembra vi siano ostacoli linguistici per la sua esistenza: αὐτίκα γὰρ per introdurre un esempio (o anche enumerazione di esempi) si trova in Aristofane (*Av.* 1000, *Pl.* 130), Senofonte (*Lac.* 1, 3) e in Platone nel *Teeteto* (166b1) e nelle *Leggi* (V 735d1); il nesso γὰρ οὖν, attestato numerose volte in Platone, si intende nel senso che BAKKER 2009, 43-4, ritiene «the most natural interpretation» per la sequenza: essa mostra che la frase è una spiegazione di quanto precede – l'esistenza di un problema definitorio per i χρήματα – ma insieme si pone quale propaggine più specifica per l'argomento, anche in vista del fatto che la soluzione di tale problema sarà condotta proprio tramite il confronto dei vari usi greci e barbari.

400a1-6 : la descrizione del νόμισμα corrente presso i Cartaginesi ha creato tra gli storici un vivace dibattito. Se si ricorda poi che Cartagine risulta priva di moneta fino alla fine del IV secolo (cfr. VISONÀ 1998, 4-9), la testimonianza dell'*Erissia* resta ancor più misteriosa. Il punto della questione è fatto da HUSS 1989, che si schiera con chi ritiene che i fagotti di cuoio descritti dall'autore dell'*Erissia* siano una vera e propria moneta di credito, la cui esistenza è collegata a un sistema bancario che prevede il deposito dei metalli preziosi in sedi apposite, presenti in tutti gli insediamenti cartaginesi; la tesi di Huss si è presto affermata, ed è stata più volte ripresa e collocata nel quadro storico generale della società e dell'economia cartaginesi (cfr. LORETO 1995, 51-3; BRESSON 2000, 288-93 e 2001, 65-6), ma si segnalano ancora i dubbi di AMELING 1993, 266 n.145 e ALEXANDROPOULOS 2000, 37, che definisce l'ipotesi «très conjecturale». Non sembra tuttavia più convincente né più fondata la teoria di GIACCHERO 1973, 36-7, che immagina il cuoio fosse necessario soltanto per proteggere il pezzo di metallo (prezioso) in esso avvolto. Quale che sia la realtà storica che la fonte dell'*Erissia* descrive, va sottolineato che l'accentuazione degli elementi paradossali, *in primis* l'ignoranza del contenuto dei fagotti, rientra nell'intenzione dell'autore di mostrare un νόμισμα più che mai lontano dall'uso ateniese: se di una moneta di credito si trattava, doveva pure sembrare strana a un Ateniese, dal momento che questo concetto nel pensiero economico greco classico sembra assente (cfr. SEAFORD 2004, 136-46). Sull'epoca cui la descrizione faccia riferimento, peraltro, non si può dire granché:

HUSS 1989, 25, dà per scontato che il brano riporti la situazione contemporanea all'autore del dialogo, ma non è affatto detto sia così. Da una parte, un peso può avere la cronologia fittizia, come notava già GIACCHERO 1973, 28, dall'altra non va trascurata la possibilità che la fonte etnografica cui l'autore attinge sia anche non poco più antica e rifletta quindi una situazione potenzialmente già mutata al tempo in cui l'*Erissia* è scritto: l'incertezza nella ricostruzione della fonte riverbera inevitabilmente sulla ricostruzione del dato storico. Si può però accostare all'*Erissia*, come è stato talora fatto, un passo dell'orazione di Elio Aristide ὑπὲρ τῶν τεττάρων, in cui l'oratore, a proposito del divieto fatto ai guardiani della *Repubblica* di possedere oro e argento, fa notare come i metalli preziosi non siano impiegati quale soldo in tutti i paesi e che tale divieto non priva quindi i φύλακες dalla possibilità di ricevere un μισθός, indispensabile per la vita stessa dello stato: è interessante che tra gli esempi portati da Aristide vi siano i cittadini di Bisanzio, che si servono di moneta di ferro, e i Cartaginesi, che si servono di σκύτη, pelli (Aristid. *Or.* III 104). Se lo scolio individua all'origine dell'uso l'aneddoto sulla fondazione di Cartagine reso celebre da Virgilio nel primo libro dell'*Eneide* (365-369), l'eziologia non è però del tutto convincente e il confronto con quanto leggiamo nell'*Erissia* sembra smascherare un autoschediasmo erudito da parte dello scoliaste: le notizie sulla più antica moneta di credito gli erano evidentemente inaccessibili, ed egli immagina gli σκύτη siano semplicemente dei pezzi di pelle impiegati in una sorta di baratto, e non un vero e proprio νόμισμα. Tale lettura ha influenzato anche l'interpretazione della notizia presente nel dialogo pseudoplatonico, in parte a causa della considerazione successiva di Socrate, che cioè i χρήματα dei Cartaginesi sono i δέρματα (400d1-2) – cfr. HUSS 1989, 21-2 n.6 – ma qui il testo è probabilmente da correggere in δερμάτια, cfr. n. *ad loc.* È più probabile che quella cui allude Aristide sia la medesima situazione che Socrate descrive a Erissia (il legame fra i due testi è già suggerito dal conciso *cf.* di BEHR 1986, 463 n.120): l'aggiunta dell'esempio sulla moneta di ferro e la presenza in ambo i testi dell'impiego non comunissimo di νομίζω per «usare come moneta» (che è spiegato dallo scolio a Elio; cfr. n. a 400a4) spingerebbe anzi a pensare che Aristide si appoggi alla stessa fonte etnografica o ad una fonte non distante. Non pare però si possa sostenere una dipendenza dall'*Erissia*: oltre alla variazione tra Sparta e Bisanzio, appare curioso che l'oratore cercasse un argomento contro Platone in un'opera attribuita a Platone stesso, senza peraltro mettere in luce l'apparente incongruenza in seno al *corpus*, argomento tra i prediletti per la critica antica. Un'ulteriore traccia di questa tradizione può forse ravvisarsi in un passo del *De beneficiis* di Seneca (v 14, 4), in cui una moneta di cuoio (*corium forma publica percussum*) è attribuita ai Lacedemoni: la notizia è assai singolare e l'unica fonte parallela è Nicola di Damasco, in un frammento dell'ἔθῶν συναγωγή (ma sulla struttura e autenticità dell'opera si vedano le riserve di PARMENTIER, BARONE 2011, xxviii-xxxii) conservato dallo Stobeo (*FGrHist* II.1, 90, 103 = Stob. IV 2, 25; la disposizione dei frammenti di Nicola nell'*Anthologion* è studiata da CURNIS 2006, mentre sul legame tra Nicola e l'etnografia peripatetica si sofferma LEYRA 2011, 138-40). Nella sezione sugli ἔθῃ di Sparta, Nicola ci dice che χρηματίζεσθαι δ' αἰσχρὸν Σπαρτιάταις. νομίσματι δὲ χρῶνται σκυτίνῳ· ἐὰν δὲ παρά τινι εὐρεθῆ χρυσὸς ἢ ἄργυρος, θανάτῳ ζημιούται (*FGrHist* II.1, 90, 103z7-8). Ora, come accade talora in questi casi, e in particolare nell'intreccio di fonti greche e latine, la critica si limita a rinviare al parallelo in Seneca per Nicola, al parallelo in Nicola per Seneca (cfr. PARMENTIER, BARONE 2011, 191); l'unica trattazione d'insieme è quella di NENCI 1974, 642-7, che ritiene la moneta di cuoio fosse tanto a Cartagine quanto a Sparta un ἐπιχώριον νόμισμα garantito dallo Stato e utilizzato unicamente per gli scambi interni. Ci si può però domandare se le notizie sulla moneta di cuoio a Sparta non derivino tutte da una

stessa fonte, e se essa a sua volta non faccia capo alla rassegna che troviamo alle spalle dell'*Erissia*, alle spalle di Elio Aristide: il passaggio intermedio potrebbe essere la confusione (se intenzionale o meno questo è difficile da capire, ma si può arrivare a pensare a un semplice salto) tra la moneta dei Cartaginesi e quella dei Lacedemoni e dei Bizantini. Non è forse da escludere che in questa trasmissione un ruolo importante sia giocato da Cleante, che Seneca cita per il principio etico generale esposto all'inizio del capitolo (v 14, 1 = *SVFI* 580) e che può restare sullo sfondo anche del resto della trattazione (così almeno la pensava FESTA 1935, 165). Ma le briciole che possediamo non sono sufficienti per formare un quadro più dettagliato, o per collocare storicamente l'origine di questi repertori numismatici e la storia delle loro eventuali perturbazioni.

400a1 ἐν δερματίῳ συμκρῶ : la parola δερμάτιον può significare una parte sottile di pelle umana, come talora negli scritti medici (e.g. Gal. XII 991, 5; XIII 742, 10: una «pellicina»), oppure un tipo di pelle particolarmente sottile, come quella dell'εὐφροῦς nei trattati fisiognomici pseudo-aristotelici ([Arist.] *Phgn.* 807b19-20), ma è più spesso usata per indicare in generale un piccolo oggetto di cuoio: così un δερμάτιον è definito in Polluce (x 106, 3) il καπτύς, la correggia di cuoio attaccata al manico della scure, che serve per assicurarla al braccio (cfr. anche Phot. *Lex.* κ 151, 1-2), e altrove δερμάτιον è accostato per esempio a πιπτάκιον, termine che indica una striscia di cuoio (Moer. π 30), o all'ἄσκωμα, il rivestimento di cuoio dei remi sulle navi (Schol. in Ar. *Ra.* 364 = Hesych. α 7724). La traduzione più prudente è quindi senza dubbio quella di Joyal, «small piece of leather», ma forse si può pensare a qualcosa di più preciso: eccetto Laistner («a small strip of leather») i traduttori pensano a un otre (Robin, Sillitti, Aronadio) o più genericamente a una borsina (Cousin, Souilhé, Laurenti, Brisson). Questa interpretazione può essere supportata da una voce del περὶ ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων di Ammonio (lemma 492, p. 128 Nickau), in cui si distingue tra φάσκαλος – ma la lezione è incerta e l'editore appone le *cruces* – e φασκώλιον: se il primo è definito ἱματιοφορίς (quindi una sorta di contenitore per trasportare il mantello?), il secondo è detto δερμάτιον. Ma noi sappiamo cos'è un φασκώλιον: si tratta proprio di un fagottino, una borsetta, anche un portamonete (cfr. Ael. *NA* VI 29). Si può quindi pensare che il δερμάτιον συμκρῶν che l'autore dell'*Erissia* ha in mente sia un piccolo fagotto chiuso, tale da celare il proprio contenuto.

ἀποδέδεται : il significato di ἀποδέω è generalmente quello di «legare» e «annodare» (cfr. *LSJ* s.v., «bind fast, tie up»: traducono proprio «is tied up» Laistner e Joyal), ma qui evidentemente si indica un completo avvolgimento del materiale, fino a nascondere alla vista (cfr. anche 400a2-3 τὸ ἐναποδεδεμένον). Se quindi con δερμάτιον si allude a un piccolo fagotto, si può immaginare una forma di nodo o di chiusura: non sembra necessario pensare, come fa tuttavia la maggior parte dei traduttori (Souilhé, Robin, Laurenti, Aronadio e Brisson), a una cucitura, tantomeno si deve intendere l'oggetto sia «attaccato» (Sillitti) al cuoio (come, poi?).

400a2 ὅσον γε στατήρος τὸ μέγεθος μάλιστα : come nota HUSS 1989, 23 n.12, l'accusativo di relazione τὸ μέγεθος non lascia adito a dubbi sul fatto che si tratti di una misura di grandezza e non di peso (male quindi rendono Sillitti e Aronadio che proprio di peso parlano): si tratterebbe quindi di un oggetto tondo del diametro di circa 13mm. Non hanno perciò senso le misurazioni di GIACCHERO 1973, 36, che parla di «riferimento ponderale attenuato dal sostantivo μέγεθος». Ma come si fa ad 'attenuare' un riferimento ponderale? Si fatica a comprendere cosa la studiosa intenda. Qui μάλιστα avverbiale va legato non al solo τὸ μέγεθος ma a ὅσον γε στατήρος, con il significato di «all'incirca», comune per le indicazioni di misura.

γε : qui *A* presenta l'usuale corruttela τε (cfr. 392d7, 395b1, 401e13), questa volta meno evidente e quindi non corretta da *Par* ma giunta nella vulgata fino al Boeckh.

400a3 οὐδείς γινώσκει εἰ μὴ οἱ ποιοῦντες : il dettaglio dei ποιοῦντες è di grande rilevanza per la ricostruzione di HUSS 1989, 23-4, che individua in queste figure gli operatori di una vera e propria istituzione bancaria dislocata sul territorio: la menzione di un gruppo di ποιοῦντες unita alla menzione della σφραγίς fa pensare a una sorta di zecca statale addetta alla produzione della moneta nominale.

400a4 κατεσφραγισμένῳ τούτῳ νομίζουσιν : nell'*Erissia* si trovano le uniche attestazioni nel *corpus* di νομίζω più dativo, nel senso tecnico di «usare quale νόμισμα» (qui e poco oltre, a 400a8-b1: ἐν δὲ Λακεδαίμονι σιδηρῶ σταθμῷ νομίζουσιν), un senso che non sembra trovare altri paralleli in attico classico: il verbo è congetturato da Reisig per un frammento del *Pisandro* di Platone Comico (103 K.-A.), ma la critica moderna vede con sospetto l'intervento, proprio per l'assenza di paralleli: cfr. PIRROTTA 2009, 224-5.

400a5-6 οὗτος πλεῖστα δοκεῖ χρήματα κεκτήσθαι καὶ πλουσιώτατος εἶναι : con questa conclusione, Socrate riprende la definizione di πλουτεῖν di *Erissia*, legata al possesso dei χρήματα (il καὶ ha colore epesegetico), e insieme ne mostra il lato problematico: il πλουτεῖν apparentemente è legato a una δόξα che varia a seconda delle convenzioni.

400a7 παρ' ἡμῖν : ἡμεῖς qui designa specificamente gli Ateniesi, e non i Greci (come intende Joyal): a mostrarlo è il riferimento immediatamente successivo ai Lacedemoni.

400a7-8 οὐδὲν ἂν μᾶλλον πλούσιος εἴη ἢ εἰ ψήφους πολλὰς τῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἔχοι : per la formula οὐδὲν μᾶλλον nel dialogo cfr. n. a 395b5-6. εἴη si intenda equivalente a δοκοῖ εἶναι. Il paragone con i sassi è un τόπος argomentativo sfruttato più volte da Socrate nella sezione, cfr. 400d4-5, ma anche 400b7-c1 (si parla di proprietà immobili e dai sassi si passa direttamente al monte: precisamente il Licabetto) e 400b4-5 (le monete degli Etiopi sono proprio dei sassi!); qui in luogo di λίθοι si trova ψήφοι, che suggerisce una dimensione ridotta, non necessariamente una lavorazione (cfr. e.g. Pi. *O.* XIII 46, con gli ψᾶφοι del mare).

400a8-b3 : per la moneta di ferro spartana numerose le fonti antiche, a partire da Senofonte (*Lac.* 7); lo *status quaestionis* e la rassegna dei testimoni nel quadro tracciato da FIGUEIRA 2002; si veda anche, nello stesso volume, CHRISTIEN 2002. Qui la menzione della moneta di ferro lacedemone non presenta sfumature ideologiche: il νόμισμα di Sparta è considerato alla stregua di una qualsiasi altra moneta, e manca un riferimento alla tradizione sul disprezzo spartano per il πλουτεῖν (cfr. HODKINSON 1994).

400b1 σταθμῷ : qui σταθμόν indica una misura di peso non meglio precisata, come mostra πολλὸν σταθμόν (400b2).

νομίζουσιν : cfr. n. a 400a4.

καὶ ταῦτα μέντοι τῷ ἀχρείῳ τοῦ σιδήρου : l'espressione non è chiara, da cui le due proposte di SALMASIUS 1638, 321: la modifica in τοῦ ἀχρείου connetterebbe l'aggettivo con σιδήρου e suppone un errore attratto dal precedente dativo σιδηρῶ σταθμῷ. Questo testo, pur stampato da nessuno, è tradotto da parte degli interpreti: Souilhé («de fer inutile»), Laurenti e Aronadio («di ferro inutile»). Alternativa è espungere τοῦ σιδήρου e connettere ἀχρείῳ a σταθμῷ, ma cosa sarebbe uno σταθμόν inutile? Non convince neppure la traduzione di Joyal, che rende σταθμῷ come dativo di limitazione («according to weight») e sembra connettere ἀχρείῳ a un sottinteso σιδήρῳ (a meno che non legga σιδήρῳ in luogo di σιδηρῶ, nei fatti lezione originaria di *A*). Il testo può però restare com'è, se τῷ ἀχρείῳ si interpreta come un neutro, τοῦ σιδήρου come partitivo. Si può intendere «di una parte di ferro (altrimenti) inutile», o «di un tipo di ferro

(altrimenti) inutile»: è questa l'idea dietro le versioni di Sillitti («di quello – *scil.* ferro – inutile»), di Robin («d'un fer inutile»), di Laistner e Brisson («the otherwise unserviceable part of metal», «des morceaux de fer inutilisable à d'autres fins»: forse le due proposte migliori, grazie alla resa più circostanziata di ἀχρεῖον, termine non poco scivoloso in una discussione che vuole giungere a stabilire l'equivalenza di χρήματα e χρήσιμα).

400b2 σιδήρου τοῦ τοιούτου : non sembra necessario inserire l'articolo τοῦ di fronte a σιδήρου, come vorrebbe il Clericus, dal momento che τοῦ τοιούτου è da intendere come “di simile tipo” sottintendendo un termine come γένους.

400b3 ἐτέρωθι δ' οὐδενὸς ἄξιον τὸ κτῆμα : a ἐτέρωθι («altrove») è forse da attribuire un significato più forte, esclusivo: «in qualsiasi altro posto». Ritorna nelle parole di Socrate l'idea di valore (ἄξιον) su cui si fondava la prima definizione di πλοῦτος elaborata con Erasistrato.

400b4-5 : la menzione dei λίθοι ἐγγεγλυμμένοι usati come monete dagli Etiopi rimane assai misteriosa, vista l'assenza di fonti parallele che già si mostra al lettore nell'isolamento della notizia in Jacoby (*FGH Hist* IIIc 673, 21). C'è chi ha pensato a vere e proprie gemme (cfr. già SMITH 1888, 9; NENCI 1974, 653 n. 60, che però propone in alternativa «pietre incise con contrassegni»), ma una natura preziosa del materiale sarebbe in contrasto con quanto l'autore del dialogo sostiene: la scelta degli Etiopi quali esempio è anzi cagionata proprio dal fatto che essi λίθοι senza valore utilizzano, λίθοι simili a quelli che Socrate porta come esempio negativo in tutta la sezione. Sull'uso della pietra in luogo del metallo presso gli Etiopi ci offre una notizia Erodoto, che riporta che il contingente etiope dell'armata di Serse si serviva di frecce la cui punta era fatta di pietra e non di ferro, la stessa pietra con la quale essi scolpivano i loro sigilli: ἐπὶ δὲ καλαμίνους ὄιστους μικρούς, ἀντὶ δὲ σιδήρου ἐπὶν λίθος ὄζυς πεποιημένος, τῷ καὶ τὰς σφρηγίδας γλύφουσι (Hdt. VII 69); sulla natura di questo λίθος non si può che congetturare, e ancora c'è chi ha pensato a pietre preziose, in particolare all'agata (cfr. MACAN 1908, 93-4 n. 6). Nel quadro generale non è da escludere l'influenza della tradizione, che troviamo pure già consolidata in Erodoto, sullo spregio degli Etiopi per l'oro (Hdt. III 22, 2; 23, 4; cfr. ASHERI 2007^b, 423), nonché una presenza nella fonte dell'*Erissia* di quell'elemento fiabesco che si accompagna naturalmente a un popolo collocato geograficamente nelle zone più remote del mondo abitato, tendenza che la storiografia eredita da Omero (sull'influenza delle tradizioni leggendarie già nella descrizione erodotea degli Etiopi cfr. DORATI 2000, 166-9): a ciò fa pensare anche la presenza, quale esempio successivo, degli Sciti, i quali, per quanto più noti ai Greci come popolo in carne e ossa, costituivano un altro esempio di nazione remota e alle estremità dell'ecumene, su cui si era potuto cristallizzare già in età classica un repertorio leggendario legato alla nobiltà selvaggia delle origini (cfr. FLORY 1987, 97-104; DORATI 2000, 169-75). Sulle fonti e sul valore di fonte del λόγος etiope di Erodoto si sofferma ora TÖRÖK 2014; per una rassegna più generale della tradizione greca sull'Etiopia ancora centrali LESKY 1959 e SNOWDEN 1997. Sembra in ogni caso improbabile che qui, come ipotizza ARONADIO 2008, 351 n. 21, si alluda all'uso di barre di salgemma come moneta nell'Etiopia storica: non è chiaro come λίθοι ἐγγεγλυμμένοι possa rinviare a queste barre di sale, chiamate *amole*, che non erano incise ma soltanto sgrossate fino a ottenere una forma rettangolare (cfr. EINZIG 1966², 113-6; GILL 1991, 5-9); peraltro non è affatto vero che gli *amole* sono «la più antica forma di monetazione attestata in Etiopia», come vorrebbe Aronadio, dal momento che la loro prima menzione è molto più tarda rispetto all'epoca dell'*Erissia* e si rintraccia nell'opera di Cosma Indicopleuste, in pieno sesto secolo d.C.: cfr. PANKHURST 1962 e GILL 1991, 5. In particolare Gill, peraltro citato come riferimento da Aronadio, sostiene apertamente che il ricorso alle barre

di sale sia da immaginarsi solo *posteriore* al declino del regno aksumita, sotto il quale era battuta moneta (per la moneta aksumita si rinvia alla rassegna di BAUSI 2003, con bibliografia). Nel quadro dell'*Erissia*, la moneta etiopica non è diversa da quella spartana o da quella cartaginese: essa costituisce anzi il livello più paradossale del rapporto tra valore intrinseco e valore nominale. Se l'oggetto avvolto nel δερμάτιον è misterioso e teoricamente potrebbe essere di qualche pregio, se il ferro, per quanto ἀρρεῖον, è un metallo, quindi può essere utilizzato in qualche modo, i λίθοι non hanno di per sé alcun valore al di fuori del νόμος.

οἷς οὐδὲν ἂν ἔχοι χρήσασθαι Λακωνικὸς ἀνὴρ : singolare che il paragone sia impostato non con Atene, il punto di partenza, ma con l'ultimo esempio enumerato, quello di Sparta (Λακωνικὸς ἀνὴρ è qui evidentemente sinonimo di Λακεδαίμων e non sembra il caso di vedere un riferimento agli Iloti, come fa BRISSON 2014, 449 n. 79). Questo può far pensare che le pietre etiopiche avessero un valore per lo sguardo di un Ateniese, ma si vedano le considerazioni generali sviluppate poco sopra.

400b5-c1 : sul nomadismo degli Sciti si veda già Erodoto (IV 2, 2 e 46-47; cfr. BICHLER 2000, 93-109). L'esempio degli Sciti è qui introdotto in chiave negativa: non viene citato da subito un loro bene o una loro forma di monetazione, al contrario di quanto accade per i casi enumerati precedentemente. Solo in seguito sarà esemplificato uno dei loro χρήματα (400e6).

400b6 τὴν Πουλυτίωνος οἰκίαν : cfr. n. a 394b7-c1.

400b7 παρ' ἡμῖν : cfr. n. a 400a7.

400b7-c1 τὸν Λυκαβηττόν : alta collina (272m) che si trova a nord-est di Atene: il suo scarso valore deriva dall'aridità del suolo, di cui è testimone Senofonte (*Oec.* 19, 6; cfr. POMEROY 1994, 334); per una rassegna delle fonti letterarie sul Licabetto cfr. JUDEICH 1931², 45 n. 1.

400c1-3 δῆλον οὖν ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἕκαστά γε τούτων χρήματα, εἴπερ ἔνιοι τῶν κεκτημένων μηδὲν διὰ τοῦτο πλουσιώτεροι φαίνονται : il ragionamento di Socrate è il medesimo che spinge Crizia a negare per il πλουτεῖν la qualifica di ἀγαθόν, cfr. n. a 396a1-2; qui ciò che si rifiuta è non la natura di χρήματα per le cose enumerate, ma che la qualifica di χρήματα sia applicabile intrinsecamente a *ciascuna* di esse singolarmente (ἕκαστά γε).

400c1 χρήματα : il parigino ha κτήματα, accolto da tutti gli editori, ma sembra inevitabile leggere qui χρήματα, come già suggerito da BURY 1939, 35 (la stessa modifica è proposta poi dubitosamente da PIERRIS 2000, 473): è dei χρήματα che si cerca la definizione, i χρήματα sono il fondamento del πλουτεῖν per la concezione di Erissia, e non i nudi possessi: su questo assunto non avrebbe senso negare la qualifica di κτήμα a qualcosa che effettivamente si può possedere solo per la sua mancata relazione con il πλουτεῖν (cfr. 400b2: κεκτημένος; b6: κεκτημένος εἴη; c2: τῶν κεκτημένων). La confusione fra le due parole è molto facile, specialmente in un testo come il nostro, in cui χρήματα e forme del verbo κτάομαι ricorrono di continuo: limitando il nostro sguardo al microcontesto della pagina Stephanus troviamo undici occorrenze di χρήματα (399e5, 9, 400a5, c4, c5, d1, d3, e3, e8, e11, e12) e dieci occorrenze del verbo κτάομαι (399e6, 400a5⁽²⁾, a7, b2, b6, c2, c4, d5, d7), oltre a κτήμα (400b3). Così, se la presenza di κτήματα in luogo di χρήματα è individuata da SCHROHL 1901, 41, quale segnale sicuro della dipendenza dall'*Economico* di Senofonte e l'idea è ripresa da GARTMANN 1949, 38; nonostante la vicinanza tra i due testi sia evidente (cfr. *Intr.* pp. 60-1), nel testo di Senofonte (*Oec.* 1, 7) il termine ha un significato coerente con il resto dell'argomento, mentre nell'*Erissia* ciò non accade. Simili confusioni capitano in *A* fra χρήματα e χρήσιμα per la sezione successiva del dialogo (401a7, 402b8, forse 402c8-d1 ma si vedano le nn. *ad loc.*) e si ripetono in varie forme nei manoscritti

più recenti (cfr. *e.g.* κτήματα in luogo di χρήματα a 393c6 sul vaticano *R*); casi simili in altri dialoghi (*e.g.* *Lg.* v 743b1 κτημάτων *A* *ℳ* : χρημάτων *O*).

400c2-3 : la frase è alquanto imprecisa: il problema non è che alcuni (ἔνιοι) dei possessori sembrano ricchi o meno, ma che ad alcuni (ἐνίοις) essi sembrano ricchi, ad altri no: tuttavia mancano soluzioni soddisfacenti a livello testuale, e ci si dovrà forse rassegnare a riconoscere qui un piccolo inciampo dell'autore.

400c3 φαίνονται : l'indicativo è da preferire nella protasi con εἶπερ, anche in virtù del costrutto in apodosi (ἄν + ottativo), come sa bene il correttore di *Par*.

400c3-5 ἕκαστα τούτων ὄντα τοῖς μὲν χρήματά τε καὶ πλούσιοι οἱ ταῦτα κεκτημένοι, τοῖς δὲ οὔτε χρήματα οὔτε πλουσιώτεροι διὰ τοῦτο : il periodo si mostra caratterizzato da una marcata brachilogia: nella prima metà manca il participio ὄντες per i κεκτημένοι e si supplisce da ὄντα, mentre il secondo membro è ellittico dei soggetti. In ciò sorprende la presenza di διὰ τοῦτο, pleonastico e assente nella prima frase.

400c5-6 ὥσπερ γε οὐδὲ καλὰ τε καὶ αἰσχροὶ πᾶσιν τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' ἕτερα ἑτέροις : a partire dal Clericus gli editori applicano la correzione τὰ αὐτά per τὰ τοιαῦτα della tradizione, intervento che modifica notevolmente il senso della frase di Socrate: si direbbe qui che la relatività che investe i χρήματα in realtà coinvolge anche il piano etico, e non per tutti le stesse cose sono καλὰ e αἰσχροὶ (cfr. BRISSON 2014, n.82: «relativisme touchant non seulement la richesse, mais aussi les autres valeurs, y compris le vrai et le faux, le bien et le mal»; la formulazione era già interpretata in senso scettico da GARTMANN 1949, 41). Una tanto robusta concessione al relativismo etico, oltre ad essere sospetta di per sé, non è in armonia con quanto Socrate afferma in altri passi del dialogo, quando ad esempio offre della σοφία la definizione di conoscenza del bene e del male (393e12-394a2). Non è quindi corretto sostenere che tale formulazione sarebbe in accordo con «la tesi fondamentale del dialogo», come vuole LAURENTI 1969, 93 n.50. Ma il problema svanisce se si mantiene τὰ τοιαῦτα, che va riferito in generale agli oggetti individuati come τὰ χρήματα. L'allusione può essere intesa come un nuovo richiamo della discussione sulla qualità del πλουτεῖν, che su una posizione relativista si era conclusa (ciò sarebbe coerente con i riferimenti già inseriti da Socrate nel passaggio al nuovo argomento: cfr. 398d3-6); altrimenti si può riferire a ἕκαστα τούτων e lasciare intendere gli specifici oggetti dell'enumerazione (il ferro, le case, ecc.), per ribadire la differenza di attrattiva che ciascuno di questi elementi esercita a seconda del soggetto che li valuta. Così, la critica del Fischer, che sostiene la necessità di τὰ αὐτά come corrispettivo di ἕτερα, non tiene conto della possibilità di intendere ἕτερα come riferito a καλὰ ἢ αἰσχροὶ, con un valore che si avvicina a quello avverbiale («altrimenti»), tra le due possibilità enunciate). In conclusione, il testo tradito si può giustificare nel contesto ben più della proposta di emendazione.

400c7 ἐπισκέψασθαι : cfr. n. a 399e2 (συνδιασκοπεῖσθαι).

400c7-d3 : la ricapitolazione è ancora una volta gestita a coppie, ma stavolta il termine di paragone è sempre un ἡμεῖς che rinvia alla realtà ateniese. Si noti l'assenza del riferimento agli Etiopi, per cui cfr. n. a 400b4-5.

400d2 δερμάτια : δέρματα di *A* è insufficiente: non si tratta genericamente di “pelli”. Proprio δερμάτιον è il nome con cui Socrate ha designato puntualmente l'oggetto usato dai Cartaginesi come moneta (400a1): la correzione è molto economica, la banalizzazione in δέρματα facile, forse ancor più facile per l'attrazione del ricorrente χρήματα.

400d3 ἄρ' ἂν οὕτως μάλιστα ἐξεύρομεν : la lezione di *A*, ἄρα, crea qualche difficoltà: se non è un problema intendere la frase come affermativa, il valore della particella non è perspicuo;

meglio qui accogliere la correzione di *Par*, ἄρα, e leggere una domanda di slancio prolettico che introduce l'argomento subito dopo inaugurato dalla ripresa degli esempi con αὐτίκα, anticipato da οὕτως. Per un'altra probabile confusione tra ἄρα e ἄρα cfr. n. a 398a5-b1. La sezione che segue è ricca di dimostrativi con valore prolettico, che creano una tensione in avanti e insieme un'attesa volta a tenere desta l'attenzione del lettore; cfr. e.g. 401b4 (ἴσως γὰρ ἂν ἡμῖν οὕτως μᾶλλον φανερόν γένοιτο), 405c6-d1 (μάλιστα δ' ἂν ἴσως καὶ τοῦτο ὧδε θεωρηθεῖη).

400d4 τούτων τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ : qui il deittico è invece assente, ma proprio ai margini dell'ἀγορά Socrate ed i suoi interlocutori si trovano a dialogare: i sassi li immaginiamo presenti in quantità, a poca distanza dai loro piedi; cfr. n. a 394a7.

χίλια τάλαντα σταθμόν : la misura è intenzionalmente iperbolica, tale da portare di fronte agli occhi del lettore non soltanto l'inutilità del possesso, ma anche un certo grado di disagio legato proprio alla quantità (davvero: che farsene di tonnellate di sassi? Dove metterli?).

400d7 τοῦ λυχνίτου λίθου : cosa sia precisamente la "pietra licnite" cui si allude nel dialogo non è del tutto chiaro. I commentatori normalmente si rifanno ad una testimonianza di Varrone in Plinio il Vecchio (XXXVI 14) che indica ormai invalso l'uso di chiamare «licnite» il marmo di Paro *quoniam ad lucernas in cuniculis caederetur*. Se la spiegazione pare bizzarra, la critica ritiene che la notizia sul nome sia fondata e la qualifica di λυχνίτης sia dovuta piuttosto alla bianchezza: si vedano per ciò ROUVERET 1981, 134-5, e CORSO, MUGELLES 533 n. 4, che ritengono ci si riferisca a una varietà particolarmente pregiata; ma la testimonianza di Varrone è recentemente rivalutata da HEALY 1999, 206-7. Esiste in Plinio anche una non ben identificata pietra *lychnis* (XXXVII 103), distinta in due varietà: la più preziosa, d'India, è identificata dalla critica nel rubino, la meno preziosa, di Caria, nel granato rosso (cfr. EICHHOLZ 1962, 247; HEALY 1999, 226-7); da qui la nota di ROBIN 1940, 1656 («le terme est employé par d'autres auteurs anciens pour désigner le rubis»). L'associazione alla luce e ai riflessi di luce è un tratto non sorprendentemente comune a più tipi di gemme, ma ciò che può far propendere per il marmo pario è la menzione della sua utilità, su cui l'argomento di Socrate fa presto leva.

400e1-2 ὅτι τὸ μὲν χρήσιμον, τὸ δ' ἀχρεῖον ἡμῖν ἔστι : entra in gioco quello che diverrà il concetto chiave per la definizione di χρήματα in tutta la sezione. Può stupire che dell'utilità della pietra non si dia però alcuna spiegazione: se si tratta del marmo pario si dovrà pensare all'impiego edilizio e all'uso per la scultura (così già ARONADIO 2008, 351 n. 24); ma una parte del valore del materiale è comunque fissata dal νόμισμα e l'argomento rischia di essere circolare. Il rischio è visto dall'autore, che subito reintroduce l'esempio degli Sciti (400e2-7), l'unico in cui il νόμισμα non è chiamato in causa e in cui l'utilità dell'oggetto può essere illustrata facendo diretto riferimento al lato pratico, e, insieme, all'idea, già centrale, di χρεία (400e4).

400e4 οὐδ' ἂν προτιμήσειεν : per il verbo cfr. n. a 393d3-4.

400e5-6 μᾶλλον ἢπερ σισύραν δερματίνην : lo scolio, di cui una versione più ampia si trova nei manoscritti degli *Uccelli* di Aristofane (*Schol. in Av.* 122a-b Holwerda), poggia sull'autorità di Eratostene (fr. 125 Strecker, attribuito al περὶ τῆς ἀρχαίας κωμωδίας per cui si rinvia a GEUS 2002, 291-301) per spiegare che la σισύρα è una coperta di pelle caprina; cfr. anche Tim. Soph. σ 4, probabilmente riferito al passo (VALENTE 2012b, 44-5). Nella scena comica l'oggetto è menzionato come coperta ma anche come mantello: cfr. DUNBAR 1995, 171 (ma si pensi anche per esempio alle *Nuvole*, con le πέντε σισύραι che avvolgono lo sfaticato Fidippide, passo citato da Timeo Sofista). Per un nomade un oggetto di questo genere, che permette di scacciare sia di giorno che di notte il freddo, può essere un buon sostituto per l'οἰκία. Per la distinzione di

Eratostene tra σισύρα e σισύρνα numerosi i paralleli nella tradizione lessicografica, già censita parzialmente da Strecker (cfr. anche PELLIZZER, TEDESCHI 1990, 200); per l'accentazione, la forma parossitona qui restituita è preferibile (*DELG* s.v.), la confusione nei codici è piuttosto diffusa: non sorprende leggere σισύραν tanto nella colonna che nello scolio di *A*. Per μᾶλλον ἤπερ cfr. n. a 394d1; nella rasura di ε, che corregge sia in *A* che in *O* un originario e insensato ἐσίσυραν, forse l'unica correzione di A^3/O^3 nell'*Erissia* (cfr. *Intr.* p. 205).

400e7-8 ἀόθις ἀὶ ἡμῖν τὸ Καρχηδόνιον νόμισμα οὐκ οἰόμεθα χρήματα εἶναι : la struttura ἀόθις ἀὶ è alquanto rara in prosa, ben più comune in poesia («a common pleonasm in Attic poetry» per OLSON 2002, 285), ricorrente con particolare frequenza nel trimetro della tragedia e della commedia (cfr. e.g. *S. Ph.* 952, *E. Or.* 279, *Ar. Ach.* 854, *Nub.* 1379, *Av.* 59, 789, ecc.). In Platone trova cinque occorrenze, rispettivamente nel *Cratilo* (421e1-2), nel *Parmenide* (136b1-2), nel *Protagora* (351c5-6, 355b1), nel *Timeo* (48b2), nonché una negli *Anterastai* (137a4).

χρήματα εἶναι : il passaggio da singolare a plurale fa sì che l'oggetto della definizione – i χρήματα – rimanga sintatticamente isolato nel discorso, costituisce una forma di enfaticizzazione del termine.

400e8-10 ὅτι ἂν αὐτοῦ ἐκκομισαίμεθα ὅσων δεόμεθα, ὥσπερ τῷ ἀργυρίῳ, ὥστ' ἀχρεῖον ἂν ἡμῖν εἶη : la lezione originaria di *A* è un insensato ἐκομισαίμεθα, copiato da *O* e corretto da *Par* in ἐκκομισαίμεθα (errata la collazione di Burnet, che registra ἐκκομισαίμεθα in *A* e *O*: per il vaticano, l'errore si fonda sul miglioramento delle lezioni operato come di consueto dal Bekker; nel parigino invece lo spazio della rasura è troppo stretto per ἐκ-). ἐκκομισαίμεθα è *difficilior* rispetto a κομισαίμεθα, correzione in rasura su *A*, e insieme spiega l'errore e il *monstrum*. Il senso di ἐκκομίζομαι qui sarebbe «portare via da», inteso metaforicamente come «trarre da», «ricevere», e il verbo reggerebbe tanto il genitivo αὐτοῦ quanto un ὅσα sottinteso da ὅσων, attratto da δεόμεθα; per questa costruzione con genitivo senza preposizione, quindi con valore forte del preverbio ἐκ-, ci sono paralleli, anche se non molti: *E. IT* 1473 (ἀλλ' ἐκκομίζου σὴν κασιγνήτην χθονός), e, con diatesi attiva, *D.H.* IV 40, 5 (νυκτὸς ἐκκομίζει τὸ σῶμα τῆς πόλεως), *Paus.* v 10, 27 (Ἡλείοι μὲν δὴ τὸν βοῦν ἄτε αἵματι ἔνοχον ἐβουλεύοντο ἐκκομίσαι τῆς Ἄλτεως), *Hld.* v 27, 9 (οἶνον μὲν Τύριον καὶ ἄλλα ἄττα τῆς νεὸς ἐξεκόμιζον βοσκήματα). Ingegnosa la congettura del Fischer, αὐτῷ ἐκπορισαίμεθα, che si basa sul successivo τῷ ἀργυρίῳ (ma non è da escludere una *variatio* tra i due costrutti) e sull'uso di ἐκπορίζομαι nel dialogo, un verbo che torna continuamente nella sezione (401d6, e1, 402c4, d3, d7, e4, e7, 403e6, e11, 404e10). Proprio quest'ultima considerazione rende *difficilior* ἐκκομισαίμεθα, dal momento che crea una difficoltà nell'immaginare la corrottela di ἐκπορίζω in ἐκκομίζω, con tanto di alterazione del caso di αὐτός; prudenza consiglia di mantenere il testo di *Par*. Certo la lezione κομισαίμεθα, correzione tarda su *A* per eliminare una forma inusitata, ha meno cittadinanza, nonostante sia accolta da Burnet e Souilhé.

400e10-12 ὅσα μὲν ἄρα τυγχάνει χρήσιμα ὄντα ἡμῖν, ταῦτα χρήματα· καὶ ὅσα δ' ἀχρεῖα, ταῦτα δ' οὐ χρήματα : la conclusione dell'argomento 'numismatico' propone la prima definizione di χρήματα, che riconosce la necessità per i χρήματα di essere χρήσιμα. Sui paralleli per questa definizione cfr. *Intr.* pp. 58-62.

400e12-401e12 *L'obiezione di Erissia e il γένος dei χρήματα.* Proprio nel momento in cui Socrate giunge a una definizione stabile che individua i χρήματα nei χρήσιμα, ecco una nuova obiezione di Erissia, che mette in luce un problema non marginale: se è vero che gli ἀχρεῖα non possono essere χρήματα e che quindi i χρήματα devono essere cercati tra le cose utili (χρήσιμα),

le due categorie non sono sovrapponibili, dal momento che ci si può servire di molte cose che non possono tuttavia essere definite *χρήματα*. L'intervento di Erissia, nel confronto con i precedenti, è particolarmente articolato e si estende per ben sette righe. All'obiezione, che Socrate riconosce come formalmente corretta, si collega il problema della distinzione dei fini (*ἔργασίαι*) e di conseguenza la necessità di riconoscere il *γένος* di cose utili in cui si devono individuare i *χρήματα*. Ciò porta alla necessità di un ulteriore approfondimento, un'indagine sul significato di *χρήσιμον*.

400e12 ἔφη ὁ Ἐρυξίας ὑπολαβῶν : cfr. n. a 394a6, ἔφη ὑπολαβῶν ὁ Ἐρυξίας. La movenza è molto simile, anche se in questo caso il problema sollevato da Erissia è un'integrazione alle conclusioni raggiunte da Socrate e non ne mette in dubbio l'assunto generale.

401a1 ἦ ἔστιν ὅτι : nessun bisogno di integrare οὐκ come vorrebbe RICHARDS 1911, 297: la frase si deve intendere come affermativa; per ἦ affermativo cfr. DENNISTON 1954², 280 e SICKING, VAN OPHUIJSEN 1993, 55-7, pagine che rilevano l'importante ricorrenza della particella nello stile di Platone.

401a1-2 χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους τῷ διαλέγεσθαι καὶ τῷ ἴβλάπτειν καὶ ἑτέροις πολλοῖς : la lezione *βλάπτειν*, trasmessa senza incertezze da *A*, pur «sans être impossible» (SOUILHÉ 1930, 104 n.2), è sospetta, e come tale viene indicata da quasi tutti gli editori (cfr. ROBIN 1940, 1656; LAURENTI 1969, 94; BRISSON 2014, 450 n. 87): che cosa significa annoverare tra gli utili il «servirsi reciprocamente del far danno»? La difficoltà era vista già dal Cornarius, che divinava *γράφειν* e traduceva «*sermone et scripture*», seguito da Jean De Serres (che diverge qui dal testo dello Stephanus, in cui *βλάπτειν* è conservato). L'emendazione *γράφειν* introdurrebbe un non inopportuno accostamento tra comunicazione orale e scritta, ma proprio per questo non è facile capire come si possa essere prodotto l'errore da *γράφειν* a *βλάπτειν*. Più economico sul piano paleografico il *βλέπειν* proposto dal Clericus (per la movenza si veda ad esempio il gesto di Zenone e Parmenide, che sorridono nell'ascolto del giovane Socrate *εἰς ἀλλήλους βλέποντας*: *Prm.* 130a6), ma ancora è debole il legame con il *χρήσιμον* e con il *χρηῖσθαι*: che significherebbe precisamente *servirsi* del *βλέπειν* (non dell'*ὄραν*) πρὸς ἀλλήλους? Si potrebbe pensare a un riconoscimento dello sguardo quale elemento importante per il *διαλέγεσθαι* (sulla descrizione degli sguardi di Erissia l'autore si è soffermato, cfr. n. a 395a1 e 395c5-6), ma il rischio della sovrainterpretazione è forte: non sorprende perciò che anche l'editore francese di Eschine preferisca lasciare *βλάπτειν* sulla propria pagina (*βλέπειν* è invece tradotto da PFAFF 1827, 44 e da Joyal). Infelici i due tentativi dell'Horreus, *πλάττειν* e *παλαίειν*, di cui il secondo non risulta meno problematico di *βλάπτειν* per il senso e introduce un'immagine dell'agone dialettico che non trova altrimenti riscontro nel dialogo. Per spiegare il testo tradito ci si può appellare proprio all'assurdità creata dall'ipotesi di considerare tra i *χρήματα* il *βλάπτειν*, ossia un'azione di per sé connotata negativamente, che pure in alcuni casi può essere un *χρήσιμον* in quanto di essa si può *χρηῖσθαι*. Conservando la lezione di *A*, la polarità tra *διαλέγεσθαι* e *βλάπτειν* è imperfetta, ma si intravede: il *λόγος* è contrapposto a un *ἔργον* volto a nuocere all'avversario. La considerazione sarebbe una sorta di variazione estrema sulla distinzione tra *ἔρις* e *διάλεκτος* che Socrate traccia nel quinto libro della *Repubblica* (454a8-9) sugli uomini che, senza avvedersene, si trovano *ἔριδι*, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι. Ma il contesto dell'*Erissia* è differente, e il senso di una simile opposizione nelle parole di Erissia rimane piuttosto oscuro: per quale motivo scegliere due esempi contrapposti, e peraltro contrapposti in modo non immediato? Non è chiaro il valore del parallelo che per difendere *βλάπτειν* LAURENTI (1969, 94-5, n. 54) cerca nel *Menone* (87e4-88a1): nel passo si afferma che gli stessi oggetti che talora

sono ὠφέλιμα sono in grado di βλάπτειν, ma non si sostiene l'utilità del βλάπτειν. Proseguendo la ricerca di possibili emendazioni, si può pensare anche a κλέπτειν, paleograficamente attraente (facile la confusione di κ e β in minuscola), ma non meno difficoltoso per il senso. In mancanza di alternative convincenti la prudenza impone di conservare il testo tràdito, pur nel sospetto forte di una corruttela, e arrendersi quindi all'apposizione della *crux*.

401a2-3 ἄρα ἡμῖν ταῦτ' ἂν εἴη χρήματα; : la domanda è retorica e cerca risposta negativa, come ci si attende per un'interrogativa introdotta da ἄρα. Questo il testo di *A*, di *Oe* e di *Par*. L'articolo τὰ di fronte a χρήματα compare in *Ue* e viene recepito dall'Aldina: scorretta perciò l'indicazione di Burnet in apparato, che dà all'articolo valore di lezione tràdita espunta dal Boeckh.

401a3 καὶ μὴν χρήσιμά γε φαίνεται ὄντα : se le azioni che Erissia ha citato non possono dirsi beni, è comunque evidente che esse siano da considerarsi dei χρήσιμα: questo il senso della frase con καὶ μὴν, formula che pone enfasi sulla situazione paradossale che deriva dall'accettazione della semplice equivalenza χρήσιμα = χρήματα: per questo valore di καὶ μὴν frequentissimo in Platone e che si può rendere con «e dire che...» cfr. SICKING, VAN OPHUIJSEN 1993, 54. La natura enfatica della frase è accentuata da γε.

401a3-4 οὐκ αὖ οὐδ' οὕτως ἐφαίνετο ἡμῖν ὅτι ποτ' ἔστιν τὰ χρήματα : οὐκ αὖ qui significa «non ancora», «non più (di prima)»: cfr. *e.g. Chrm.* 170a2: οὐ γὰρ αὖ μανθάνω ὡς ἔστιν τὸ αὐτό. La frase è ancora da riportare a Erissia, come anche tutto quel che segue fino a οὐ πάντα (401a7), nonostante *A* segnali cambio di battuta prima di οὐκ αὖ.

401a6 τοῦτο μὲν ἐκ πάντων ὁμολογεῖτο σχεδόν τι : torna nelle parole di Erissia il riferimento al giudizio dei πολλοί: è opinione comune (ὁμολογεῖτο) che i χρήματα debbano servire a qualcosa, se χρήματα vogliono essere. Il risultato dell'indagine che Socrate ha condotto servendosi del confronto con gli usi e costumi dei popoli non Greci è giudicato implicitamente una banalità, alla portata di tutti. Crea problema la posizione di σχεδόν τι, se bisogna prendere come regola la considerazione di RIJKSBARON 2007, 215 secondo cui «in fact, σχεδόν τι always, and mostly immediately, precedes the constituent it modifies». Qui, diversamente dal passo dello *Ione* che Rijksbaron commenta, il testo è trasmesso senza incertezze per quanto riguarda la divisione di battuta, e isolare σχεδόν τι come replica non convince: uno σχεδόν τι detto da Socrate in commento alla considerazione di Erissia non avrebbe particolare senso di per sé, e sarebbe naturale chiedersi a cosa si riferisca la precisazione; qui σχεδόν τι è evidentemente riferito a ἐκ πάντων ὁμολογεῖτο, che precede, e forse la posposizione serve proprio a non legare l'attenuazione ad alcuno dei due costituenti in particolare. Se trovassimo τοῦτο μὲν σχεδόν τι ἐκ πάντων ὁμολογεῖτο l'espressione sarebbe sbilanciata verso i πάντες (forse non sono proprio tutti?), se invece τοῦτο μὲν ἐκ πάντων σχεδόν τι ὁμολογεῖτο verso l'ὁμολογία (forse non è un accordo perfetto?): questa posposizione dà a σχεδόν τι la possibilità di modificare l'intera frase e non una singola parte di essa. Si dovrà rimarcare, di fronte alla totalità delle occorrenze in Platone, che tale uso di σχεδόν τι non è conforme a quello che si riscontra nei dialoghi. Ma non è vero che sia un *unicum* in attico. Ne esiste almeno un parallelo in Senofonte, *Oec.* 5, 17: ἀποσβέννυνται καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι σχεδόν τι καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν, dove σχεδόν τι modifica αἱ ἄλλαι τέχναι, che tuttavia precede; per il greco più tardo, si trovano diversi casi in Strabone (*e.g.* III 2, 6: καθ' ὅλην τὴν Ἰβηρίαν σχεδόν τι; XII 2, 5: ἱεροδούλων κατοικίαν ἔχον τρισχιλίων σχεδόν τι καὶ χώραν ἱερὰν εὐκαρπον; XV 2, 11: καὶ δὴ περὶ τοὺς αὐτοὺς χρόνους σχεδόν τι, ma soprattutto si veda V 2, 4: ὁμολογοῦσιν ἅπαντες σχεδόν τι) e almeno uno in Dione di Prusa (VII 66: ἀλλὰ καὶ τούτοις ἐπλεονέκτουσιν σχεδόν τι).

401a7 τῶν χρησίμων : correzione del Fischer a fronte dell'insensato τῶν χρημάτων portato da A: la confusione è frequente (cfr. n. a 402b8; per lo scambio tra χρήματα e κτήματα cfr. n. a 400c1).

φέρει δὴ : il cambio di interlocutore non è segnalato con chiarezza né da Burnet né da Souilhé, e l'incertezza tipografica si ripercuote sulle traduzioni successive, fatta eccezione solo per Laurenti e Aronadio. Ma che qui sia Socrate a riprendere in mano la ricerca è evidente da ciò che segue (cfr. già JOYAL 1997, 1727 n. 12). φέρει δὴ a inizio battuta è comune in Platone (cfr. e.g. *Euthph.* 7a6, *Cri.* 47a13, *Phd.* 93b8, ecc.) e l'assenza di un inserto narrativo quale ἔφην ο ἦν δ' ἐγώ è uno dei segnali dello slittamento verso la forma drammatica che si riscontra in questa sezione (cfr. *Intr.* pp. 125-6). Nell'*Erissia* la stessa inserzione ritorna poco più avanti (402d3), dopo una prima ripresa con φέρει (401d3); φέρει ricompare poi al ritorno alla ricerca sui χρήσιμα condotta con Crizia (403d8, 405a4). Ci sono peraltro già casi simili di φέρει δὴ in cambio battuta senza inserzione narrativa nei dialoghi diegematici di Platone: cfr. *Chrm.* 168b1-2, *Euthd.* 279a4, *Prt.* 394e3-4, *R.* VIII 562a7 e per gli spuri [*Amat.*] 136c3. L'intervento di Socrate qui prende le mosse da un lungo preambolo metodologico che declina in più forme e con più esempi il problema sollevato da Erissia: la vera e propria ricerca comincerà soltanto a 401c3.

401a7-b1 εἰ πάλιν ὧδε μετίομεν : per μετιέναι come verbo della ricerca si vedano gli usi nel *Sofista* (218b8, la necessità di indagare περί τινος τῶν φαύλων prima di dedicarsi alle questioni più grandi) e nel *Politico* (263b12, dove ancora l'immagine è quella della caccia: καθάπερ ἰχνεύοντες μέτιμεν). L'avverbio πάλιν scandisce in questa sezione i continui ritorni sul tentativo di definire la specificità dei χρήματα all'interno della categoria-χρήσιμα (cfr. 401d1: εἰ δέ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιτο; d3: πάλιν ὧδὶ σκοπούμεθα).

401b1 ἄρα μᾶλλον τι εὔρεθείη δ ζητοῦμεν : l'integrazione ἄν proposta da Baiter non è necessaria: per un altro caso di apodosi con ottativo senza ἄν nell'*Erissia* cfr. n. a 394d3.

401b1-2 τί ποτ' ἔστιν δ χρώμεθα χρήμασιν : con questa interrogativa diretta, che si connette alla precedente introdotta da ἄρα, a sua volta apodosi della condizionale con εἰ πάλιν, inizia l'*excerptum* 33 della sezione 33 (σύγκριστις πενίας καὶ πλούτου) del IV libro nella raccolta dello Stobeo, che giunge fino a 402c4, cui si giustappone la sezione 405c6-406a3 (IV 33, 34) – per il quadro cfr. *Intr.* pp. 219-20. Con la domanda sullo scopo dei χρήματα Socrate offre una chiave di soluzione al problema che Erissia pone: se si deve operare una distinzione interna ai χρήσιμα bisogna osservare l'obiettivo del χρῆσθαι.

401b2 πρὸς τί ἡῤῥηται : il problema del fine si collega per la prima (e unica) volta al problema della scoperta dei χρήματα e della loro utilità: con ogni probabilità attratta dall'esempio medico, la figura di questo εὔρετής per il possesso dei χρήματα non ha tuttavia un vero spessore nell'argomentazione.

401b3 ὥσπερ τὰ φάρμακα πρὸς τὸ τὰς νόσους ἀπαλλάττειν : l'esempio della medicina è il più chiaro e semplice per illustrare le dinamiche del χρῆσθαι e dell'ἐργασία, tant'è vero che lo stesso modello verrà presto ripreso nella ricerca vera e propria (401c3-d1). Questa anticipazione chiarisce il metodo da impiegare, ma non si può non notare un effetto pleonastico, dal momento che la breve menzione è sufficiente a sintetizzare l'intero argomento successivo, che torna proprio sul parallelo tra χρήματα e φάρμακα.

401b4 ἴσως γὰρ ἂν ἡμῖν οὕτως μᾶλλον φανερόν γένοιτο : con quest'inserzione prolettica, Socrate ritarda la spiegazione che aveva cominciato a impostare sull'accostamento sopra citato e ritorna sui punti cruciali del problema posto da Erissia. Tutta questa sezione è marcata da una certa

prolissità e da una tendenza all'ampliamento che si può spiegare all'interno di una strategia di ritardo volta a mantenere viva l'attenzione del lettore.

401b4-6 : Socrate riformula in maniera più precisa la premessa accettata da Erissia e collocata nel segno dell'ὁμολογία dei πολλοί (cfr. 401a4-6).

401b6-7 τῶν δὲ χρησίμων γένος τι ὃ καλοῦμεν χρήματα : *scil.* ἀναγκαῖον εἶναι; sull'uso di γένος cfr. n. a 401c2-3. Per l'intero argomento GUTHRIE 1978, 396, suggerisce un modello nell'*Eutifrone* (11e4-12a3), con il rapporto tra ὄσιον e δίκαιον, ma il legame tra i due passi è tenue.

401b7 λοιπὸν ἂν εἴη σκέψασθαι : ancora una volta il progresso nella ricerca è introdotto nel segno del λοιπόν: cfr. n. a 399d1-2.

401b7-8 τὰ πρὸς τίνα χρεῖαν χρήσιμα χρῆσθαι χρήματά ἐστιν : il gioco etimologico si dispiega con l'accostamento di tutti i termini che ne costituiscono i tasselli: χρεῖα, χρήσιμον, χρῆσθαι e χρήματα. L'effetto di *calembour* che tale accostamento produce è un virtuosismo notevole di cui difficilmente si trovano paralleli in Platone, neppure nelle sezioni più fitte dello σμῆνος del *Cratilo*. L'artificio inoltre crea una sintassi non priva di elementi di durezza e che dà non pochi problemi ai traduttori. La maggior parte delle versioni intende χρήματα soggetto di ἐστιν χρήσιμα χρῆσθαι, mentre τὰ sembra considerato una semplice introduzione della domanda πρὸς τίνα χρεῖαν (Laistner: «for what service are the useful things, which make up wealth, of use»; Souilhé: «pour quel usage l'utilisation des richesses est utile»; Sillitti: «per quale uso è utile servirsi di essa»; Joyal: «for what use property is useful to use»; Aronadio: «per quale uso sono utili da usare le ricchezze»); era già del resto la versione del Clericus (*quam in rem utile sit opibus uti*) e dell'Horreus (*reliquum foret dispicere, ad quem usum utiles essent opes*). Senza τὰ sarebbe certo auspicabile tradurre in questo modo, ma ci si chiede se non abbia ragione chi invece isola χρήματά ἐστιν e intende τὰ insieme a χρήσιμα: è già la soluzione di De Serres (*reliquum fuerit considerare quae ad quam utilitatem utilia ad utendum, opes sunt*) e poi di PIERRIS 2000, 478: «for what use (need) things useful to use are utilities (goods)»; la traduzione è però alquanto scivolosa: «le cose utili da usare per quale uso siano ricchezze» crea, oltre a un italiano pessimo, ambiguità nella posizione di πρὸς τίνα χρεῖαν. Si dovrà cercare un compromesso che tradisca il meno possibile la sintassi greca e sia accettabile nella lingua di arrivo: la soluzione proposta è soltanto un tentativo. Non sorprende la libertà della traduzione di Laurenti, che sembra però partire da una comprensione corretta del problema («per quale uso si devono usare le cose utili perché siano beni»). Non traduce χρήματα Brisson: «à quoi servent vraiment les choses qui sont utiles». Sul valore di χρεῖα, che può significare tanto «uso» quanto, come qui forse preferibile, «bisogno», cfr. n. a 394d9 e *Intr.* pp. 104-5. Per l'indagine sulla specificità del χρήσιμον i modelli in Platone non mancano: in particolare si può citare la lunga apertura della ricerca sulla δικαιοσύνη nel primo libro della *Repubblica*, che proprio sulla sua utilità inizialmente si concentra, tramite il paragone con le diverse τέχναι (332d5-333d12).

401c1 ὅσα γε πρὸς τὴν ἐργασίαν χρώμεθα : la lezione ὅσοις riportata dallo Stobeo è più precisa per la reggenza di χρώμεθα, ma resta il dubbio che la divergenza sia da ricondurre all'omissione che l'epitomatore fa della frase precedente (πάντα μὲν γὰρ ἕως χρήσιμα). Nel testo dell'*Erissia* ὅσα è sostenibile per l'attrazione del neutro plurale che precede, nello Stobeo il dativo è indispensabile; cfr. FISCHER 1786³, 83-4 n. 4. Il περ che il Burnet accoglie a testo e assegna allo Stobeo è in verità lezione registrata dalla *princeps* di Trincavelli (1536), che prende a modello il codice *Marc. gr.* IV 29 (si veda il ricco quadro di CURNIS 2008, 38-43). Crea qualche difficoltà τὴν ἐργασίαν: la presenza dell'articolo suggerisce che si tratti di un'unica operazione che

coinvolge *tutti* i χρήσιμα, ma il prosiegua dell'argomentazione (e.g. 401e13-402a2) offre un quadro diverso, in cui ciascun χρήσιμον è assegnato ad una precisa ἔργασια. Il principio enunciato ricorda così da vicino un passo dello *Ione* (537c5-d1) in cui viene postulato un ἔργον differente per ciascuna τέχνη (l'importanza di questo «one-to-one mapping» nella concezione platonica di τέχνη è ben vista da KAHN 1996, 107-10): la preferenza che l'autore dell'*Erissia* mostra per il termine ἔργασια è interpretabile come un segno di vicinanza alla maniera ellenistica; si noti che nel dialogo ἔργον ha sempre e solo il significato basilare di «azione», «impresa» (cfr. n. a 392c2-3). La distinzione esplicita tra ἔργον come singola operazione all'interno di un obiettivo più complesso per la τέχνη, l'ἔργασια, è esplicita a 403e9-10 (cfr. n. *ad loc.*). Non mancano in Platone attestazioni del termine ἔργασια, che tuttavia si colloca perlopiù nella sfera dell'ἐργάζεσθαι manuale, e sembra significare più che altro «prodotto». Ancora nello *Ione*, poche pagine dopo il passo che abbiamo citato, la produzione di un'ἔργασια è legata alla lavorazione della lana: cfr. poi e.g. *Prt.* 312d4-5 (qual è il prodotto dell'opera del sofista? cfr. anche *Grg.* 449c9-450d3), *Plt.* 280a4 (la fabbricazione dei vestiti), *Alc.* I 125a9-15 (la fabbricazione dei calzari), *Euthd.* 281a1-5 (la lavorazione del legno e la fabbricazione degli utensili). Un valore più astratto di ἔργασια come «risultato» si rintraccia solo nel Platone tardo delle *Leggi* (I 638c5-7). In questo quadro, una traduzione che si concentri esclusivamente sul valore produttivo, come quelle di Laistner, Souilhé, Laurenti e Aronadio, è limitante in quanto non dà conto delle situazioni presentate nel testo (nella maggior parte degli esempi non si parla di arti produttive), ma tradurre semplicemente «fine» sembra riduttivo: si adoprano per un compromesso Robin («activité»), Sillitti («realizzazione», forse l'idea migliore), Joyal («work») e Brisson («travail»). La movenza generale della ricerca sul risultato ricorre in altri passi definitivi dei dialoghi di Platone, ad esempio nello scambio tra Socrate e Polemarco nel primo libro della *Repubblica* (332b9-333e3), in cui si cerca il fine della giustizia, tramite il paragone con le diverse τέχναι.

401c1-3 ὅσπερ γε πάντα μὲν τὰ ψυχὴν ἔχοντα ζῶα, τῶν δὲ ζῶων γένος τι καλοῦμεν ἄνθρωπον : il secondo esempio che Socrate propone al fine di illustrare il metodo della ricerca è quello della distinzione tra ζῶον e ἄνθρωπος. In generale ζῶον designa l'essere vivente, appunto dotato del principio della vita, che è la ψυχή: la definizione è banale in Platone (cfr. e.g. *Phdr.* 246c5) ma è dominio comune nella storia del pensiero antico come del resto l'appartenenza dell'ἄνθρωπος alla categoria degli ζῶα (cfr. *Sph.* 222b7: εἴπερ γέ ἐστιν ἄνθρωπος ἡμερὸν ζῶον). Dal momento che la ricerca si dirige alle proprietà dell'uomo quale γένος all'interno del gruppo più ampio degli ζῶα, è evidente che ci troviamo di fronte a un uso del termine γένος che non corrisponde al modello di divisione tra γένος e εἶδος canonizzato da Aristotele, ed esposto ad esempio nei *Topici* (I 101b37-102b3): se uno schema diairetico si deve cercare dietro all'esempio che Socrate porta, siamo forse più vicini al *Sofista* e al *Politico*, in cui gli uomini sono definiti un γένος tanto in sé quanto in relazione ai sottogeneri (262c10-263e5). Ma non è forse il caso di insistere troppo sul lessico. Le oscillazioni terminologiche in Platone potevano fornire un precedente per un uso meno tecnico di γένος (per un caso di di vera e propria 'inversione' in Platone rispetto la gerarchia aristotelica di γένος e εἶδος si veda *Plt.* 288e3-4, cfr. BRISSON, PRADEAU 2003, 246 n. 242; nel *Sofista* non è raro che i due termini siano equivalenti: cfr. CENTRONE 2008, lv-lix), favorito dal fatto che l'accostamento tra χρήσιμον e ζῶον è impreciso e portato soltanto per illustrare la via della ricerca sui χρήσιμα: il termine è da intendersi quindi come semanticamente debole, equivalente all'espressione ἀνθρώπινον γένος. Un argomento simile, ma nel segno dell'ὄνομα, era usato da Menedemo di Eretria per

sostenere la tesi dell'unità della virtù, come ci riferisce Plutarco (*Virt. mor.* 440 E 8-12): noi diciamo ἀρετή come se fosse una (ὡς μιᾶς οὐσίας), ma al suo interno individuiamo altri ὀνόματα più specifici per definirla, come facciamo con «mortale» e «uomo» (καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον).

401c3-d1: è disteso qui l'esempio della ἰατρική, già annunciato al principio (cfr. n. a 401b3). Un parallelo per quest'uso dell'esempio medico è nel *Carmide* (165c10-d2), dove Socrate e Crizia sono alla ricerca dell'ἔργον della σωφροσύνη: si noti che anche qui è una domanda fittizia a introdurre la questione sulla medicina, domanda attribuita non a un terzo ma a Crizia stesso (εἰ τοίνυν με, ἔφην, ἔροιο σύ· “ἰατρικὴ ὑγεινοῦ ἐπιστήμη οὐσα τί ἡμῖν χρῆσιμη ἐστὶν καὶ τί ἀπεργάζεται;” εἶπομι' ἄν ὅτι οὐ συμκρὰν ὠφελίαν· τὴν γὰρ ὑγίειαν καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται, εἰ ἀποδέχη τοῦτο). La definizione dell'ἔργον è tuttavia diversamente declinata: nel *Carmide* si dà subito una descrizione positiva degli effetti della ἰατρική (procurare la salute), laddove nell'*Erissia* di essa si abbraccia prima di tutto il lato negativo (allontanare i mali); cfr. anche *Ly.* 220d4: νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου.

401c3-5 εἰ δὴ τις ἡμᾶς ἔροιο ... ἔχοιμεν ἄν εἰπεῖν ὅτι : l'ingresso dell'interlocutore fittizio segna sia l'introduzione dell'esempio della ἰατρική sia il ritorno alla definizione cercata (401d1-3: εἰ δὲ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιο ... ἄρ' ἄν ἔχοιμεν εἰπεῖν;) e conferma quindi il suo ruolo di segnale per gli snodi argomentativi di rilievo; per questo elemento cfr. n. a 393b7 e 393d6-e4.

401c3-4 τίνος ἄν ἐκποδὸν ἡμῖν γενομένου : la situazione che si trova nello Stobeo, che presenta il pronome personale fra ἐκποδὸν e γενομένου (anche se i manoscritti del *Florilegio* riportano l'errato ὑμῖν) spiega forse la rasura di *A* nella stessa posizione: il copista ha forse copiato due volte ἡμῖν, per poi rimuovere la seconda. Per questa collocazione del dativo nell'espressione ἐκποδὸν εἶναι / γίνεσθαι cfr. *Is.* XVI 6 (πρὶν ἐκποδὸν ἐκεῖνος αὐτοῖς γένοιτο), *And.* I 135 (δεῖ οὖν τοῦτον ἐκποδὸν ἡμῖν εἶναι), *X. Cyr.* I 5, 13 (ἐπειδὴ καὶ ἐκποδὸν ἡμῖν γεγένηται). Se l'interpretazione della rasura è corretta, ἡμῖν posposto a ἐκποδὸν è preferibile sulla base dell'attestazione: l'errore di duplicazione del pronome può essere avvenuto tanto in *A* quanto nel suo modello. Per un non dissimile caso di trasposizione si veda *Thphr. Sud.* 9, 53-55, dove a migrare nel *Vat. gr.* 1302 è un διά che rende inintelligibile il testo (cfr. LAPINI 2010, 23-4).

401c5 ἐργαλείων : gli strumenti, nel senso materiale, della τέχνη: questa attenzione specifica sugli ἐργαλεῖα sarà significativa per la delimitazione del concetto di χρήσιμον nel dialogo con Crizia, anche se in quel caso si tratterà dell'οἰκοδομική (403e3-8).

ἔχοιμεν ἄν εἰπεῖν : la lezione di *A* è preferibile a ἔχομι' ἄν dello Stobeo, visto che il resto della sezione è tutto in prima persona plurale (401c3: εἰ δὴ τις ἡμᾶς ἔροιο; 401d1-2: εἰ δὲ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιο; d2-3 ἄρ' ἄν ἔχοιμεν εἰπεῖν;)

401c5-7 εἰ αἱ νόσοι ἀπαλλαγήσαν ἐκ τῶν σωμάτων καὶ μὴ γίνοιτο παντάπασιν, ἢ γιγνόμεναι παραχρήμα ἀπαλλάττοντο : come abbiamo già osservato l'indagine è condotta da Socrate secondo un procedimento di segno negativo: per comprendere l'ἐργασία della medicina si immagina una situazione in cui di essa non si avrebbe bisogno. Anche se la forma del periodo ipotetico non è quella dell'irrealtà, ciò che viene prospettato in ambo le ipotesi è impossibile; lo stesso avviene per il passaggio dall'esempio medico all'applicazione sui χρήματα, che è una lunga sequenza di frasi ipotetiche (401d3-e9). Ciò non significa però che l'argomentazione di Socrate sia sofistica, come vorrebbe SOUILHÉ 1930, 105-6 n. 1: il quadro rimane un esercizio logico astratto, volto a individuare il motivo per cui la ἰατρική è necessaria e a fornire un parallelo metodologico per estendere la questione ai χρήματα. Non vi è nulla di forzoso nella procedura che l'autore sceglie per mettere a fuoco l'ἐργασία.

401c8-d1 τῶν ἐπιστημῶν ἢ πρὸς τοῦτο χρησίμη, πρὸς τὸ νόσους ἀπαλλάττειν : la conclusione dell'argomento era già stata anticipata con il breve cenno ai φάρμακα (401b3), ma qui il discorso riguarda la medicina, quindi una ἐπιστήμη: il parallelo con il possesso dei χρήματα non è perfetto, ma si gioca interamente sul piano dell'utilità.

401d1-3 εἰ δέ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιτο ... ἄρ' ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν; : cfr. n. a 401c3-5. ἔχοιμεν εἰπεῖν *scil.* τίνος ἂν ἡμῖν ἀπαλλαγέντος.

401d3 εἰ δὲ μή, πάλιν ὠδὶ σκοπώμεθα : cfr. n. a 401a7-b1. Per —ι deittico cfr. n. a 392d3. Il continuo ritornare di Socrate sulla questione diviene qui esasperante: il problema è stato impostato da tempo e la questione non è difficile da risolvere, ma la risposta viene ritardata ancora una volta (πάλιν).

401d3-6 : il riferimento a cibi e bevande riporta in gioco quegli ἐπιτήδεια πρὸς τὴν δίαιταν evocati da Erissia nella sua prima obiezione (394a6-b5): non a caso alcune parti dell'argomento di Socrate verranno riprese nella sezione immediatamente successiva.

401d4 σίτων : per la confusione di σίτων e σιτῶν cfr. n. a 397b2. Lo Stobeo porta la variante σιτίων, ma a 402b6 ha σίτοις in luogo di σιτίοις di *A*; per l'*Erissia* la tradizione manoscritta presenta in tre casi σιτίον (394b1, 402b6, 404a5), in due σίτος (397b2 e qui). L'alternanza tra le forme è tuttavia diffusa nella tradizione (cfr. anche *Lg.* 789d5 e 942d5, con σίτος su *A* e σιτίον corretto su *O*), il che rende difficile prendere una posizione che non sia di principio.

401d4-5 καὶ μὴ πεινῶ μηδὲ διψῶ : la precisazione ha un valore importante, perché introduce nel λόγος il problema degli appetiti, indipendentemente dal bisogno legato al sostentamento. Se anche l'uomo potesse vivere senza cibi e bevande ma si trovasse comunque a provare le pene della fame e della sete, i χρήματα avrebbero comunque una funzione legata alla soddisfazione di un'ἐπιθυμία. Proprio di ἐπιθυμία Socrate parlerà pochi righe più sotto (401e5).

401d5-6 ἔσθ' ὅτι ἂν ἢ αὐτῶν τούτων δέοιτο ἢ ἀργυρίου ἢ ἑτέρου τινὸς ἵνα ταῦτα ἐκπορίζηται : la distinzione che Socrate fa tra i beni di prima necessità e il denaro con cui si possono acquistare sarà importante per lo sviluppo dell'argomento, una volta stabilita l'ἐργασία dei χρήματα.

ἔσθ' ὅτι ἂν : per la forma colloquiale ἔσθ' ὅτι nell'apodosi del periodo ipotetico cfr. *Euthd.* 280c3 (ἔσθ' ὅτι ὠφελοίμεθ' ἄν), c9 (ἔσθ' ὅτι ὠφελοῖτ' ἂν), *Lg.* 648a6-7 (ἔσθ' ὅτι πρὸς ἀνδρείαν ἦν ἂν νομοθέτη χρησίμων).

αὐτῶν τούτων : *scil.* σίτων καὶ ποτῶν.

ἢ ἑτέρου τινός : si può pensare qui Socrate sottintenda χρυσίον, più volte in coppia con ἀργυρίον nel dialogo (402c1-2, c5-6, e9-10, 404a6-7), ma l'indefinito permette anche l'apertura ad altri tipi di scambio e anticipa così il ritorno della σοφία tra i possibili mezzi di sostentamento.

401d7 καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον : cfr. *R.* VII 530c4, *Sph.* 251b2 (καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), *Chrm.* 161e13 (καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), *Ly.* 215e8 (καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), *Grg.* 460b4 (καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον); per κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον e κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον cfr. n. a 393b4.

τᾶλλα : rispetto a σίτα καὶ ποτά.

401d7-8 πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ὧν νῦν ἐνδεεῖς ἐσμεν : è la prima formulazione netta dell'ἐργασία dei χρήματα, che tornerà a più riprese nelle pagine successive, cfr. 401e7-8 (πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν), 402b7 (παύειν τὰς τοῦ σώματος ἐνδείας), 406a7 (πρὸς τὰς τοῦ σώματος θεραπείας τῶν ἐνδειῶν). Rispetto alle formulazioni più generali, qui la presenza di νῦν (ripreso da ἐνίστε al rigo successivo) dà una sfumatura circostanziale che si

inserisce all'interno dell'enumerazione degli esempi: ora l'uomo può aver fame, ora può aver freddo, *ecc.*

401d8-e2 καὶ ἀλέας καὶ ψύχους ἐνίοτε καὶ τῶν ἄλλων ὅσων τὸ σῶμα, ἐνδεὲς γιγνόμενον, προσδεῖται : per la sequenza di fame, sete, freddo e caldo (πέινης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους) cfr. Arist. *EN* VII 1148a7-9: le affezioni insopportabili per l'uomo ἀκρατής, insieme a tutte quelle περὶ ἀφὴν καὶ γεῦσιν. In Platone per indicare la percezione di calore si trovano normalmente καῦμα, θερμότης, θέρμη e l'aggettivo θερμός, mentre ἀλέα, parola poetica, di ascendenza omerica (prima di Aristotele il suo uso è limitato alla poesia e ai trattati medici ippocratici), non ricorre mai nel *corpus*.

ἐνδεὲς γιγνόμενον προσδεῖται : Socrate distingue i due momenti di sopravvenuta carenza e bisogno: una movente che avvicina la definizione dei χρήματα alla dottrina del piacere nel *Filebo*; per questa relazione, che verrà sfruttata appieno solo nella conclusione del dialogo, cfr. *Intr.* pp. 73-6.

401e2-3 ἄχρηστ' ἂν ἡμῖν εἴη τὰ καλούμενα χρήματα : normalmente l'autore preferisce ἀχρεῖον a ἄχρηστον (questa l'unica occorrenza), per il contrario di χρήσιμον, ma l'idea è la stessa: definire la circostanza in cui i χρήματα sarebbero inutili permette di focalizzare il campo del loro uso e quindi l'ἐργασία. Con τὰ καλούμενα χρήματα Socrate fa trasparire per la prima volta la possibilità di un inganno nella *communis opinio* sulla qualifica di χρήματα: già nella definizione di χρήματα quindi si intravedono le avvisaglie della svalutazione di oro e argento che sarà intrapresa con il λογίδιον. L'apodosi è comune a due protasi: la prima più dettagliata (401d7-e2), la seconda con funzione ricapitolativa (401e3-6)

401e3-6 : con questa seconda protasi Socrate riprende il filo del discorso per giungere finalmente alla definizione dell'ἐργασία dei χρήματα (401e6-12), che costituirà al tempo stesso un ribaltamento dell'argomentazione, in vista dell'eliminazione degli intermedi.

401e3 εἰ μηδεὶς γε παντάπασιν μηδενὸς δέοιτο τούτων : la frase è estremamente carica e enfatica nell'escludere l'ipotesi di una manifestazione delle necessità relative al corpo; per la ridondanza di negazioni come tratto stilistico dell'autore cfr. n. a 394e5-9.

401e4 βουλόμεθα ... ἐξικείμεθα : dal Fischer in poi gli editori accettano le lezioni portate dallo Stobeo: l'indicativo βουλόμεθα, certo migliore per la sintassi (l'ottativo di *A* può essere attratto dai vicini ἐξικείμεθα... δέοιτο... δεοίμεθα), e ἐξικείμεθα in luogo di ἐξαρκόμεθα del parigino. Per il secondo caso il senso rimane invariato ma ἐξικνέομαι è *lectio difficilior* glossata in Esichio (ε 3907 ἐξικνούμενον· ἐξαρκούον); l'uso del verbo con questo significato è attestato in Platone (*Prt.* 311d3: ἂν μὲν ἐξικνῆται τὰ ἡμέτερα χρήματα), ma la costruzione che troveremmo qui è più sofisticata, con soggetto gli uomini che siano in grado di soddisfare i desideri, una costruzione che per ἐξαρκέω si trova in Iseo (VII 39: ἵνα ἐξαρκοίη πρὸς τὰς δαπάνας), ma che per ἐξικνέομαι trova un parallelo in Erodoto (IV 10): Agatirsi e Gelono sono οὐκ οἴους τε γενομένους ἐξικέσθαι πρὸς τὸν προκείμενον ἄεθλον. Per l'*Erissia* i traduttori scelgono verbi di moto per mantenere la metafora («subvenir aux appétits» Souilhé, «per sovvenire ai desideri» Sillitti, «per andare incontro ai desideri» Laurenti, «per star dietro ai desideri» Aronadio) oppure rendono come se vi fosse ἐξαρκόμεθα («satisfy the desires and requirements» Laistner, «attendre rapport aux appétitions» Robin, «satisfaire les besoins» Cousin, Brisson); qui Joyal interpreta male ἵνα, che è retto da βουλόμεθα, e rende la frase indipendente, con un punto fermo («the result for us would be satisfaction»).

401e5 πρὸς τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ἐνδείας : l'associazione di desideri e bisogni sarà importante per la sezione finale del dialogo (cfr. n. a 405e2).

401e6-9 : al momento di giungere a un'esplicitazione definitiva dell'ἐργασία dei χρήματα che permetta di precisarne la definizione, Socrate capovolge l'argomento e lancia il primo segnale della natura paradossale dei χρήματα sottolineando ancora una volta la loro inutilità nel caso di una possibilità di soddisfare i bisogni dell'uomo con altri strumenti. La frase prende già come ipotesi di partenza, nella prima protasi (εἰ δέ...: 401e6-7), che lo scopo del possesso dei χρήματα sia stato trovato, e poi ne prospetta l'inutilità, anzi, l'inesistenza, nella condizione in cui (seconda protasi, εἴ γε: 401e8) tale scopo venga a mancare.

401e6 πρὸς τοῦτο : τοῦτο è qui prolettico, come spesso in questa sezione (ma cfr. già n. a 393a3, 399a6).

401e6-7 ἢ τῶν χρημάτων κτήσις : facile l'errore dei manoscritti dello Stobeeo (χρησις, attratto da χρημάτων); per una confusione simili cfr. n. a 400c1.

401e7-8 πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν : cfr. n. a 401d7-8; l'idea è già nel *Fedone* (66c7-d2), cfr. *Intr.* pp. 61-2.

401e8 εἰ γ' οὖν ἡμῖν τοῦτο ἐκ μέσου ἀναιρεθεῖη : τοῦτο, qui epanalettico, è ancora riferito a τὴν θεραπείαν. Per l'espressione ἐκ μέσου ἀναιρεῖν, di sapore colloquiale, si hanno tre paralleli in Demostene (X 36, XVIII 294, XLV 84).

401e9 ἴσως δ' ἂν οὐδ' εἴη παντάπασιν χρήματα : l'assenza della necessità porta a immaginare l'inesistenza dell'intera categoria di beni necessari: se la stessa definizione dei χρήματα è legata al bisogno, l'assenza del bisogno porta i χρήματα a non esistere come concetto. Tutto il ragionamento è condotto per assurdo ma pone le premesse anche per un'operazione meno drastica, come quella che tenterà Socrate, ovvero l'eliminazione di quei χρήματα il cui scopo non è *direttamente* la cura del corpo e la soddisfazione dei bisogni.

401e10 φαίνεται : l'assenza nello Stobeeo può interpretarsi qui tanto come un'aplografia (dello Stobeeo oppure della sua tradizione: il testo di questa parte dell'*excerptum* è rappresentato dal solo manoscritto *S*), o come una deliberata omissione della formula di risposta. Lo stesso accade pochi righe sotto, ancora per φαίνεται (402b1); è pur vero che le altre formule di risposta del passo sono copiate dallo Stobeeo: si tratta di οὐ γάρ a 402b3 e 402e2. Ma sarebbe stato più difficile sbarazzarsene, a causa delle due lunghe frasi di Socrate introdotte da οὐκοῦν, che presuppongono un assenso dell'interlocutore.

ὡς ἔοικεν : se l'inciso è banale in Platone, l'associazione con φαίνεται crea un effetto di ridondanza in linea con quello di altre espressioni che nel dialogo enfatizzano l'elemento della δόξα e della φαντασία (cfr. n. a 399c7-8, φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, con MÜLLER 1975, 255-6 n.2 e *Intr.* pp. 90-1); ma per quest'uso si trovano alcuni di paralleli nei dialoghi autentici. Per ὡς ἔοικεν con φαίνω cfr. *Tht.* 183a4, *Sph.* 261b3-4, *Alc.* I 116d6, *Ly.* 221d1-2 (ὡς ἔοικε, φαίνεται), *Euthd.* 281e1-2 (φαίνεται, ἔφη, ὡς ἔοικεν, οὕτως), *R.* X 602b3-4; per ὡς ἔοικεν con δοκέω cfr. *Phd.* 84e3-4, *Cra.* 429b7-8, *Hippi.* 365c3, ma anche [*Hipp.*] 230a5-6.

401e11 πρὸς ταύτην τὴν πραγματείαν : qui πραγματεία, nella sua unica ricorrenza nel dialogo, è usato apparentemente come sinonimo di ἐργασία.

401e11 – 403c6 Il λογίδιον e l'accordo con Erissia

Per una presentazione generale della sezione si rinvia a quanto già detto nell'introduzione (IV.1.b, pp. 101-5). Basti, al fine di introdurre brevemente la sezione, ricordare le linee generali: dal significato di χρήματα Socrate passa alla ricerca sulle caratteristiche del χρήσιμον, per mostrare come, se i χρήματα sono i χρήσιμα πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν, gli oggetti

comunemente ritenuti *χρήματα* (*in primis* i metalli preziosi) non possono essere considerati tali. Ha qui inizio la parte dialetticamente più serrata del dialogo, che culminerà nel grande scontro con Crizia. Se per il *πλουτεῖν* era posta la domanda sul τί ἐστὶ (399d3-6), per i *χρήματα* quella sull'ὅποιά ἐστι (399e8-9), per i *χρήσιμα* non viene esplicitata in una formula l'impresa dello sforzo definitorio: in verità si indagano solo una serie di qualità necessarie per la qualifica di *χρήσιμον*, tali da mettere in discussione l'appartenenza alla categoria per i beni preziosi. L'iniziale *ταραχή*, che spinge Erissia ancora una volta a ribellarsi, è fronteggiata da Socrate con una serie di argomenti che richiamano la prima parte del dialogo, se pure ricontestualizzati sullo sfondo della nuova definizione di *πλουτεῖν* che Erissia ha formulato: tornano l'accostamento del σοφός al πλούσιος e l'ὀρθή χρῆσις, ed è proprio con il ricordo di questo problema che viene invocato Crizia, con il quale la discussione sui *χρήματα* si avvierà verso la conclusione.

401e11-402c4 *Le tre premesse*. Sull'identificazione del λογίδιον cui Socrate fa cenno con la sezione indicata cfr. *Intr.* pp. 101-4. Riporto anche qui, per comodità, l'ossatura dell'argomento, che si articola in tre premesse:

- I. un oggetto per potersi definire *χρήσιμον* non può essere ora *χρήσιμον* ora ἀχρεῖον rispetto ad una stessa ἐργασία (402a1-3);
- II. se c'è un qualche bisogno di un oggetto (εἴ τι δεοίμεθα τούτου) esso è *χρήσιμον*, altrimenti no (εἰ δὲ μή, οὐ)(402a3-7);
- III. gli oggetti in assenza dei quali può avvenire qualcosa (ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίγνεσθαι τι) non sono per questo fine *χρήσιμα* (402b1-3).

La conseguenza, contro la quale Erissia si ribella, è che i metalli preziosi, di cui in alcuni casi si può fare a meno per soddisfare i bisogni del corpo, non sono definibili *χρήσιμα* a tal fine e quindi non possono essere *χρήματα*.

401e11-12 *συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα* : per la lacuna che accomuna *O* e *Par* cfr. *Intr.* p. 214. Dal momento che la ricerca è rivolta non all'inquadramento di oggetti specifici all'interno della categoria generale ma a definire la categoria stessa ci si aspetterebbe τὰ *χρήματα* con articolo, che tuttavia non è riportato né da *A* né dallo Stobeo. Fatta eccezione per Cousin e Souilhé, tutti i traduttori lo integrano: «que ce fût là ce en quoi consiste *la* richesse» (Robin), «che erano queste *le* ricchezze» (Sillitti), «che erano questi *i* beni» (Laurenti), «che queste sono *le* ricchezze» (Aronadio), «que c'est bien en cela que consistait *la* richesse» (Brisson); Joyal aggira il problema scrivendo solo «he agreed with this», una versione ridotta della resa libera di Laistner («he agreed to this definition of wealth»).

οὐ μὴν ἀλλ' : per quest'uso di οὐ μὴν ἀλλά avversativo in risposta a μὲν si veda per Platone *Grg.* 453b7, *Lg.* I 636e4; cfr. DENNISTON 1954², 28-30. La combinazione diviene poi forma avversativa comune nel greco successivo, a partire dalle più di cento di ricorrenze in Aristotele, cfr. BLOMQVIST 1969, 55-9.

401e13 *ἐτάραττέ γε αὐτὸν σφόδρα* : per la confusione tra τε e γε, qui notata e corretta per la prima volta dal Fischer, si vedano le n. a 392d7, 395b1, 400a2. Sulla *ταραχή* cfr. *Intr.* p. 104 (e n. 39).

402a1-2 : lo stesso argomento è ribadito, pressoché con le stesse parole, da Socrate a Crizia, il quale tenterà di rovesciarlo (404b4-c1); il principio non è diverso da quello che Crizia stesso ha impiegato per l'ἀγαθόν: se una cosa in determinate circostanze non possiede una qualità, non si può dire che essa la possenga in sé. Nel caso del *χρήσιμον* l'argomento è ancora più forte

a causa della presenza di un legame individuale tra singolo πρᾶγμα e singola ἐργασία (ταὐτὸν πρᾶγμα πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν).

402a1 πότερον ἂν φήσαιμεν : cfr. n. a 393b1.

402a1-2 πρὸς τὴν αὐτήν : ottima correzione del Bessarione su *U*, recepita dall'Aldina e accolta dagli editori più recenti, per il più debole πρὸς τὴν τοιαύτην della tradizione, Stobeeo compreso. Le stesse parole si ripetono a 402a3-4 e ricorrono nella ripresa dell'argomento durante l'ἔλεγχος di Crizia (404b2-5).

402a3-4 : gli editori interpretano la sequenza da ἄλλ' εἰ a εἰ δὲ μή, οὐ come un prosieguito della risposta di Erissia, nonostante il *folium* di *A* indichi il cambio di interlocutore dopo οὐκ ἔγωγ' ἂν φαίην. La situazione sul manoscritto delimita l'intervento dell'interlocutore alla formula di risposta e ha una sua plausibilità, dal momento che ci si attenderebbe fosse Socrate a riprendere la parola e a precisare il rapporto tra bisogno di un oggetto e sua utilità per un'ἐργασία. Ma ci sono in effetti alcuni segnali che fanno pensare sia ancora Erissia a parlare. La frase successiva si apre con οὐκοῦν, che ricorre in Platone perlopiù all'inizio di battuta, e ci si chiede se questa posizione tendenziale non sia vicina a un segnale editoriale per l'ingresso del personaggio che guida il dialogo, per l'arrivo di una nuova domanda (la tendenza è di considerare οὐκοῦν in Platone particella interrogativa, o perlomeno di sfumatura interrogativa; si veda la discussione in DENNISTON 1954², 433-8). Esistono però casi di οὐκοῦν non a inizio battuta: *Sph.* 251e9, *Phlb.* 23b9, *Alc.* I 132e4-5 (ma preceduto dal solo ὀρθῶς λέγεις), *Prt.* 330d1, *R.* II 365c1, cui si possono aggiungere [*Clit.*] 407d6 (ma siamo nel repertorio di τόποι e domande socratici) e [*Min.*] 316d7. Si vedrà bene che su tutte le occorrenze di οὐκοῦν in Platone (1172 secondo il *TLG* informatico) la percentuale è minima; peraltro tutti i casi, fatta eccezione per quello della *Repubblica*, presentano dopo οὐκοῦν domande brevi o brevissime, che fanno riferimento a quanto già detto nella prima parte della battuta in forma affermativa (e.g. οὐκοῦν χρή; nel *Filebo*, οὐκοῦν καὶ σύ; nel *Protagora*), e si possono interpretare come domande 'spezzate', in cui l'interrogazione è semplicemente dislocata. D'altro canto, se è vero che ἄλλ' εἰ è più che plausibile come inizio di battuta (cfr. anche solo 400d7, ma sono numerosi i casi nel *corpus*), la posizione al centro e in fine battuta è più comune, come ci si attende per una domanda introdotta da una particella avversativa, la presenza di μοι δοκεῖ crea qualche difficoltà se si immagina la battuta sia proferita da Socrate: qui non c'è alcuna ragione per cui il personaggio senta il bisogno di esprimere la propria opinione connotandola come propria, anzi, come di consueto, il gioco dialettico socratico è incentrato sulla δόξα dell'interlocutore. Si comprende quindi la scelta degli editori di correggere la situazione su *A* e porre il cambio di battuta prima di οὐκοῦν, dove sul manoscritto non si trova alcun segno: è chiaro perciò che in questo caso si tratta non di un'omissione, ma di uno spostamento indebito. L'attribuzione della battuta non è problema secondario per l'esegesi del passo: l'assunto che l'utilità sia legata indissolubilmente al bisogno è un passaggio ulteriore rispetto al principio generale delineato da Socrate. Accettando la premessa di Socrate senza l'ampliamento di Erissia, un oggetto considerato non indispensabile per un'ἐργασία potrebbe essere comunque ritenuto utile in quanto *non inutile* a tal fine; ma l'opinione di Erissia, che Socrate accoglie perché fondamentale per costruire il suo argomento definitivo, costituisce una premessa anche per il terzo punto, ovvero l'identità tra χρήσιμον e *conditio sine qua non*.

402a3 δεοίμεθα : non è necessaria la correzione di RICHARDS 1911, 297, in δεόμεθα (cfr. KG II §576 b.); l'uso che l'autore fa della costruzione ipotetica è piuttosto disinvolto, cfr. n. a 394d1-5.

τούτου : riprende ταυτόν (402a1), da cui la modifica di Burges in τοῦ αὐτοῦ. Non è indispensabile tuttavia rimarcare l'identità del πρᾶγμα: il principio è già stato impostato con chiarezza da Socrate. Inoltre τούτου è più adatto per supplire il soggetto sottinteso dell'apodosi (καὶ χρήσιμόν μοι δοκεῖ εἶναι) certo τοῦτο, e non τὸ αὐτό.

402a4 εἰ δὲ μή, οὐ : la precisazione è importante: il lato negativo dell'argomentazione costituisce il punto più rilevante per gli sviluppi successivi. D'ora in poi l'indagine non sarà più relativa a ciò che è definibile χρήσιμον, ma a ciò che non lo è, ai *limiti* della definizione.

402a5-b1 : per la mancata segnalazione in *A* del cambio di battuta cfr. n. a 402a3-4. Socrate qui propone un esempio a Erissia per il principio che quest'ultimo ha esposto nel suo intervento, come mossa di avvicinamento per l'applicazione del principio ai λεγόμενα χρήματα. Si noti tuttavia che l'esempio, nonostante sia formulato tramite un periodo ipotetico della possibilità, è paradossale: lo stesso fenomeno si individuava nella sezione precedente, con la definizione dei χρήματα e la ricerca sull'ἐργασία: cfr. n. a 401c5-7.

402a5-6 εἰ ἄνευ πυρὸς οἰοί τε εἴημεν ἀνδριάντα χαλκοῦν ἐργάσασθαι : l'esempio della statua di bronzo non sembra scelto per un particolare motivo e la sua aderenza all'argomentazione lascia qualche dubbio: perché illustrare con un caso paradossale un argomento che invece si dovrà considerare plausibile? L'immagine non ha una funzione particolare, come ad esempio accade per l'uso che ne fa diffusamente Aristotele al fine di mostrare l'interazione di forma e materia (e.g. *Ph.* II 195a5-7, ma cfr. anche Plot. III 6, 12), ma è chiamata in causa soltanto in quanto ἐργασία, come accadrà per l'οἰκοδομική durante il dialogo con Crizia.

402a5 εἴημεν : ἦμεν che si legge nei codici dello Stobeeo può essere confusione tanto per εἴημεν (come avviene e.g. in E. *Alc.* 921 nel *Vat. gr.* 909) o per εἴημεν (come in X. *An.* II 5, 17 nel *Marc. gr.* 590). La seconda forma è quella attestata in *A*, ma Burnet preferisce scrivere εἴημεν, secondo l'uso comune per gli editori di Platone: la forma εἴημεν, più comune in poesia che in prosa – l'unico caso non controverso in prosa attica fuori da Platone è in Thuc. I 33, 3 –, è trasmessa in vari luoghi dei dialoghi dalla tradizione compatta (*Euthph.* 7c11, *Tht.* 147a5, *Plt.* 268c7, *R.* V 466a4, *R.* VIII 558d11) o da una parte della tradizione (*W* contro *Be T* in *Prt.* 317d1, *Be T* contro *We Pa Men.* 86b8) e la tendenza è di normalizzare nei casi in cui i codici portino il più banale εἴημεν o l'errato ἦμεν (cfr. Bekker a *Phd.* 88c6; Burnet a *Phlb.* 12b4, fondandosi sul *Marc.* 189; Schanz a *HpMa.* 301d8). Senza sbilanciarsi sulla legittimità di questo genere di normalizzazioni per il testo di Platone (ma non è mancato chi le ha volute respingere, come, per il passo dell'*Ippia*, Vancamp, che però non affronta il problema nella *praefatio*), l'operazione assume un carattere arbitrario se si applica a un dialogo spurio, scritto sì con una certa attenzione allo stile del modello, ma pur sempre da un altro autore: se la solitudine di *A* in questo caso non aiuta a trovare un riscontro e si fa presto a dire che la tradizione è compatta su εἴημεν, si dovrà osservare, per valutare l'affidabilità del testimone, che in altri luoghi il codice conserva εἴημεν, ad esempio nei casi sopra citati della *Repubblica* (V 466a4, VIII 558d11). Gli unici due casi problematici sul *Parisinus*, oltre a quello che qui si discute, sono:

- I. *Lg.* X 896c1 (f. 261^v), dove ἦμεν è correzione in rasura di *A*^c, con ἦ scritta in semionciale, ma è impossibile determinare la lezione originaria. Lo spazio sembra comunque troppo poco per εἴημεν, mentre εἴημεν potrebbe starci: nel caso, la lezione del modello poteva essere εἴημεν e la correzione sarebbe responsabilità unicamente dello sfortunato intervento di *A*^c.
- II. *Epin.* 989a3, dove *A* riporta εἴημεν, ma gli editori stampano εἴημεν sulla base dell'autorità di *O*^{2/4}: tuttavia anche in questo caso siamo di fronte a un dialogo non scritto da Platone. La mano di *O*^{2/4} opera sui fogli di *O* variamente, incaricandosi di una vera e propria operazione ecdotica

che non lesina interventi di ricostruzione dotta, come mostra PETRUCCI 2013, 195-201. Non è da escludere perciò che l'iniziativa del correttore sia da interpretare alla stregua di quelle degli editori moderni.

Alla luce di queste considerazioni, sembra più prudente accettare la forma εἴημεν riportata da *A* per il passo dell'*Erissia*, forma genuinamente attica anche se divergente dalla preferenza di Platone per εἶμεν.

402a7-b1 ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ περὶ τῶν ἄλλων : variazione per καὶ τὰλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον (si veda la n. a 393b4) e formula altrettanto attestata in Platone, con καὶ περὶ che introduce l'argomento di cui si viene a trattare: cfr. e.g. *Cra.* 394a1, *Tht.* 158d8, *Prm.* 136b4-5, 157e5-6, *Phlb.* 40e2-3, *Ly.* 220a6-7, *Grg.* 457a4-5, 476c6-7.

402b1 φαίνεται : in *A* non è segnalato cambio di interlocutore, ma il verbo non è indispensabile nell'intervento di Socrate e l'assenza nello Stobeo fa pensare che fosse letto come risposta di Erissia (cfr. n. a 401e10); si aggiunge a ciò il segnale di οὐκοῦν che introduce la seconda domanda (cfr. n. a 402a3-4); la divisione delle battute, che già è introdotta nell'*Aldina*, offre quindi un testo migliore.

402b1-2 ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίνεσθαι τι : cfr. 405b2, ma anche 403e11, 405a3 (ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο). La breve nota di DÖNT 1967 individua nell'uso di quest'espressione la ripresa di un uso aristotelico, in particolare ricorrente nell'*Etica Nicomachea* e in un frammento del *Protrettico* (fr. 42 Düring): l'argomento è ripreso, ai fini della datazione del dialogo, da ARONADIO 2008, 68-9 n. 200. L'affermazione di Dönt si poggia su quanto scritto da DIRLMEIER 1974⁶, 283, in commento a Arist. *EN* I 1098b26, sulla *conditio sine qua non* dell'εὐδαιμονία: se Dirlmeier mostra bene gli elementi di originalità presenti nella formulazione del problema proposta da Aristotele, non afferma tuttavia che il concetto di *conditio sine qua non* in generale sia una trovata aristotelica, cosa che già a prima vista sembra inverosimile. È proprio Dirlmeier a cercare i prodromi in Platone, nella riflessione su αἰτία e συναίτιον condotta da Socrate nel *Fedone* (99b2-4: ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον), nonché, più diffusamente, dallo Straniero di Elea nel *Politico* (281d11-e6; 287c10-d5): cfr. già BURNET 1911, 106. Che la formalizzazione del termine tecnico, con l'anastrofe di ἄνευ, sia un'innovazione aristotelica a sua volta è discutibile: sempre Dirlmeier porta i paralleli formali di Senofonte (*HG* VII 1, 3; *Cyr.* VI 1, 14). In conclusione né il concetto qui espresso né la forma della frase costringono a pensare a un debito preciso nei confronti dell'opera di Aristotele; KRÄMER 1983, 128, riconosce peraltro nel motivo una caratteristica della concezione dell'εὐδαιμονία in Senocrate (cfr. IDEM, 64).

402b2-3 οὐδὲν ἂν τούτων ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμον φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο : τούτων è qui ripresa pleonastica di ὅσων. La struttura οὐκοῦν οὐδέ è equivalente a οὐκοῦν οὐ, per cui cfr. RIJKSBARON 2012, 145-52. τοῦτο, infine, è corrispettivo a al τι del rigo precedente e indica l'εργασία: in generale anche qui si percepisce un gusto della ripetizione di singole unità verbali che si colloca ai limiti del gioco linguistico.

402b3-c2 : la battuta di Socrate è particolarmente lunga e complessa e ha creato alcune difficoltà di interpretazione: in discussione è qui il potere di παύειν τὰς τοῦ σώματος ἐνδείας senza il ricorso ad oro ed argento ed altre siffatte cose (τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων), non bensì senza i beni di prima necessità, dei quali si offre, incastonata nella battuta, una catalogica ricapitolazione (402b6-7): δεῖσθαι (402b7) è sicuramente riferito ai soli ἀργυρίου καὶ χρυσίου, e non anche a cibo, bevande, e quant'altro, né tanto meno a un sottinteso ἐνδειῶν (ἐνδειῶν δεῖσθαι non avrebbe peraltro alcun senso). L'ipotesi non è quindi stavolta paradossale, ma il

caso evocato ha una sua plausibilità, come presto Socrate andrà a mostrare indicando gli uomini che si procurano i beni di prima necessità *non* tramite oro e argento: ciò che è inaccettabile per Erissia sono le conseguenze di quest'argomento, ovvero l'affermazione che oro e argento, e in generale gli oggetti di lusso non sono χρήματα (402c2-4). Per la struttura generale del periodo si può notare ancora l'uso di εἶπερ (402c1) che qui riprende e riassume la condizione introdotta da εἰ (402b3), struttura comune in attico, cfr. WAKKER 1994, 326 n. 52.

402b5 οἷς μὴ αὐτοῖς χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα : la dipendenza non diretta della cura del σῶμα da oro e argento, che è stata già osservata in diversi passi del dialogo, a partire dalla difesa di Socrate della tesi del σοφός πλούσιος (in particolare 394b5-c2) fino alla ricerca sui χρήματα (cfr. ad esempio la menzione di ὄσων δεόμεθα: 400e8-10), diviene un argomento di primo piano per la svalutazione dei metalli preziosi: il fatto che ci si serva di loro non direttamente, bensì come mezzo, li rende potenzialmente sostituibili – mentre impossibile è sostituire gli oggetti diretti dei bisogni, il cibo, le bevande, ecc. – e mette in discussione anche il loro effettivo ruolo di χρήσιμα.

402b6-7 ὥσπερ σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ ἱματίοις καὶ στρώμασιν καὶ οἰκίαις : in questo lungo inciso, per cui i traduttori spesso scelgono le parentesi, sono riepilogati i beni che hanno già ricevuto menzione nella prima parte del dialogo: ἱμάτια e στρώματα (cfr. 393b5), σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια (cfr. 394b1-2), cfr. anche la ripresa nel dialogo con Crizia (404a5-6), ma σῖτα καὶ ποτὰ erano già stati citati durante la ricerca dell'ἐργασία dei χρήματα (401d4); l'οἰκία è centrale per lo sforzo di Socrate in difesa della ricchezza del sapiente, con l'argomento della dimora di Pulizone cfr. n. a 394b7-c1, ma anche 400b6-7 e 400e4-7. L'enumerazione costituisce quindi il più completo elenco di ἐπιτήδεια per il σῶμα tra quelli contenuti nell'opera.

σιτίοις : per la forma e per l'incertezza della tradizione cfr. n. a 401d4.

402b7 ὥστε μηκέτι δεῖσθαι : l'oggetto di δεῖσθαι non sono i beni primari, ma i cosiddetti χρήματα, ossia i metalli preziosi: se Socrate non ha chiarito ancora le possibilità di applicazione reale del principio per cui i mezzi di acquisto sono sostituibili, μηκέτι semplicemente allude all'idea che essi possano essere sostituibili *sempre*, ovvero che si possa, volendo, non servirsene mai più una volta operata la sostituzione. La situazione prospettata non è quindi paradossale come nell'esempio della statua forgiata senza fuoco, né come negli esempi prima utilizzati per trovare l'ἐργασία dei χρήματα (401d7-e9).

402b8 οὐκ ἂν ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμα φαίνοιτο πρὸς γε τοῦτο : cfr. 402b2-3. Il parallelo mostra come – esclusa la facile banalizzazione di φαίνοιτο in γένοιτο – sia lo Stobeo a conservare per questo passo il testo genuino. Per la confusione fra χρήματα e χρήσιμα cfr. n. a 400c1.

402b8-c1 τὰργύριόν τε καὶ τὸ χρυσίον : per la forma con articolo l'autore dell'*Erissia* mostra lieve preferenza (cfr. 402c6, e10, con crasi 402e5; senza articolo tuttavia 403b2, d2; si noti a 402e2-3 l'asimmetrico, eccezionale τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου), e il τό di fronte a χρυσίον spiegherebbe la rasatura coperta in *A* con il segno ÷. Il copista dimentica (o trova dimenticato nell'antigrafo) il primo articolo, facilmente omesso per la crasi, tuttavia trova e copia il secondo: durante la revisione l'incongruenza è notata e il testo uniformato con la cancellazione di τό.

402c2-4 : la stoccata finale di Socrate, che applica le premesse accettate da Erissia alla categoria dei beni di lusso, cui Erissia stesso alludeva per la sua definizione di πλουτεῖν. Se oro e argento non possono dirsi χρήσιμα, ma i χρήματα sono una categoria dei χρήσιμα, allora essi non sono χρήματα, ma sono piuttosto da considerare tra i mezzi utili per procurarsi i χρήσιμα.

402c4 οἷς τὰ χρήσιμα οἰοί τ' ἐσμὲν ἐκπορίζεσθαι : siccome la conclusione di Socrate non comporta soltanto la negazione del ruolo di χρήσιμα per i metalli preziosi, ma la messa in

discussione della loro appartenenza ai χρήματα, ci si domanda se questo τὰ χρήσιμα non sia l'ennesimo frutto di una confusione e si debba leggere qui τὰ χρήματα: εἰ μηδὲν χρήσιμα costituisce nella battuta un inciso, dal momento che l'impossibilità di definire χρήσιμα i metalli deriva dall'argomento precedente. Ciò che si vuol distinguere qui dovrebbero essere la categoria dei χρήματα e la categoria di quello che serve a procurarseli, i veri χρήματα essendo cibi e bevande e quant'altro.

402c5-403a2 *La ταραχή di Erissia e la risposta di Socrate.* L'applicazione del λογίδιον agli oggetti comunemente ritenuti χρήματα è rifiutata da Erissia con la sua ultima obiezione nel dialogo (402c5-d7): la risposta di Socrate, che riporta in gioco concetti fondamentali della prima sezione dello scritto, è sufficiente per raggiungere l'ὁμολογία sulla natura dei χρήματα e, quindi, del πλουτεῖν.

402c5 ὦ Σώκρατες : l'assenza dell'inserito narrativo è per un'obiezione segnale tanto più forte dello slittamento verso la forma drammatica per cui si è già detto, cfr. *Intr.* pp. 125-6.

402c5-d2 τοῦτο ... ὥς ... ἐκεῖνο ... ὥς ... τοῦτο ... ὥς : le formule, accomunate dalla tensione prolettica nel microcontesto, ricapitolano le due parti del discorso cui l'inserzione di Socrate già alludeva: l'argomento più lontano (ἐκεῖνο) è quello che riguarda la definizione dei χρήματα quali categoria definita all'interno dei χρήσιμα (cfr. 401e11 συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα), quello più vicino (τοῦτο) il λογίδιον con l'esclusione da essi di oro e argento e τὰλλα τὰ τοιαῦτα (cfr. 401e11-12).

402c7 σφόδρα πέπεισμαι : per questo tipo di movenza si confronti la nota di Fedone nel *Fedone*, dopo l'obiezione di Cebete (88c2-4): ὅτι ὑπὸ τοῦ ἔμπροσθεν λόγου σφόδρα πεπεισμένους ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν. Anche qui un λόγος capace di forte persuasione (σφόδρα πεπεισμένους) è contrapposto a un λόγος causa di ταραχή (ἀνατάραξαι): è una situazione simile a quella che descrive, nelle parole di Erissia, il nostro autore. Unica differenza è che nell'*Erissia* i due λόγοι sono ambo proferiti da Socrate, nonché ambo validi: la necessità di proseguire la ricerca è portata dalla ταραχή dell'interlocutore, non dalla ταραχή causata nell'argomento generale da un'obiezione altrui. La situazione è quindi più semplice, anche se sfrutta lo stesso andamento, si direbbe lo stesso τόπος dialogico.

402c7-8 ὥς τά γε ἀχρεῖα ἡμῖν ὄντα οὐδὲ χρήματά ἐστιν : l'assenso era peraltro già stato dato esplicitamente da Erissia quando questi aveva posto il problema della specificazione all'interno della categoria degli utili, cfr. n. a 401a6.

402c8-d1 : si tratta senza dubbio del passo più difficile del dialogo. Burnet applica la correzione del Fischer (τοῦτο per τούτων, attratto da χρησιμωτάτων) e per il resto stampa il testo di A: καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο χρήματα τὰ χρήσιμα. La frase tuttavia non dà senso soddisfacente, e i traduttori annaspiano. Per il senso cercato da Cousin («et que, parmi les choses les plus utiles, on ne peut appeler biens que celles qui le sont par l'usage dont tu parlais»), Laistner («and that money which is useful to this end belongs to the most useful things»), Laurenti («e che i beni utili a questo sono tra le cose più utili») e Aronadio («e che tra ciò che vi è di più utile vi sono le ricchezze utili a quel fine [di cui dicevi]») bisognerebbe integrare τὰ di fronte a χρήματα e intendere tuttavia quel πρὸς τοῦτο come riferito a χρήσιμα, il che è alquanto difficoltoso, a meno di non ripensare ancora una volta l'*ordo verborum* come faceva Leopardi (cfr. PACELLA, TIMPANARO 1969, 611); ma si oppone ad una simile lettura, così come a quella del Fischer, che sembra intendere τῶν χρησιμωτάτων χρήματα come equivalente a τὰ χρησιμώτατα χρήματα, la considerazione pertinente di RICHARDS 1911, 297, per cui è del tutto

insensato parlare qui di «ricchezze utili», siccome proprio come utili i χρήματα trovano nell' *Erissia* la loro definizione. L'intervento proposto da Richards, che comporta l'espunzione dell'intero passo, è impraticabile – come avrebbe potuto entrare un pasticcio simile nel testo? – ma le altre proposte della critica non sono sembrati più convincenti: Souilhé, basandosi su una confusione subito corretta in *O* (τὰ χρήματα τὰ χρήσιμα con puntini sopra il primo articolo), stampa τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο τὰ χρήματα [χρήσιμα] (anche se sarebbe ben più corretto scrivere [τὰ χρήσιμα], siccome l'articolo è presente in tutta la tradizione), traducendo «et que les richesses comptent parmi les biens les plus utiles pour cela [c'est-à-dire pour satisfaire aux nécessités du corps]», che sarebbe in miglior greco τῶν πρὸς τοῦτο χρησιμωτάτων o τῶν χρησιμωτάτων πρὸς τοῦτο. Sullo stesso testo si fonda la simile traduzione di Brisson: «et que les richesses font partie des choses qui sont les plus utiles pour le soin du corps». Joyal a sua volta segue il testo di Souilhé, modificando πρὸς τοῦτο in πρὸς τούτοις e intendendo: «and that property ranks among the most useful things besides», ma il valore di «besides» è opaco («besides» cosa?) e la posizione di πρὸς τούτοις sarebbe sospetta. Per quanto riguarda il senso, ciò che ci aspetteremmo è qualcosa di simile a quello che traduceva già Jean De Serres («*quod, ex utilissimis, ad hoc utiles sunt opes*») e che tra i moderni hanno inteso Robin («et aussi ce qui, entre les choses qui ont le plus d'utilité, est utilisable par rapport à ce que tu as dit») e Sillitti («e che tra le cose più utili le ricchezze servano proprio a questo»). Ma il testo come pubblicato nelle edizioni oxoniense e parigina non può avere questo significato: lo riconosce ROBIN 1940, 1656, che nota «la phrase en grec reste imprécise». Per avere questo significato si dovrebbe intervenire sull'ordine dei costituenti e leggere, ad esempio, τῶν χρησιμωτάτων τὰ πρὸς τοῦτο χρήσιμα χρήματά ἐστιν, con un intervento certo non leggero; ma forse un'ipotesi migliore è quella dell'ennesima (cfr. n. a 400c1) confusione tra χρήματα e χρήσιμα, che sarebbero qui esattamente invertiti: scrivendo καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα si può intendere «e che, fra le cose più utili, le ricchezze sono cose utili a ciò»: una formula equivalente a τὰ χρήματά ἐστι πρὸς τοῦτο χρήσιμα, con lieve perturbazione nell'*ordo* al fine di enfatizzare l'ultimo membro, τὰ χρήματα e forse anche per il gusto che l'autore ha mostrato verso il gioco etimologico (cfr. in particolare n. a 401b7-8). Se intesa così la frase entrerebbe bene nella riepilogazione di quanto detto da Socrate nella definizione dei χρήματα quali χρήσιμα rivolti ad una particolare ἐργασία, ossia la cura del corpo (cui si allude qui con il brachilogico πρὸς τοῦτο): tutta questa prima parte della battuta sarebbe perciò una semplice enumerazione delle premesse che per *Erissia* restano valide, ovvero i due fondamenti della definizione stessa: a) χρήματα = χρήσιμα – *ergo* οὐ ἀχρεῖα; b) χρήματα = χρήσιμα πρὸς τοῦτο (*i.e.* τὸ σῶμα). Sulla ricchezza come oggetto tra i χρησιμώτατα, cfr. Arist. *Rh.* I 1355b4-6.

402d2 οὐ μὴν τοῦτό γε : cfr. 401e11-12 (οὐ μὴν ἀλλ' ἐτάραττέ γε αὐτὸν σφόδρα τὸ λογίδιον).

402d2-3 : la terminologia che *Erissia* usa qui, più che alla definizione che Socrate ha dato dei χρήματα si avvicina al lessico usato nella prima obiezione, contro la ricchezza del σοφός: qui πρὸς τὸν βίον e ἐπιτήδεια, là εἰς τὴν δίαιταν (394c4) e ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν δίαιταν (394b1).

402d3 ταῦτα : particolarmente brachilogico, dal momento che il precedente immediato è τὰ χρήματα, ma qui s'intende più precisamente oro e argento quali χρήματα secondo la concezione vulgata condivisa da *Erissia*.

ἐκποριζόμεθα : per la correzione di Richards cfr. n. a 402a3.

402d3-4 φέρε δὴ : cfr. n. a 401a7, passo in cui la stessa interiezione ricorre, ancora in risposta a un'obiezione di Erissia, ancora senza inserzione narrativa: il modulo è ripetuto in maniera alquanto precisa; cfr. anche 403d8.

402d4 πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαιμεν : la domanda, con τὰ τοιαῦτα che guarda in direzione prolettica all'argomento che sta per essere impiegato da Socrate, ha il solo fine di mantenere viva l'attenzione del lettore tramite il ritardo nello sviluppo del λόγος. La tecnica è impiegata più volte dall'autore dell'*Erissia*, cfr. 403d8, 405a4 (con la stessa domanda), ma anche 401e12 (τί δὲ τὰ τοιάδε;), 405c3 (ἐκείνου δὲ πέρι πῶς ἂν φαίμεν;), oltre all'estenuante sezione sulla ricerca dell'ἐργασία dei χρήματα, appena alle spalle del λογίδιον.

402d4-7 : Socrate porta un primo esempio per sostenere la validità del λογίδιον, che si rifa alla tesi da lui sostenuta nella prima sezione del dialogo, ossia la possibilità di disporre di una forma di sapere al fine di procurarsi i beni necessari per vivere. Qui l'idea è diversamente articolata: esplicita è la menzione della paga (μισθός) offerta al competente in cambio del suo lavoro, esplicito è il legame con una forma di sapere trasmesso e non con la sola applicazione di una τέχνη messa al servizio della comunità, come erano quella del κυβερνήτης e dello ἰατρός (394d6-395a1). Ma nel confronto con l'argomento della prima sezione spicca una differenza sostanziale: qui non entra in gioco, se non implicitamente, la σοφία περὶ τῶν μεγίστων che Socrate individua come più alta forma di ricchezza, ma soltanto le varie ἐπιστήμαι specifiche, forme di sapere circoscritte ad ambiti particolari. Ciò è condizionato dal diverso contesto argomentativo, con il passaggio dal πλοῦτος fondato sul valore al πλοῦτος fondato sui χρήματα: la σοφία che permette di εὖ πράττειν non può essere abbassata al livello dei χρήματα, neppure per lo spazio di un esempio. Così, la sovrapposizione dei due argomenti è quindi imprecisa, la somiglianza più sfumata di quanto Socrate stesso, con il velo dell'ironia, vuole sottolineare (cfr. *Intr.* pp. 45-6).

402d4 ἄρ' εἰσὶν τινες ἄνθρωποι : per la forma della domanda cfr. n. a 396e5-6.

402d5 μουσικὴν παιδεύουσιν ἢ γράμματα : la scelta delle due ἐπιστήμαι è in linea con gli esempi già scelti per la confutazione di Prodicò (cfr. 398a5-b1): l'autore fa qui evidentemente ricorso a un bagaglio fisso di τέχνη, ma non è inverosimile che con la ripresa dell'esempio voglia sottolineare una vicinanza tra i personaggi di Socrate e del μεϊράκιον, almeno per quanto riguarda l'impegno comune nell'ἔλεγχος.

402d6 ἐπιστήμην : il termine fa riferimento ai vari saperi specifici attingibili attraverso le τέχνη: per il principio si rinvia al passo già citato dello *Ione*, con il rapporto tra τέχνη, ἔργον e ἐπιστήμη (537c5-d1), cfr. n. a 401c1.

402d7 τούτων μισθὸν πραττόμενοι : tra le due espressioni fisse relative alla richiesta di μισθός in greco, μισθὸν πράττειν significa genericamente «fissare un compenso», mentre μισθὸν πράττεσθαι – più attestata nonché unica a ricorrere in Platone – «trarre un compenso», in senso assoluto o costruito con ἐπί e dativo (*Men.* 90d3: τοὺς μισθὸν πραττομένους ἐπ' αὐτῷ τούτῳ), o con complemento di causa (*R.* 1347b7: πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἔνεκα μισθὸν). La costruzione con il genitivo è però attestata in Senofonte (*Mem.* 12, 60: οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο). Il tema del μισθόν in Platone è notoriamente legato alla critica dei sofisti: per il problema cfr. *Intr.* pp. 151-3.

402e1-2 ταύτη τῇ ἐπιστήμῃ ἂν ἐκπορίζονται τὰ ἐπιτήδεια, ἀντὶ ταύτης ἀλλαττόμενοι : l'alternativa qui è posta tra ἐπιστήμαι e metalli preziosi, ambo mezzi per procurarsi gli ἐπιτήδεια e quindi, come sarà chiaro dalle due battute successive, χρήσιμα πρὸς τὸν βίον e di conseguenza χρήματα. Tuttavia, il vero obiettivo del discorso di Socrate non è di affermare la natura di

χρήματα per le ἐπιστήμαι, ma di mostrare che ciò che non concorre direttamente alla cura del corpo, in quanto sostituibile con altri oggetti, non può essere χρήσιμον secondo la definizione fissata tramite le tre premesse del λογίδιον. La ripresa dell'argomento sulla ricchezza del σοφός è quindi da caricare di una coloritura lievemente ironica: il gesto di accostare i saperi ai χρήματα è strumentale e il quadro genuino rimane quello della scala e della tripartizione che si esprime nella prima sezione.

402e2-3 ὅσπερ ἡμεῖς ἀντὶ τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου : LAURENTI 1969, 99 n. 65, individua qui una svista dell'autore, e afferma che «il ragionamento di Socrate tralascia un passaggio indispensabile in una società ove lo scambio avviene mediante il denaro: è vero che costoro si procurano il necessario con la scienza, ma è pur vero che le loro opere di scienza sono in qualche modo pagate in denaro». La questione non è centrale come Laurenti crede, dal momento che lo scopo dell'argomento non è di offrire un quadro preciso sui meccanismi di scambio dei saperi con gli ἐπιτήδεια; ad ogni modo, nulla impedisce di immaginare che dietro il μισθόν cui Socrate allude si possa includere anche un pagamento in natura, con beni di prima necessità (ad esempio vitto e alloggio): di per sé μισθός non è equivalente a ἀργύριον, e un uso del termine con il senso generico di "ricompensa" è attestato in Platone (*e.g.* *R.* II 363d2-3).

τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου : cfr. n. a 402b8-c1.

402e3-10 : l'argomento secondo cui le ἐπιστήμαι sono tra i χρήσιμα perché portano a procurarsi gli ἐπιτήδεια, e quindi sono χρήματα, è in apparente contrasto con quanto affermato da Socrate per oro e argento (402b4-c4). Ma la possibilità di servirsi di differenti oggetti per uno stesso scopo porta all'esclusione di *tutti* questi oggetti dalla categoria dei χρήσιμα che è stata delimitata (e quindi dei χρήματα), dal momento che anche delle ἐπιστήμαι si potrebbe dire che sono inutili, in presenza di oro e argento. Se questo non è affermato e se Socrate non fa valere esplicitamente la distinzione tra χρήσιμα e oggetti che servono a procurarsi i χρήσιμα, che sembrava già stabilita (402c4), è in parte per rafforzare la stessa distinzione e fornirsi di un armamentario per superare l'obiezione, in parte per far slittare l'argomentazione verso il nodo ancora problematico dell'ὀρθὴ χρῆσις (403a2-c6), che permetterà di chiamare in causa Crizia. Si assiste quindi a un ritardo nell'applicazione effettiva delle conclusioni raggiunte tramite il λογίδιον, che potrebbero già ora rivolgersi contro la reazione di Erissia. Di questo ritardo, di cui si accorge LAURENTI 1969, 97 n. 60, è difficile fornire una giustificazione argomentativa e dialettica/filosofica: sembra in realtà si tratti di uno scrupolo puramente letterario. L'autore vuole lasciare ciò che rimane da dire sulla restrizione della categoria di χρήσιμον allo scontro con Crizia; ciò che invece vuole far fare al suo Socrate in questa sezione è trovare esempi che mostrino come χρυσοῦν e ἀργύριον non siano indispensabili per procurarsi gli ἐπιτήδεια.

402e3 τούτῳ : è neutro («grazie a questa cosa») e si riferisce a αἱ ἐπιστήμαι, ripreso poi da αὐτό (402e4) e da αὐτῷ (402e6); i codici hanno l'erroneo τοῦτο e il dativo è una buona correzione del Bessarione, giunta all'Aldina e accolta dal Burnet, che in apparato la assegna a non meglio precisati *scr. rec.*

402e4 οἷς πρὸς τὸν βίον χρῶνται : Socrate riprende qui e al rigo seguente il lessico usato da Erissia (πρὸς τὸν βίον, cfr. n. a 402d2-3), ma alla fine della frase (402e6) ritorna a chiarire che si tratta del σώμα.

402e5-7 καὶ γὰρ τὰ ἀργύριον τούτου ἔνεκα χρήσιμον ἔφαμεν εἶναι, ὅτι οἰοί τ' ἡμεῖς αὐτῷ τὰ ἀναγκαῖα πρὸς τὸ σώμα ἐκπορίζεσθαι : l'affermazione introduce il concetto di τὰ ἀναγκαῖα πρὸς τὸ σώμα, che non torna nel dialogo, in luogo del più lieve τὰ ἐπιτήδεια. L'autore sacrifica la puntualità della ricapitolazione per mettere l'accento sul parallelo tra ἀργύριον – insolitamente

non in coppia con χρυσίον – e le varie ἐπιστήμαι, nel segno del χρήσιμον. Qui l'imperfetto ἤμεν è attratto da ἔφαμεν e fa solo riferimento al momento precedente della discussione.

402e8 πρὸς τοῦτο : s'intenda per procurarsi le cose di cui ci serviamo per il βίος / per il σῶμα.

402e9-10 διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣνπερ τὸ χρυσίον τε καὶ τὸ ἀργύριον : ovvero se i χρήματα sono da individuare nella categoria delle cose οἷς τὰ χρήσιμα οἰοί τ' ἔσμεν ἐκπορίζεσθαι (402c4). Il nesso διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν non ricorre mai in Platone, al contrario di espressioni simili come κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον (cfr. n. a 393b4) ma è frequente in Aristotele (*APr.* 58b29 διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν ἣνπερ εἶπομεν καὶ πρότερον; *GA* 717b28 διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣνπερ καὶ οἱ ὄρνιθες, 749a26 διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣνπερ καὶ τὰ ἔσω τελειούμενα τῶν ὄντων; *de An.* 415a21, 417b26).

402e10-11 δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ταύτας κεκτημένοι πλουσιώτεροι : Socrate rimonta alla definizione di πλουτεῖν quale possesso di χρήματα: se anche le ἐπιστήμαι sono χρήματα, chi le possiede sarà più ricco di chi non le possiede. Si giustappone, più che integrarsi, l'argomento sull'ὀρθὴ χρῆσις.

402e11 ὀλίγον δὲ πρότερον : si fa riferimento a tutta la prima parte del dialogo (393a7-395d5).

402e11-12 οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον : in particolare proprio le due obiezioni di Erissia (394a6-395d5) avevano messo violentemente in discussione le conclusioni di Socrate e Erasistrato sulla ricchezza dei σοφοί. In ἀποδεχόμεθα si dovrà riconoscere in particolare Erissia. Il verbo è usato varie volte in Platone per riferirsi all'accettazione di premesse o all'ὁμολογία: per la difficoltà di ἀποδέχεσθαι cfr. *R.* VII 532d2-3 (obiezione di Glaucone: καίτοι παντάπασί γέ μοι δοκεῖ χαλεπὰ μὲν ἀποδέχεσθαι εἶναι).

402e12 εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι : per l'uso di εἰ completivo, vicino al valore di ὅτι, si veda WAKKER 1994, 286-94; per un caso in Platone con λέγειν cfr. *Men.* 91d6-7 (καίτοι τέρας λέγεις, εἰ οἱ μὲν...) e la nota di BLUCK 1961, 357-8. Nell'*Erissia* non troviamo espressioni di stupore o incredulità come quelle elencate da Wakker (cfr. anche KG II §551.8, 369-70), ma sembra farne le veci l'evocazione del λόγος non accettato; cfr. 405b6, dove troviamo il più forte δυσπίστως ἔχειν, che si avvicina di più alla casistica esposta dalle grammatiche.

403a1 καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου : per l'espressione, che rinvia a una premessa recente cfr. *Grg.* 479b4-5, 480a2-3. Si fa riferimento ovviamente all'argomento sull'utilità delle ἐπιστήμαι, sostituite ai χρήματα per ottenere i beni primari per il corpo.

403a1-2 ἐνίστε τοὺς ἐπιστημονεστέρους πλουσιωτέρους εἶναι : la forma apparentemente ridotta e circostanziata (ἐνίστε) in cui il tema della ricchezza del sapiente viene reintrodotta da Socrate ha dato a LAURENTI 1969, 19-20 (ripreso da ARONADIO 2008, 70 n. 207) lo spunto per mostrare come la concezione socratica si distanzi dal paradosso stoico sul σοφός πλούσιος. Se tuttavia la mancata sovrapposibilità tra la formulazione che nell'*Erissia* è offerta e l'impostazione data al tema dalla στοά è un dato di fatto, nella dimostrazione il peso di questa ripresa va ridimensionato, perché come si è visto il tema è ombreggiato dall'ironia socratica, trovandosi in un percorso dialettico che mira a tutt'altro fine. Quindi, la presenza di ἐνίστε è fortemente condizionata dal microcontesto del passo, in cui Socrate ha mostrato che i beni di prima necessità *talora* si possono ottenere con i cosiddetti χρήματα, e *talora* anche con l'uso dell'ἐπιστήμη; cfr. *Intr.* pp. 45-6. Così, ciò che deriva dall'accordo più recente (ἐκ τοῦ νῦν ὁμολογημένου) non che la possibilità di usare le ἐπιστήμαι come χρήματα; l'argomento εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι (402e12) è evocato di passaggio, mentre qui non si parla né di πλουσιώτατοι né di σοφώτατοι, ma di πλουσιώτεροι e di ἐπιστημονέστεροι.

403a2-c6 *Il problema dell'ὀρθὴ χρῆσις*. Può sorprendere che a questo punto della discussione Socrate non affondi il colpo, per mostrare a Erissia che oro e argento *non* sono χρήσιμα per la cura del σώμα, dal momento che per questo fine possono essere sostituiti, e quindi *non* sono χρήματα per la definizione che di χρήματα è stata formulata in comune accordo. L'argomento che giunge è apparentemente periferico rispetto al discorso che con Erissia è stato formulato finora, rispetto alla rigidità definitoria del λογίδιον, e presenta peraltro degli aspetti problematici che non trovano una spiegazione convincente restando ancorati all'interpretazione logico-argomentativa (si veda la breve ma complicata sezione conclusiva, 403b9-c6): Socrate ritorna sull'ὀρθὴ χρῆσις, tema affrontato da Crizia e sotteso all'ἐπίδειξις relativista di Prodicò, tema ricorrente nel pensiero socratico e platonico (cfr. *Intr.* pp. 64-8), qui analizzato come necessaria appendice del discorso sul χρήσιμον. L'uso, e quindi l'utilità, dipende da una forma di sapere che lo regola, ma se ciò è sempre vero per gli strumenti che ricadono nella sfera delle τέχναι, per i χρήματα la situazione è più problematica: l'allusione ai καλοὶ καὶ ἀγαθοί che richiama in campo Crizia è una trovata ironica, dal momento che – si mostrerà – l'accumulo dei χρήματα è tipico dei μοχθηροί e, se vi è un'ὀρθὴ χρῆσις dei χρήματα essa consiste proprio nel non averne bisogno, nel non servirsene o nel servirsene il meno possibile. L'argomento resta comunque legato in parte al λογίδιον e alla strategia che Socrate mette in piedi contro i χρήματα: l'ὀρθὴ χρῆσις porterebbe a sostenere che se l'uso retto garantito dall'ἐπιστήμη è una discriminante per l'utilità, allora uno stesso oggetto potrà essere χρήσιμον in alcune circostanze, in altre no. Ma questo problema rimane sullo sfondo.

403a2-5 : per lo stesso esempio, con l'utilità dell'ἵππος e il suo legame con l'ἐπιστήμη e la χρῆσις, si veda X. *Mem.* II 3, 7, con il medesimo contrasto tra ἐπιστήμων e ἀνεπιστήμων: un'altra rilevante traccia del contatto che con i dialoghi socratici di Senofonte il nostro autore mostra.

403a2-3 εἰ γάρ τις ἡμᾶς ἔροιτο : ancora una volta l'introduzione dell'interlocutore fittizio porta ad uno snodo importante della discussione: il passaggio dall'ἐπιστήμη intesa quale merce di scambio all'ἐπιστήμη in quanto criterio di uso retto dei πράγματα. Per il *fictus interrogator* cfr. n. a 393b7 e n. a 393d6-e4.

403a3 ἄρα ... ἄρα : per ἄρα in interrogativa indiretta si veda DENNISTON 1954², 50 (con esempi in Platone). Il secondo ἄρα introduce la vera e propria domanda, quella che Socrate pone a Erissia, ma che riguarda la risposta che Erissia darebbe alla domanda (indiretta) del τις.

ἵππον : l'esempio dell'ἵππική (o ἵππασία) è stato usato da Socrate in altro contesto, per introdurre la propria figura di arbitro per il λόγος di Crizia e Erissia sulla natura del πλουτεῖν: cfr. n. a 396a4-5.

403a4-8 ὅπως δεῖ ... ὡς δεῖ : per ἵππος e per il φάρμακον non viene chiamato in causa il problema dell'occasione (ὅπου) per i χρήματα importante almeno quanto l'ὅπως, cfr. n. a 397e6. Quando poi si tornerà a parlare dei χρήματα Socrate dovrà menzionarli entrambi (403b5: ὅπου τε καὶ ὅπως).

403a6-c6 : la sezione è riportata dallo Stobeo (*Flor.* IV 4 xxxib 52) agglutinata all'ἔλεγχος di Erissia da parte di Crizia (*Flor.* IV 4 xxxib 51 = 396e4-397b7). La scelta non appare casuale e l'argomento sull'ὀρθὴ χρῆσις è uno sviluppo del problema che Crizia ha sollevato: il richiamo è ben sottolineato già dall'autore dell'*Erissia*. L'interpretazione che lo Stobeo sembra dare del passo mostra una buona comprensione della struttura generale del testo. Si noti che nel testo dello Stobeo non è fatto il nome di Crizia e il lettore è portato a pensare che non vi sia un cambio

di interlocutore tra le due sezioni accostate, ma che sia lo stesso personaggio (presumibilmente Socrate) a condurre il dialogo in ambo; cfr. n. a 396e4-397b7.

403a6 κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον : cfr. n. a 393b4.

φάρμακον : l'esempio della medicina è fra i più ricorrenti nel dialogo, cfr. nn. a 394e6 e 401c3-d1.

χρήσιμον εἶναι : sottinteso è ancora ἄρα φαίης ἄν.

403a8 χρήσασθαι : il problema della scelta fra infinito presente e aoristo nell'uso dipendente è ben noto alla critica che affronta il testo di Platone: non di rado i manoscritti si dividono nel trattamento delle forme, sfuggendo anche alla coerenza interna, il che rende impossibile adottare un criterio generale e spinge l'editore a valutare caso per caso, a seconda del contesto (di per sé nessuna delle due lezioni è *difficilior*: la banalizzazione può avvenire in ambo i sensi, da una parte per aplografia, dall'altra per ipercorrettismo, favorito dalla preferenza bizantina per l'aoristo: cfr. RIJKSBARON 2007, 263-9, per il problema nello *Ione*, 530d9, la scelta fra ἀκροᾶσθαι e ἀκροάσασθαι). Importanti pagine sono state scritte sul valore dell'aspetto per l'infinito "dinamico" in Platone, ad esempio per l'infinito retto da πειράω/πειράομαι (JOUBAUD, LALLOT, WAKKER 2000 e MORTIER-WALDSCHMIDT 2000), o per l'infinito di ἀποκρίνω (WAKKER 2000). Nell'*Erissia* la tradizione è bipartita: la lezione di *A* (aoristo) si contrappone a quella dei codici dello Stobeeo, il presente; in generale nel dialogo è più ricorrente χρήσθαι (396b4, 397e6, 401b2, 403a5, 404a6, 404e7 con il composto καταχρήσθαι); mentre χρήσασθαι occorre una sola altra volta (400b5); con δεῖ troviamo peraltro sempre il presente (397e6, 403a5), secondo una tendenza che si riscontra anche in Platone: δεῖ e χρήσασθαι insieme ricorrono soltanto a *Plt.* 268d9 (con προσχρήσασθαι), *Phdr.* 273c1, *Euthd.* 306d4. Ritornando poi al contesto dell'*Erissia*, non è da sottovalutare il ruolo che svolge l'articolazione degli esempi: ὅπως δεῖ ἵππῳ χρήσθαι era detto per l'esempio dell'ἵππική, pochi righe prima (403a5). Ma con χρήσασθαι si può forse salvare una distinzione aspettuale deliberata, fra l'uso che si può fare di un φάρμακον e quello di un ἵππος: mentre quest'ultima è un'azione continuativa, che può svolgersi per tutto l'arco della vita dell'animale, l'impiego del singolo φάρμακον risulta atto in sé concluso e non ripetibile. In questo caso, ci si domanda se al di là della frequenza e delle considerazioni stilistiche esposte sia da prediligere l'aoristo per una questione semantica, dando peso al valore che il diverso aspetto porta con sé; la lezione di *A* sembra quindi preferibile e più legittima per questo singolo caso.

403a8-b1 καὶ τὰλλα πάντα ὁμοίως : l'estensione a principio generale dell'ὁρθὴ χρήσις è condotta da Socrate nel segno dell'ὁμοίως, che lascia spazio a un grado di variabilità per i singoli casi. Certo un'estensione diversa da quella che offre, per un principio simile, Prodicò: ἔχει δ', ἔφη, καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα (397e8).

403b1 ἄρα : sicuramente corretta la lezione di *A* e del codice *M* dello Stobeeo: la frase è conclusiva, Socrate viene al punto dopo i due paradigmi di ἵππική e ἰατρική. Un simile uso di ἄρα ricorre più volte nell'*Erissia*, cfr. n. a 393c2. Nello stesso senso si deve interpretare τοίνυν del codice *S* dello Stobeeo, forse glossa per ἄρα penetrata nel testo.

403b1-2 καὶ τὰλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα εἶναι : per espressioni simili, che fanno perno sulla δόξα, cfr. n. a 393a8, 397b3, 401e2-3 (τὰ καλούμενα χρήματα). Lo scrupolo derivante dalla svalutazione ormai in corso nel λόγος, di oro e argento in quanto χρήματα si ripresenta in maniera più definita: la δόξα ammette la possibilità di errore e insieme contempla il caso in cui tali oggetti non si trovino ad essere χρήματα per deficienza di ἐπιστήμη da parte di chi ne deve fare uso.

403b3 αὐτοῖς : lo Stobeo dà τούτοις, che potrebbe essere attratto dal vicino οὕτως.

403b4 πρότερον : il riferimento è all'argomento di Prodicò (397e5-7), ma anche al λόγος di Crizia, che all'argomento è accostato direttamente, interpretato come un'enumerazione di esempi negativi contrapposti al καλὸς καὶ ἀγαθός.

403b5 ὅπου τε καὶ ὅπως : cfr. n. a 397e6 e n. a 403a4-8. Qui il γε di Stobeo è errore inverso rispetto ai molti γε corrotti in τε in *A*.

τούτων ἐκάστοις : la differenziazione è da intendersi in senso generico: Socrate non vuole qui dire che il καλὸς καὶ ἀγαθός sa quando servirsi di argento e quando d'oro, ma che sa come e quando servirsi della categoria intesa come insieme dei suoi costituenti.

403b6-7 τοῖς ἄρα καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων, τούτοις ἂν μόνοις : si noti la ripresa stilistica del detto di Prodicò, con la riproposizione della stessa struttura e la stessa duplicazione del dativo (τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ... τούτοις μὲν ἀγαθόν: 398e5-7).

403b8 μόνον ... μόνοις : confusione generale dei manoscritti: *Par* inverte l'ordine di *A*, mentre la tradizione dello Stobeo ha in ambo i casi μόνον, *U* normalizza verso μόνοις (scelta poi giunta nelle edizioni moderne). μόνοις è certo lezione corretta nel secondo caso, visto il parallelismo evidente tra τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήματα εἶναι e τούτοις ἂν μόνοις χρήσιμα καὶ εἶη (403b6-7). Nel primo caso, la situazione è leggermente più problematica: per leggere εἰ δὲ τούτοις μόνον χρήσιμον con *A* bisogna intendere μόνον quale avverbio, cosa che di per sé non crea alcuna difficoltà. Un errore di attrazione da μόνοις a μόνον sarebbe qui possibile, ma c'è da chiedersi se μόνον, in una sequenza di nessi τούτοις ... μόνοις come quella che abbiamo visto, non sia da ritenersi *difficilior*, se quindi il testo di *A* non sia preferibile. La prudenza e il criterio generale dell'edizione suggeriscono quindi di non intervenire e di stampare la sequenza μόνοις ... μόνον ... μόνοις.

403b8-c6 : l'ingresso di Crizia è ritardato ancora dal curioso passaggio a un argomento in cui il paradigma dell'ἵππασία torna in gioco per una formulazione non priva di oscurità. Se l'utilità del cavallo è già stata definita in funzione della padronanza di una conoscenza specifica, la relazione fra il possesso di un cavallo ed il πλουτεῖν è ripresa qui secondo premesse che non appaiono immediatamente congrue con il percorso argomentativo intrapreso da Socrate ed Erissia. L'uso del cavallo che deriva dalla conoscenza dell'ἵππασία non è infatti accostabile direttamente al χρήσιμον πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν, categoria che identifica i χρήματα, il cui possesso conferisce ricchezza; la semplice considerazione che un oggetto prima inutile divenga utile (403c3-4) non è equivalente a sostenere che entri a far parte dei χρήματα. L'insegnamento della τέχνη ippica non renderebbe, di per sé, più ricco il beneficiario. La difficoltà del passo non è stata sottolineata con sufficiente attenzione dagli interpreti, fatta eccezione per EICHHOLZ 1935, 135 n. 2, che nota: «the implications of this paragraph (403b9-c6) are more than usually obscure»; il problema principale è comprendere in che modo l'uso dell'ἵππος possa essere considerato una forma di ricchezza in aderenza con i risultati raggiunti nel dialogo. L'unico modo per salvare la coerenza del brano con il resto del dialogo è supporre che qui l'argomentazione sia fortemente lacunosa, ossia immaginare che l'uso dell'ἵππος cui si fa riferimento, uso esercitabile grazie all'apprendimento dell'ἵππασία, non sia solo il semplice cavalcare bene (ὅπως ἂν τις ἄριστα ἵππεύοι, cfr. 396a5), ma anche un bagaglio generale di nozioni al cavalcare e al cavallo legate, che possono permettere di servirsi di un ἵππος come ci si serve dei χρήματα. Ad esempio si può ben sostenere che chi conosca l'ἵππασία riesca con maggiore facilità a vendere un cavallo per procurarsi il sostentamento: paralleli per quest'idea sono nell'*Economico* di Senofonte (1, 11-12; 3, 9), opera che l'autore prende a modello della

sezione precedente, ma anche in Platone, nella *Repubblica* (I 333b11-c3); oppure si può pensare che l'ἵππικός possa servirsene per andare a caccia o per offrire i suoi servizi di cavaliere a chi ne abbia necessità. Non pare però fra le possibilità quella di divenire maestro a sua volta di ἵππασία, in quanto essa si dà a prescindere dal possesso privato di un cavallo e dalla sua utilità, e rientrerebbe inoltre nella casistica osservata da Socrate nella sezione precedente tramite gli esempi di grammatica e musica (402d7-e11); l'unico elemento che potrebbe condurre in questa direzione è la precisazione che l'uomo che riceve l'ἐπιστήμη è reso a sua volta ἵππικός (403c2). Non tiene conto del contesto dialogico PIERRIS 2000, 519-20, che interpreta il passo alla luce dell'*Economico* osservando come un cavallo inutilizzato porti danno in quanto oneroso da mantenere: ciò è pur vero, ma secondo la definizione offerta da Socrate e Erissia non ne deriva in alcun modo che sia parte dei χρήματα quando utilizzato bene.

403b8 ἀτάρ : in Platone ἀτάρ è spesso usato per segnalare «a sudden change of topic» (DENNISTON 1954², 52): in effetti l'isolamento dell'argomento qui introdotto è particolarmente evidente. Il valore avversativo sembra completamente assente: i presupposti per le affermazioni di Socrate, per quanto in maniera del tutto imprecisa, sono quelli esposti nell'ultima sezione del dialogo con Erissia; anzi, la sorpresa è provocata dal fatto che solo quest'ultima sezione sull'ὀρθὴ χρῆσις è tenuta presente dall'autore, senza ritornare alle definizioni di πλουτεῖν, χρήματα e χρήσιμα che hanno costituito il cuore di tutta la seconda sezione del dialogo a partire dalla fine dell'episodio di Prodico. La validità di tali premesse definitorie sarà però confermata dal prosieguo del dialogo, quindi non sono tuttavia da ritenersi abbandonate o dimenticate una volta per tutte.

403c1-2 οἱ τυγχάνουσιν αὐτῷ ἀχρεῖοι ὄντες : riprende direttamente l'esempio fatto con altro scopo poco sopra (403a2-6).

403c2-3 ἄρα ... εἴπερ γε : all'ἄρα conclusivo si aggiunge la precisazione sulla premessa con εἴπερ. È movenza non nuova per l'autore: cfr. n. a 394a5. L'intervento di A⁴ muta l'accento acuto di ἄρα in un circonflesso molto angolato (e diverso da quelli della prima mano del parigino): la correzione, non particolarmente felice, è recepita da *Par*.

403c3-4 ἃ ἐτύγγανεν πρόσθεν ἀχρεῖα ὄντα, χρήσιμα πεποίηκεν : questa conseguenza, che deriva dall'applicazione del criterio dell'ὀρθὴ χρῆσις per l'intera categoria dei χρήσιμα, è apparentemente in contraddizione con il principio del λογίδιον per cui una stessa cosa non può essere una volta χρήσιμον e una volta ἀχρεῖον per lo stesso fine. Ancora una volta le criticità insite nella definizione di χρήσιμον trovata sono messe in luce da Socrate ma non affrontate direttamente.

403c5 παραδιδούς : παραδίδωμι è verbo impiegato per la trasmissione del sapere o dell'ἀρετή in Platone, ma spesso in contesti che chiamano in causa modelli di educazione o forme di sapere diversi dall'esercizio del φιλοσοφεῖν, come ad esempio l'insegnamento dei sofisti (*Euthd.* 292d3) e degli uomini politici del passato di Atene, che si rivelano incapaci di trasmettere alcun tipo di sapere positivo (*Men.* 93a5-c1); per il confronto tra i due diversi usi si vede l'analisi di JOYAL 2000, 245. Ma esistono anche occorrenze più generiche dell'immagine, specialmente per il sapere portato dalla τέχνη: si veda per esempio *Grg.* 513a8.

403c6 φαίνεται γε : la formula di risposta non è fra le più ricorrenti nel *corpus* ed appare nel nostro dialogo solo qui, in replica a una battuta molto lunga e satura di argomenti diversi. La presenza del γε, tuttavia, suppone che l'assenso del personaggio sia alquanto circostanziato, e rivolto ad un punto particolare dell'argomentazione socratica. Nel testo come lo leggiamo deve verosimilmente riferirsi al contenuto dell'ultima pericope, e quindi al problema della ricchezza

dell'ἵππικός, tema proposto da Socrate come separato rispetto a ciò che precede (cfr. n. a 403b8, ἀτάρ). Perciò, all'importante affermazione che l'oro e l'argento siano χρήματα soltanto in alcune occasioni e per alcune categorie di persone (i καλοὶ καὶ ἀγαθοί: 403b8-9), affermazione che mette Erissia alle strette e lo costringe ad abbandonare la visione iniziale, vulgata, che i metalli preziosi siano *di per sé* χρήματα, l'assenso del personaggio – sigillo dell'ὁμολογία raggiunta e dell'uscita di scena – è tacito.

403c6 – 405b5

La catena dei χρήσιμα

403c6-d8 *Crizia e la rapsodia di Socrate*. Socrate, dopo aver preso atto del definitivo cedimento di Erissia e della raggiunta ὁμολογία, passa a tentare di convincere Crizia: questa transizione, l'ultima del dialogo, non è gestita tramite una reazione del personaggio, nella forma di un'obiezione o di un intervento qualsiasi. La vigilanza di Crizia nel λόγος tra Socrate e Erissia (cfr. *Intr.* pp. 122-4) non porta a un'interruzione, perché Crizia, nonostante non sia per nulla persuaso degli argomenti che Socrate ha portato, ne trae godimento come ascoltando un rapsodo che canta Omero: il motivo è centrale per la caratterizzazione di Crizia nel dialogo, ma per questo aspetto rinviando a quanto detto nell'introduzione (pp. 178-80). Al fine di affrontare l'incredulità di Crizia, fermo sulle sue posizioni, Socrate deve innanzitutto smascherarla: il gesto ha una sua pregnanza scenica, tanto che sembra di immaginare Socrate mentre si volta verso un Crizia scettico e sorridente. Che Socrate si accorga della posizione di incredulità del personaggio nei confronti del λόγος è un ulteriore elemento che mostra la capacità superiore di osservatore che il personaggio-guida (ma anche, in questi casi, il personaggio-narratore, che si avvicina al personaggio-autore) ha nei confronti delle affezioni degli altri, cfr. *Intr.* pp. 127-8.

403c6 ὄμωσ δέ : scandisce tanto l'ingresso di Crizia quanto, poco più sotto, la ripresa del dialogo sui χρήματα (403d8).

403c6-7 μοι κἄν διομόσασθαι δοκῶ ὑπὲρ Κριτίου : il lessico è tecnico, del campo giuridico: δίομνυμι è il verbo della διωμοσία, forma di giuramento particolarmente solenne riservata nella legge ateniese ai processi per fatti di sangue, cfr. THÜR 1997. Va tuttavia notato che per l'unica altra attestazione in Platone, nell'*Apologia*, è chiara una sinonimia con ἀντόμνυμι, il verbo della ἀντῶμοσία (cfr. già BURNET 1924, 195; per un altro caso di oscillazione terminologica tra ἀντόμνυμι e δίομνυμι si veda Antipho I 8, con il commento di GAGARIN 1997, 111). Per la costruzione con ὑπέρ, attestata in generale per i composti di ὄμνυμι, cfr. Antipho I 28. Qui il verbo sembra un puro retaggio del formulario tecnico, dal momento che il suo impiego complica la sintassi: soggetto di πεπεισθαι non è il giurante ma un sottinteso αὐτόν, da riferire a Crizia, tanto che sarebbe stato molto più semplice διομόσασθαι τὸν Κριτίαν κτλ. Una certa elevazione stilistica è conferita, oltre che dal vocabolario, dall'allitterazione di δ e σ, che con l'accostamento ὄμωσ δέ / διομόσασθαι si avvicina al gioco verbale.

403c8 νή Δία · καὶ γάρ (...) μαινοίμην ἄν : cfr. n. a 395e8; il valore affermativo di νή è rivolto alla negazione di Socrate: Crizia ammette di *non* essere persuaso. μά avrebbe convogliato il senso opposto (cfr. n. a 399c8).

403d1-2 ἀλλὰ τί οὐκ ἐκείνον τὸν λόγον διετέλεσας, ὥς τὰ δοκοῦντα οὐκ ἔστιν χρήματα : ancora una volta Crizia si impadronisce di moventi che l'autore del dialogo attribuisce più spesso a Socrate: in questo caso è il personaggio a richiamare alla necessità di διατελεῖν il λόγος, sia pure con intento sarcastico; il motivo era usato da Socrate all'inizio della seconda sezione del

dialogo, in apertura della grande parte definitoria, cfr. n. a 399d1-2. Il discorso cui Crizia fa riferimento non è l'intero λόγος di Socrate, tuttavia: non è chiamata in causa l'ultima parte, quella incentrata sull'ὀρθὴ χρῆσις, cui Socrate si riferisce con l'espressione τούτων τῶν λόγων, ma ἐκεῖνος, ossia quello sulla negazione dello statuto di χρήματα a oro e argento e agli oggetti preziosi, come Crizia immediatamente precisa. τὰ δοκοῦντα vuole essere una citazione precisa delle parole di Socrate (τὰ δοκοῦντα χρήματα εἶναι), cfr. n. a 403b1-2.

διετέλεσας : in *A*, tra ι e ε vi è lo spazio di una lettera cancellata in rasura, ma non se ne decifrano le tracce, né in alcuno degli apografi sono presenti bizzarrie: ciò rende probabile l'intervento sia già del copista di *A* in fase di correzione (*A*^c). L'assenza del simbolo ÷ di cui normalmente *A*^c si serve per coprire le rasure è motivata dalla necessità di non spezzare la parola.

403d1-3 ὥς τὰ δοκοῦντα οὐκ ἔστιν χρήματα χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα : qui il richiamo verbale di Crizia è preciso e vuole portare a dove la svalutazione dei χρήματα si è fermata; cfr. 402b8-c1: τὰργύριόν τε καὶ τὸ χρυσίον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα; 402c5-6: τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα e in particolare 403b1-2: χρυσίον ἄρα καὶ ἀργύριον καὶ τᾶλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα εἶναι.

403d2 χρυσίον καὶ ἀργύριον : l'intervento di Fischer, che inserisce gli articoli, uniforma con i passi precedenti; cfr. n. a 402c1. Tuttavia qui come a 403b1, sia pure in assenza del riscontro dello Stobeo, la tradizione è compatta nel presentare i due sostantivi senza articolo e prudenza invita a conservare il testo di *A*.

403d4 οὐς καὶ σὺ νῦν τυγχάνεις δὴ διεξιόν : Crizia sembra rimarcare qui anche la scarsa originalità del soggetto trattato: i λόγοι che Socrate espone passandoli in rassegna (διεξιόν) non sono suoi, ma fanno parte di un repertorio di τόποι che Crizia conosce già bene.

403d5 : per la battuta in discorso diretto introdotta da ὅτι cfr. n. a 396a3.

403d7-8 ἐπεὶ οὐδεὶς γέ σοι δοκεῖ τούτων τῶν λόγων ἀληθῆς εἶναι : per questa opposizione l'autore trova il suo modello nello *Ione*, nello scambio di battute iniziale in cui il rapsodo, rivolto a Socrate dice di gioire ascoltando i σοφοί come lui (532d4-5: χαίρω γὰρ ἀκούων ὑμῶν τῶν σοφῶν), cui Socrate risponde: ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀληθῆ λέγω (532d8-e1). Una ripresa della contrapposizione, ma stavolta di segno positivo, è in Isocrate (*Ad Nic.* 48-49), dove, per difendere la validità di Omero e dei tragici nella παιδεία tradizionale si sottolinea ὅτι δεῖ τοὺς βουλομένους ἢ ποιεῖν ἢ γράφειν τι κεχαρισμένον τοῖς πολλοῖς μὴ τοὺς ὠφελιμωτάτους τῶν λόγων ζητεῖν, ἀλλὰ τοὺς μυθωδεστάτους, dal momento che gli uomini ascoltando queste cose gioiscono (χαίρουσιν) e di conseguenza sono più portati ad apprendere.

403d8-404a4 *Costruire la catena*. Socrate, incoraggiato dalla richiesta di Crizia, ritorna alla ricerca sul χρήσιμον e sulla sua delimitazione, nella sezione che è stata a buon diritto definita il capolavoro dialettico dell'autore (cfr. EICHHOLZ 1935, 140): l'indagine riparte dalla distinzione dei diversi gradi di utilità che Socrate ha già introdotto nel dialogo con Erissia (402c2-4), sulla base della quale a oro e argento era stata sottratta la qualificazione di χρήματα. È questo che Crizia non accetta, come si è visto: ma sostenere che anche gli utili secondari sono utili per il fine ultimo porta a un allargamento della categoria che potenzialmente procede a ritroso all'infinito. Sarà utile ciò che serve a procurarsi una cosa utile per un fine, e così via. L'esempio che Socrate usa per illustrare questo principio è quello della οἰκοδομικὴ τέχνη: Crizia è pronto a ammettere che qualsiasi oggetto sia indirettamente utile al fine ultimo, ovvero la costruzione della casa, è da considerare χρήσιμον per tale ἐργασία. Il rapporto con la distinzione del *Politico* tra αἰτία e συναίτιον è già notato da Souilhé: cfr. *Intr.* pp. 107-8.

403d8 ὄμως δέ : cfr. n. a 403c6; il passaggio all'ἔλεγχος ο, meglio, al tentato ἔλεγχος di Crizia segna il ritorno alla ricerca sulla delimitazione del concetto di χρήσιμον.

φέρει : cfr. n. a 401a7 (φέρει δή).

πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαιμεν : cfr. n. a 402d4.

403d8-e1 ἄρα γε τοῖς γε οἰκοδομικοῖς τῶν ἀνθρώπων : per la duplicazione di γε cfr. n. a 393e6: qui il secondo γε non sembra avere una funzione particolare e, anzi, rimane alquanto misterioso nel suo significato preciso, così come non è limpida la funzione di τῶν ἀνθρώπων, che appare ridondante (ma cfr. 405e7-8 ὅσοι τῶν ἀνθρώπων τυγχάνουσιν κυβευταὶ ὄντες, e [Sis.] 387e4 οἱ ἀρτιάζοντες τῶν ἀνθρώπων). Per l'esempio dell'οἰκοδομία paralleli in Pl. *Euthph.* 13e4-5; *Cra.* 429a8-9; *Phlb.* 56b8-9; *Alc. I* 107a1-b1; *Chrm.* 165d4-166a2; *R.* I 333b7-9; *X. Mem.* III 1, 7 e *Symp.* 4, 4. Nell'*Erissia* a questa τέχνη già si allude a 398b3-4, come produzione possibile per gli uomini, e l'οἰκία è poi tra i beni classificati come χρήματα a più riprese nel dialogo (394c6-395a1); ciò non sembra influenzare direttamente la scelta dell'esempio, come crede PIERRIS 2000, 479, il quale introduce l'argomento sottolineando che «a house is a definite utility since it offers protection to man and satisfies various needs of his». Qui non si parla più direttamente dei χρήματα, ma dei χρήσιμα: la differenza sfugge all'analisi di Pierris, che nella sua indagine spezzetta e ricompatta il dialogo in maniera arbitraria.

403e1 ταῦτά : la lezione di *A*, αὐτά non dà senso soddisfacente. Bekker emenda ἅττα, stampato da Burnet e Souilhé. Ma il richiamo generico a «certi oggetti» di cui hanno bisogno gli οἰκοδομικοὶ sarebbe alquanto debole. ταῦτά si giustifica nel senso di una delimitazione del mestiere per quanto riguarda le necessità: tutti gli uomini che si occupano di οἰκοδομική hanno bisogno delle medesime cose, ossia l'οἰκοδομική ha dei χρήσιμα determinati e sempre uguali per raggiungere la propria ἐργασία. L'individuazione non è affatto oziosa, e anticipa la ripresa dell'argomento già enunciato con *Erissia* (402a1-b2) per cui le medesime cose non possono essere ora utili ora inutili in vista di un medesimo fine (404b2-5).

403e2 πρὸς τὸ οἰκίαν ἐργάσασθαι : è l'ἐργασία dell'οἰκοδομία, secondo lo schema già proposto da Socrate durante la definizione di χρήματα, cfr. n. a 401c1.

403e3-7 : nella prima domanda, Socrate non mette direttamente a contrasto gli utili di primo e di secondo grado, ma articola l'enumerazione in più livelli, come mostra lo schema proposto da LAURENTI 1969, 403 n. 72. Le prime due categorie individuate (πότερον ... ἢ) sono costituite dai materiali, χρήσιμα non riutilizzabili e sempre definiti in relazione a una casa ben definita, e dagli strumenti (ἐργαλεῖα), potenzialmente riutilizzabili per ogni casa; solo in seguito (καί) e sempre in relazione agli ἐργαλεῖα si passa ai gradi di utilità ulteriori, ossia agli strumenti con cui ci si procura il materiale e, ancora, agli strumenti necessari per fabbricare questi ultimi strumenti – se è corretta la nostra lettura del passo, cfr. n. a 403e6-7.

403e3 αὐτοί : la tradizione di *A* porta il genitivo αὐτῶν, che, come già nota RICHARDS 1911, 297, non trova alcun referente nel testo: non a caso i traduttori lo ignorano completamente. Ma la proposta αὐτοῖς, da concordare con οἷς, porta qui una distinzione tra oggetti di utilità diretta e indiretta che non sembra ancora introdotta nell'argomento: qui la distinzione è fra materiali e strumenti (ἐργαλεῖα), ancora utili primari in vista dell'ἐργασία. αὐτοί è anche sintatticamente più conveniente, dal momento che restituisce a καταχρῶντο un soggetto che altrimenti sarebbe sottinteso e da recuperare nella battuta precedente. Se οἷς αὐτοί, come crediamo, è la sequenza corretta anche pochi righe sotto (403e5), il richiamo sarebbe un elemento di forza ulteriore per sostenere la congettura in questa sede. Rimane non facile tuttavia spiegare l'origine dell'errore

– ma tanto meno lo sarebbe a partire da αὐτοῖς, che è a prima vista *lectio facilior* data la presenza di οἷς subito accanto.

403e4 καταχρῶντο : il parallelo con ἐργάζονται (403e6) è la prova inequivocabile della bontà della congettura di RICHARDS 1911, 297, che sostituisce un imperfetto dal valore non perspicuo. L'errore, vista la presenza assai discontinua degli ι ascritti in *A* (e forse nel suo antigrafo?), è facilmente spiegabile. Non casuale la scelta del composto καταχραόμαι, che porta con sé l'idea di un utilizzo completo, di una consunzione: i materiali, al contrario degli attrezzi, non si possono riusare perché *diventano* la casa stessa e sono quindi del tutto consumati nella loro ἐργασία. Questa distinzione non viene tuttavia ulteriormente articolata nel dialogo.

λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα : cfr. *X. Mem.* III 1, 7. Gli strumenti enumerati quali caratteristici dell'οἰκοδομία sono gli stessi – λίθοι, πλίνθοι e ξύλα – nel medesimo ordine, anche se in Senofonte si aggiunge il κέραμος. In ambo i casi ciò che viene indagato è la loro utilità. Se i due passi sono diversi nel taglio e nello scopo argomentativo, si appoggiano alla medesima idea, ossia il rapporto fra τέχνη e i suoi oggetti: il passo dell'*Erissia* si volge all'indietro, verso la concatenazione degli utili, mentre il paragone dei *Memorabili* mira a illustrare l'importanza dell'arte tattica e quindi, nell'esempio, dell'organizzazione dei materiali. Per λίθοι e πλίνθοι come strumenti dell'οἰκοδομική cfr. anche *Pl. R.* I 333b4-6.

403e5 καὶ εἴ τι ἕτερον τοιοῦτον : per l'espressione cfr. n. a 394b2.

αὐτοί : la lezione αὐτοῖς di *A*, serbata da *O*, isolerebbe la categoria degli ἐργαλεία rispetto a quella degli oggetti con cui ci si procurano i materiali, ma ancora una volta il senso non sembra quello richiesto: nelle parole di Socrate la distinzione tra oggetti di impiego diretto e di impiego mediato è formulata in maniera distesa poco dopo (403e9-11); peraltro, la contrapposizione non è ancora sviluppata tra i due gruppi separati, come abbiamo visto poco sopra. Il parallelismo con la struttura sintattica che precede fa pensare che in ambo i casi, qui come a 403e3, la lezione corretta sia οἷς αὐτοί, qui poi attratto in αὐτοῖς (la generazione di αὐτῶν è più difficile da spiegare). Sembra quindi buona qui la correzione di *A*⁴, recepita da *Par* e accettata da tutti gli editori.

403e6-7 καὶ οἷς ταῦτα ἐκπορίζονται ... καὶ πάλιν τὰ τούτων ἐργαλεία : la formulazione è piuttosto brachilogica: οἷς ταῦτα ἐκπορίζονται è generico e può rinviare tanto a ulteriori strumenti (e.g. l'accetta per ottenere il legname), se si cerca un antecedente nel vicino ἐργαλεῖα, quanto alla materia grezza da cui si ricavano i lavorati. La prima opzione è preferibile se si considera che οἷς ταῦτα ἐκπορίζονται è a sua volta antecedente per τούτων, e quindi τὰ τούτων ἐργαλεία dovrebbe significare, come rende Joyal, «the tools for these tools» (non diversamente Laistner, Souilhé, Sillitti, Aronadio e Brisson; più fedele, ma più opaco, Laurenti: «gli strumenti che li fabbricano»).

403e6 ἐκπορίζονται : su *A* si legge ἐμπορίζονται. Se la lezione non è impossibile, il verbo è però di attestazione rara (da *TLG* informatico solo nove ricorrenze nell'intera letteratura greca, di cui sette di età bizantina). ἐκπορίζομαι è invece molto più attestato, è impiegato dall'autore con una certa frequenza e ricorre con lo stesso significato ben due volte nel microcontesto del passo (403e11 ἐκπορίζοίμεθα, 404e10 ἐκπορισάίμεθα). L'errore è facile in minuscola, come facile è la correzione, applicata indipendentemente dalla seconda mano di *U supra lineam* (ma non recepita dall'*Aldina*) e dallo Stephanus.

403e7 καὶ πάλιν : la scansione degli anelli della catena è marcata d'ora in poi dal ritorno di πάλιν e καὶ πάλιν, cfr. 403e12, 404a1, d7, e2.

403e8 πάντα ταῦτα χρήσιμα εἶναι πρὸς ἐκεῖνα : la risposta di Crizia, se pure chiara nell'assunto generale che accetta la definizione di χρήσιμα per tutte le categorie elencate da Socrate, ha una forma assai brachilogica. Se πάντα ταῦτα fa appunto riferimento alle suddette categorie, ἐκεῖνα non è preciso, dal momento che logicamente non può che rinviare all'ἐργασία finale della τέχνη, ossia la costruzione della casa, altrimenti Crizia non starebbe neppure rispondendo alla domanda che gli è stata posta.

403e9 αὐτοῖς : Horreus vorrebbe leggere αὐτά, riferito a χρήσιμα (403e8), ma non è necessario: siamo in presenza di una normale attrazione retta da καταχρώμεθα.

403e9-10 καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐργασιῶν, οὐ μόνον αὐτοῖς οἷς καταχρώμεθα πρὸς ἕκαστον τῶν ἔργων : la distinzione che Socrate qui opera tra ἐργασία e ἔργον è in perfetto accordo con l'uso che si trova nel resto del dialogo, dove ἔργον rappresenta la singola operazione e l'obiettivo della τέχνη nel suo complesso è definito da ἐργασία, cfr. ancora n. a 401c1.

403e11 ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο : cfr. n. a 402b1-2.

403e12-404a1 : Socrate dà l'esempio di quattro ulteriori gradi, scanditi con *variatio* stilistica: πάλιν καὶ ... καὶ εἴ τι ... καὶ πάλιν ... ἔτι μάλα.

403e12 οὐκοῦν πάλιν καὶ οἷς ταῦτα : *scil.* ἐκποριζόμεθα.

404a1 ἔτι μάλα : di sfumatura colloquiale, non è mai usato in Platone, ma compare più volte in Aristofane con il senso di «e ancora» in fine di elenco (*e.g.* *Pax* 284: οἴμοι τάλας, οἴμοι γε κᾶτ' οἴμοι μάλα; *Ra.* 863-864: καὶ νῆ Δία τὸν Πηλέα γε καὶ τὸν Αἴολον καὶ τὸν Μελέαγρον κᾶτι μάλα τὸν Τήλεφον).

404a1-2 καὶ εἰς ἄπειρόν τι πλήθος τελευτῶντα : il participio deve intendersi congiunto con πάντα ταῦτα, retto da ἀνάγκη, con sfumatura concessiva. La traduzione più corretta sarebbe quindi «al punto che sarebbe necessario tutte queste cose, anche arrivate a una quantità pressoché infinita...»; normalmente si preferisce però sciogliere diversamente il periodo rendendo impersonale la frase con τελευτῶν per rendere più scorrevole il discorso.

ἄπειρόν τι πλήθος : che Socrate parli di πλήθος per indicare la somma dei χρήσιμα non sorprenda: se non vi è una distinzione categorica tra i suoi anelli, la catena collassa su se stessa formando una massa di χρήσιμα indistinti l'uno dall'altro e riconducibili tutti a un medesimo principio di utilità per una medesima ἐργασία. Si comprende fin da subito che tale asserzione è paradossale perché potrebbe arrivare a far affermare che qualsiasi cosa è da dirsi utile per qualsiasi altra, al punto da mettere in discussione la stessa possibilità di offrire una definizione di χρήσιμον.

404a3 πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν : αὐτὴν è buona congettura di RICHARDS 1911, 297-8: sottolineare che il πλήθος dei χρήσιμα è indirizzato a una medesima ἐργασία anticipa il ricorso di Socrate all'argomento sull'impossibilità di un oggetto di essere χρήσιμον e ἀχρεῖον per lo stesso fine, mentre la lezione trasmessa αὐτῶν avrebbe un valore distributivo del tutto estraneo alle necessità del contesto.

403a4-5 καὶ οὐδὲν γε ... ταῦτα οὕτω κωλύει ἔχειν : se il richiamo all'assenza di impedimento è nella cifra stilistica dell'autore (cfr. Erissia a 394b4. c3), la struttura della battuta è singolare, dal momento che spezza οὐδὲν κωλύει inserendo tra le due parole non solo il soggetto della completiva oggettiva (ταῦτα), ma anche una parte del sintagma verbale οὕτω(ς) ἔχειν. Questo, unito alla presenza di γε, dà particolare risalto a οὕτω, che si sarebbe tentati di tradurre «proprio così». Per una struttura simile cfr. Plut. *Ser. Num. Vind.* 564 D 11-E 1 οὐδὲν γὰρ οὕτω κωλύει τὰς ψυχὰς ὀνόματι τῶν ἀνθρώπων προσαγορεύειν, dove tuttavia οὕτω è precisato da ὀνόματι τῶν ἀνθρώπων, collocato accanto a προσαγορεύειν.

404a4-405a2 *Romper la catena*. L'argomento sostenuto da Crizia si scontra con due obiezioni di rilievo: in primo luogo non è coerente con quanto sostenuto dalla prima premessa del λογίδιον. Inoltre l'estensione a ritroso della qualifica di χρήσιμον ha esiti paradossali in quanto pone di fronte al caso che utile per una data cosa sia il suo contrario; cfr. *Intr.* pp. 108-13.

404a4-c1 : il principio per cui in presenza dei beni primari i χρήματα sarebbero inutili è già stato esposto da Socrate nel dialogo con Erissia, a conclusione del λογίδιον (402b4-c2) ed è qui riportato in forma compendiata, per reintrodurre l'argomento nella definizione dei χρήσιμα e chiarire la continuità tra le due sezioni. La risposta di Crizia è nel segno dell'ὁμολογία, come quella di Erissia, ma è limitata al dato specifico dell'assenza di necessità (χρεία) e non investe il problema definitorio sui χρήσιμα, per cui anzi il personaggio cerca di scardinare il λογίδιον mostrando la pretesa reversibilità della sua prima premessa.

404a5-6 σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ τὰλλα οἷς αὐτοῖς πρὸς τὸ σῶμα μέλλοι χρῆσθαι : per altre liste simili cfr. n. a 402b6-7.

αὐτοῖς : qui il testo di *A* è αὐτὸς, ma il parallelo con 402b5 (οἷς μὴ αὐτοῖς χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα) porta a smascherare l'errore: al contrario di quanto accade nei casi precedenti relativi all'esempio dell'οἰκοδομία, la differenza tra utili primari e secondari è qui tematizzata e posta al centro dell'attenzione (cfr. n. a 403e3, 403e5), il soggetto inoltre è facilmente sottintendibile vista la prossimità di τῷ ἀνθρώπῳ.

προσδέοιτο : la scelta del verbo non è casuale: ci si chiede ora se *oltre* gli utili primari elencati ci sarebbe ancora bisogno degli utili secondari; un uso simile di προσδέομαι nel dialogo si trova nella ricerca sul γένος dei χρήσιμα condotta da Socrate con Erissia, in cui *in nuce* era già presentata la distinzione tra utili primari e secondari (401d7-e2), anche se in altro contesto; la vicinanza dei passi è osservata già da EICHHOLZ 1935, 136 n. 3.

404a7 οἷς ταῦτα ποριεῖται ἅ γε δὴ ὑπάρχουσι : in questa breve formula si concentra tutta la forza paradossale dell'argomento di Socrate: si noti, a livello stilistico, la compresenza di γε e δὴ enfatico peraltro accostati, a sottolineare ὑπάρχουσι.

404a8 φαίνοιτο ἄν ἡμῖν : cfr. 404d1, 404d4, 404d8; tutta la sezione presenta una ripetitività e un andamento catalogico giocato sulle ripetizioni di πάλιν e ἔτι.

ὅτε : la situazione è descritta da Socrate non assoluta, ma relativa a singole circostanze: è quanto basta per mantenersi aderenti alla realtà concreta mostrando comunque le conseguenze che tali situazioni portano per la definizione dei χρήσιμα come impostata dal λογίδιον.

404b2 οὐ γάρ : la risposta di Crizia è da intendere come affermativa: οὐ riprende οὐδενός, e non risponde direttamente a φαίνοιτο.

404b4-5 : è una ripresa pressoché *verbatim* della prima premessa del λογίδιον (402a1-2), cui fa qui direttamente riferimento ὑπέκειτο, verbo tecnico del διαλέγεσθαι per le premesse già accettate, cfr. *Prt.* 359a2, *R.* v 478e7.

404b5-c1 : l'interpretazione corretta del passo è quella proposta da EICHHOLZ 1935, 137: la mossa di Crizia mostra una certa abilità nel gestire le armi della dialettica, del tutto coerente con la rappresentazione del personaggio nel dialogo. L'argomento, ben lontano da essere «soltanto una battuta per tacitare la questione sulla quale i due non sono affatto d'accordo» (LAURENTI 1969, 404 n. 77) costituisce uno stravolgimento e un'inversione della premessa evocata da Socrate: se un oggetto non può essere ora ἀκρεῖον e ora χρήσιμον, ma in alcune circostanze si rivela quale χρήσιμον, si può anche sostenere che lo sarà sempre. Nulla costringe, ci dice Crizia, a interpretare i fenomeni nella direzione che Socrate ha proposto; che a vista

dell'autore dell'*Erissia* l'obiezione sia ben congegnata è evidente dal fatto che Socrate non protesta direttamente, ma passa invece a una seconda dimostrazione. La ripresa e l'inversione è caratterizzata non a caso dall'eco verbale: al Socrate che osserva come οὐκ ἄν ποτε πάλιν... Crizia risponde con un εἰ γάρ ποτε ... οὐκ ἄν ποτε συμβαίνοι πάλιν, ponendo apparentemente le due alternative su uno stesso piano, così da poter operare il capovolgimento di cui ha bisogno per continuare a sostenere l'argomento dei χρήσιμα infiniti e quindi salvare oro e argento dalla svalutazione.

404b6 ὁ αὐτὸς λόγος : la capacità di Crizia nello scontro dialettico è evidente anche dalla scelta della strategia, il tentativo di mostrare come in realtà tra lui e Socrate si sia già realizzata in fondo l'ὁμολογία.

404b7 συμβαίνοι : per accentuare la pretesa coerenza della propria posizione Crizia si serve di un verbo tecnico del διαλέγεσθαι: se una cosa non può essere ora *x* ora *y*, qualora sia *x* ne consegue (συμβαίνει) che lo sarà sempre e non sarà mai *y*.

404c1-4 : incertezza tra gli editori sulla divisione delle battute: il Burnet sembra voler attribuire a Crizia tutta la sezione fino a χρηστῶν, per poi assegnare a Socrate la risposta ἔγωγ' ἄν φαίην, apparentemente comportando una «sfasatura nell'attribuzione delle battute successive» (come nota ARONADIO 2008, 356, n. 28; cfr. anche BRISSON 2014, 451 n. 108). Il risultato che ne deriverebbe è manifestamente assurdo: i ruoli sarebbero invertiti, insieme alla direzione dell'ἔλεγχος, che tuttavia ha evidentemente nel mirino la posizione appena enunciata da Crizia. È difficile pensare che il Burnet non si sia accorto del problema, ma non vi sono nella sezione come stampata dall'editore oxoniense neppure segni di interpunzione forte che suggeriscano una semplice negligenza nell'apposizione delle parentesi graffe più *paragraphos*, segno che l'editore impiega per il cambio di voce (come sicuramente avviene altrove: cfr. n. a 401a7, φέρε δῆ): in parziale discolpa, va osservato che qui il Burnet non fa che seguire la divisione suggerita dallo Stephanus e dalla traduzione di Jean de Serres. La situazione è modificata dal Souilhé, il quale estende la battuta di Crizia fino a includere ἔγωγ' ἄν φαίην, che avrebbe un valore conclusivo: tale sistemazione, che trova un precedente nella teubneriana dell'Hermann, è accolta da Laistner, Laurenti, Aronadio e Brisson. Ma una terza opzione è possibile, trascurata dagli editori più recenti: spezzare ulteriormente l'argomentazione considerando la frase νῦν δέ ... μοχθηρά come battuta a sé, domanda di Socrate, cui ἔγωγ' ἄν φαίην risponde. È la strada del Clericus e in generale dagli editori di 'Eschine' nei secoli XVIII e XIX (Horreus, Fischer, Boeckh). Domande introdotte da νῦν δέ in Platone sono comuni: esempi si trovano ad *Euthphr.* 14c3-6 (ma i nuovi editori oxoniensi separano la frase con interpunzione forte), *Cri.* 53a6, *Phd.* 96e5, *Tht.* 191e10, *Alc. I* 127c1, *Phdr.* 241d6-7, *La.* 196b6-7, *Grg.* 497d3, *R.* I 334e9; non sembra necessario immaginare una lacuna, come fa JOYAL 1997, 1731 n. 17. La domanda è brachilogica, ma la sua funzione è evidente, ossia creare il presupposto per il passaggio alla seconda obiezione rivolta al πλῆθος dei χρήματα; insieme, la distinzione tra fini malvagi e fini nobili riporta alla mente la posizione di Crizia sull'ὀρθὴ χρῆσις del πλοῦτος, contrapposizione che trova le sue radici nella mentalità aristocratica di cui il personaggio è portavoce: si noti la scelta lessicale di χρηστός, termine chiave nel lessico politico della propaganda aristocratica (cfr. LAPINI 1997, 22-5), mentre μοχθηρός – in luogo di πονηρός ο κακός – è legato all'*usus* dell'autore, ma ancora riecheggia le parole di Crizia, cfr. n. a 397a5.

404c1 πραγμάτων : pur nella brachilogia generale della frase, il genitivo πραγμάτων è invece superfluo e sembra inserito soltanto per evitare che i due attributi siano riferiti a categorie di persone.

404c2-4 : a partire da SCHROHL 1901, 30-1, il passo è connesso al principio dottrinale stoico che si trova in Seneca nella forma *bonum ex malo non fit* (*Ep.* 87, 22 = *SVF* III 151) e in Alessandro di Afrodisia come τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν (*In Top.* II 9, p. 201, 29-31 Wallies = *SVF* III 152); l'osservazione è ripresa da SOUILHÉ 1930, 86. Come per gli altri casi sospetti di influenza stoica nel dialogo, la critica successiva si è divisa tra chi sostiene un uso polemico e chi invece ritiene che l'argomento sia condiviso dall'autore. Per giustificare l'interpretazione polemica si chiama in causa il contesto dialettico: Socrate non darebbe il suo assenso all'argomento ma se ne servirebbe per il solo fine di confutare Crizia, che rappresenta qui come altrove la posizione stoica. È questa, non sorprendentemente, la lettura di EICHHOLZ 1935, 138, per cui il compito di Crizia è «to represent the Stoic standpoint to which he himself (*scil.* the author) is opposed»; è la posizione di GARTMANN 1949, 40, che parla di un Socrate che batte Crizia «mit seinen eigenen Waffen». LAURENTI 1969, 51, pur non connettendo il principio alla dottrina stoica, si schiera dalla stessa parte nella misura in cui sostiene che esso sia avanzato da Socrate per puro fine elenctico e che rappresenti un sofisma. Tuttavia, assumere questa posizione crea un problema interno alla struttura dell'ἔλεγχος stesso: l'argomento si fa premessa fondamentale per la confutazione della catena dei χρήσιμα e la sua verità è la leva stessa dell'intero procedimento socratico. Ritenere la premessa non condivisa crea un certo disagio, tanto più che è rievocata al termine della confutazione proprio nel segno dell'ὁμολογία (405a7-8: καὶ μὴν τόδε γ' ἂν ὁμολογήσαιμεν ἀδύνατον εἶναι). Se è vero che il problema degli argomenti *ad personam* nei dialoghi socratici offre alla critica spunto ineshausto di discussione, in questo caso la questione pare mal posta. Come per gli altri passi l'avvicinamento alla dottrina stoica non è inevitabile e a ragione LAURENTI 1969, 50-1, sostiene che l'affermazione «si spiega benissimo con Platone»: nei dialoghi infatti non mancano paralleli per il principio teorico che ci troviamo a leggere nell'*Erissia*. Laurenti e ARONADIO 2008, 72 n. 215, citano a ragione il *Carmide* (160e11-12), ma ancora più vicine sono le pagine del primo libro della *Repubblica* (335c9-e1) in cui una premessa simile è usata da Socrate per attaccare la definizione vulgata di giustizia. Ancora una volta abbiamo a che fare quindi con un motivo che avrà uno sviluppo nell'etica stoica, ma la cui ascendenza è in ultima analisi socratico-platonica: non c'è perciò alcun bisogno di sostenere una derivazione dal pensiero stoico, né di porsi come problematica la condivisione del principio da parte di Socrate nel dialogo con Crizia.

404c5 ἢ δι' ἀρετὴν ἄνθρωπος πράττει : l'esempio di catena inizia dagli ἀγαθὰ πράγματα e pone come condizione necessaria per la loro realizzazione l'ἀρετή: il procedimento si fonda sul legame tra condizione del soggetto e ἀγαθὰ πράγματα che già è sotteso all'intero episodio di Prodicò e riporta sullo sfondo del dialogo la questione del rapporto tra ἀρετή e πλοῦτος.

ἄνθρωπος : si sarebbe tentati di scrivere ἄνθρωπος e di intendere il singolare come collettivo, come suggerito dalla valenza generale, definitoria della frase, con il presente indicativo πράττει; il ritocco è alquanto semplice: per un caso simile nel *Teage* (121b3) cfr. JOYAL 2000, 203. Ma la frequenza nel dialogo di ἄνθρωπος indefinito, equivalente a ἀνθρώπος τις (395b7, 401d3-4, 404e4: tre casi non equivoci) suggerisce anche qui prudenza.

404c6-7 ὅσα διὰ λόγου διδάσκειται : la considerazione di Socrate si rifa a una distinzione, già presentata nel *Sofista* come di pubblico dominio (ἐν πᾶσιν Ἑλλήσιν), tra δημιουργικαὶ διδασκαλῖαι e παιδεία (*Sph.* 229d1-3): anche se non viene esplicitato è evidente che la prima ha per strumento la prassi, mentre la seconda è designata dallo Straniero di Elea come insegnamento ἐν τοῖς λόγοις (229e1; l'identificazione tra διδασκαλικὴ ἐν τοῖς λόγοις e παιδεία è indiscutibile: cfr. già CAMPBELL 1867, 55 n. 10; ROWE 2015, 119 n. 35).

404c7-8 ἀπεστερημένος τοῦ ἀκούειν : il caso prospettato è quello di una privazione dell'udito sopraggiunta in seguito a accidente e non di una sordità già presente alla nascita. Che l'udito sia ritenuto indispensabile per l'apprendimento διὰ λόγου dell'ἀρετή dimostra che l'autore ha in mente la dimensione della scuola, in cui l'ascolto è fondamentale, e non concepisce la possibilità di un insegnamento affidato esclusivamente al tramite della parola scritta: l'idea è del tutto coerente con la prospettiva di indagine dinamica della realtà tramite i λόγοι e la διατριβή quotidiana che Platone affida alle pagine della *Lettera VII* e del *Fedro*, in cui l'inanità della scrittura è messa in luce e criticata per la sua incapacità di costituire, da sola, strumento di ricerca della verità; per il problema cfr. TULLI 1989, 31-3. Che all'udito spetti una funzione privilegiata nel campo dell'educazione è peraltro teorizzato anche da Aristotele al principio della *Metafisica* (A 980b22-25), dove si sostiene che tra gli esseri viventi solo quelli che posseggono l'udito sono in grado di μανθάνειν. Lo stagirita torna più diffusamente sul principio all'inizio del *De sensu*: esso si basa sulla circostanza che il λόγος αἴτιός ἐστι τῆς μαθήσεως ἀκουστός ὄν, di conseguenza i nati ciechi sono più intelligenti dei nati sordi o muti (*Sens.* 437a11-18); il quadro è coerente con le parole di Timeo nel *Timeo*, l'importanza data all'ἀκοή come ricettore del λόγος (*Ti.* 47c4-d1), ma maggiore enfasi è data, anche nell'antropologia, agli organi fonatori come fonte (νᾶμα) del λόγος, fonte al servizio della φρόνησις e perciò ἄριστον πάντων ναμάτων (75e2-5), cfr. anche Arist. *de An.* II 420b16-22. Il commento di Alessandro al *De sensu* si perita di distinguere la funzione dell'ἀκοή da quella del λόγος: il ruolo dell'ἀκοή quale causa della μάθησις è solo κατὰ συμβεβηκός (cfr. Alex. *in Sens.* 13, 19-21 Wendland: εἴη δ' ἂν τὸ ἀκόλουθον τῆς λέξεως· ὁ γὰρ λόγος αἴτιος τῆς μαθήσεως, ὄν κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐ καθ' αὐτὸν ἀκουστός· οὐ γὰρ ἦ λόγος ἀκουστός καθ' αὐτόν, ἀλλ' ἦ ψόφος).

404c8 [ἦ] : il παρ(ά) proposto da Clericus è diagnostico, ma la scelta migliore resta l'espunzione di ἦ operata da Hermann: la disgiuntiva qui non avrebbe alcun senso. Che mai si intenderebbe con ἐτέρου τινός? Non viene nel testo menzionata alcun'altra facoltà al di là dell'ἀκούειν.

μὰ Δί', οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ : cfr. n. a 395e8.

404d2 εἵπερ διδακτός γε ἡ ἀρετή : fondamentale per l'argomento ammettere l'insegnabilità della virtù, cosa che era già stata fatta nell'episodio di Prodico su sollecitazione del μειράκιον, cfr. n. a 398c4.

[τῷ ἀκούειν] : la specificazione è a dir poco pleonastica: l'udito è stato appena menzionato come canale esclusivo dell'insegnamento διὰ λόγου e la struttura della frase εἵπερ ... καὶ suggerisce che le due ipotesi siano diverse e coordinate. Conservando τῷ ἀκούειν le due frasi significherebbero pressoché la stessa cosa. In realtà Socrate vuole ammettere le due condizioni complementari: la virtù è insegnabile e si apprende tramite l'ascolto; si aggiunga che διδακτός τῷ ἀκούειν creerebbe difficoltà a livello di senso (ci si aspetterebbe piuttosto τῇ φωνῇ ο τῷ λόγῳ) dato che l'udito è uno strumento di *apprendimento* e non di insegnamento. τῷ ἀκούειν ha tutta l'aria di essere una glossa di αὐτῷ, penetrata nel testo.

404d3 καταχρόμεθα : il verbo è ripresa di καταχρῶντο (403e6), ma in questo caso non convoglia l'idea di un impiego integrale o di una trasformazione del materiale (l'ἀκούειν anzi costituirebbe piuttosto uno strumento) e l'uso è piuttosto generico, sinonimo di χράομαι, come accade in diversi passi di Platone (cfr. *e.g.* *Phdr.* 273b8, *Criti.* 113a4, ecc.), si veda anche, poco più in basso, 404e3 (καταχρήσθαι).

404d3-4 ἡ ἱατρική : esempio tra i più ricorrenti nel dialogo cfr. nn. a 394e6 e 401c3-d1.

404d4 τὸν νοσοῦντα παύειν : ingiustificato il dubbio lessicale del Burges, che vorrebbe leggere ἰατρεύειν: il verbo παύω è comunemente usato tanto per il νόσος che per il νοσῶν (cfr. E. *Ph.* 1171, Plut. *Cor.* 16, 7).

404d5 ἐνίστε : ovvero nei casi in cui l'udito sia danneggiato da una malattia, come è chiaro poco dopo (404d6: εἴπερ διὰ τῆς ἰατρικῆς τὸ ἀκούειν πορισθείη).

404d7-8 εἰ τὴν ἰατρικὴν ἀντὶ χρημάτων πορισαίμεθα : l'espressione resta alquanto vaga, ma l'interpretazione più immediata è quella che vede nei χρήματα la parcella del medico (è l'intendimento di EICHHOLZ 1935, 137): nonostante più sotto si parli di possedere τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην (cfr. n. a 404e5), crea difficoltà pensare che Socrate si stia qui spingendo a sostenere che la medicina si può apprendere tramite l'uso dei χρήματα, soprattutto considerando che la situazione è la privazione dell'udito, che dovrebbe impedire l'apprendimento διὰ λόγου. La maggior parte dei traduttori mostra prudenza e mantiene la genericità del dettato greco («nous procurer la médecine» Souilhé, Robin; «procurarsi la medicina» Laurenti, Aronadio; «procure medical science» Laistner; «obtain medicine» Joyal); si sbilanciano Cousin («acquérir la médecine»), Sillitti («impadronirci dell'arte della medicina») e, nel senso che ci pare più probabile, Brisson («nous procurer l'aide de la médecine»).

404d8 χρημάτων : Socrate indica con χρήματα la classe degli oggetti e dei metalli preziosi (tanto che il termine è intercambiabile con ἀργύριον: 404e4), gli stessi la cui natura di χρήματα si mette in discussione; l'uso è quindi da considerare generico, adattato alla concezione vulgata, in questo caso equivalente a τὰ δοκοῦντα χρήματα.

404d8-e1 καὶ τὰ χρήματα χρήσιμα ὄντα πρὸς ἀρετὴν : il gioco di Socrate è qui doppio: l'utilità dei χρήματα per l'ἀρετή è paradossale, sia per le difficoltà legate al procedimento di estensione che sta portando avanti, sia perché si scontra inevitabilmente con la definizione stessa di χρήματα che era stata offerta sopra nel dialogo e che non coinvolgeva l'ἀρετή, ma era confinata ai bisogni del σῶμα. La scelta di introdurre, come anello della catena, i beni materiali, non è casuale: essa tocca direttamente i problemi discussi nel dialogo e permette anche un cenno (l'unico) all'ὀπόθεν che Erissia aveva tentato di proporre come oggetto di ricerca, ma che era caduto nel vuoto (cfr. n. a 395d6 e *Intr.* p. 158).

404e1 καὶ γὰρ ἔστιν ... τοῦτό γε : il tono è fortemente enfatico, una marca stilistica che distingue le risposte di Crizia in questa sezione: la formula congiunge due forme di risposta attestate in Platone, ἔστι τοῦτο (o, più frequentemente, ἔστι ταῦτα: cfr. *e.g.* *Euthph.* 7c6, *R.* II 377a8) e καὶ γὰρ ἔστιν (*Euthph.* 6d8, *Cra.* 400b6, *R.* III 397b5).

404e2 καὶ δι' οὗ τὰ χρήματα πορισαίμεθα : non è immediatamente chiarito da Socrate di che si tratti: questo piccolo ritardo è una deliberata scelta dell'autore, che si riserva il colpo di scena per la battuta finale, in cui Socrate ripercorre la catena a partire dall'ultimo χρήσιμον citato, che solo allora viene qualificato come un μοχθηρὸν καὶ αἰσχρὸν πρᾶγμα.

404e3 παντάπασιν μὲν οὖν πάντα : ancora una risposta enfatica: al frequente παντάπασιν μὲν οὖν (*e.g.* *Tht.* 163a11, 201c3, *Plt.* 305e7, *Prm.* 132e5, *La.* 194b7, *ecc.*) si aggiunge πάντα, che non risponde direttamente alla domanda di Socrate, ma sembra voler dare un assenso definitivo al procedimento della catena, quasi Crizia fosse a questo punto infastidito dal moltiplicarsi degli esempi e voglia una volta per tutte confermare l'assunto generale. Proprio al momento in cui si affaccia, inattesa, la sua confutazione.

404e3 δοκοῖ : la lezione di A non dà problemi e non c'è motivo per la preferenza di Burnet, che trovava δοκεῖ su Z, cagionato in verità da un errore su K, corretto *supra lineam* in –οῖ.

404e4 ἀπὸ μοχθηρῶν τε καὶ αἰσχροῦν πραγμάτων : come abbiamo visto, il valore di μοχθηρός nel dialogo è equivalente a κακός (cfr. n. a 397a5): la coppia è concepita come precisamente antitetica (anche se in forma chiasmica) rispetto a καλὸς καὶ ἀγαθός.

404e5 τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην κτήσαιο : come abbiamo visto poco sopra (cfr. n. a 404d7-8), la possibilità di procurarsi il possesso della scienza medica, ossia di apprenderla, con il solo uso dei χρήματα crea un problema di difficile soluzione, sia perché contraddice quanto osservato da Socrate in risposta all'ἐπίδειξις di Prodicò, ossia la possibilità di apprendere una qualsiasi τέχνη senza esercizio (cfr. n. a 398a3-4), sia perché l'assenza dell'udito dovrebbe dare difficoltà anche alla μάθησις di una scienza come la ἰατρική, il cui statuto non può certo dirsi demiurgico e orientato alla produzione (cfr. n. a 404c6-7), e per cui si dà la necessità del λόγος. Tuttavia, l'espressione che Socrate utilizza nella ricapitolazione si orienta verso l'acquisizione del sapere medico più che verso la fruizione del sapere altrui: in Platone non è ambiguo il significato dell'espressione ἐπιστήμην κτᾶσθαι ο ἐπιστήμης κτήσις (cfr. *e.g. Tht.* 197b4, *Plt.* 259a8, *Euthd.* 288e1) e già nell'*Erissia* l'acquisizione dell'ἐπιστήμη è stata indicata nel segno della κτήσις dal μειράκιον nel dialogo con Prodicò (398d1). Se nel dialogo con Erissia la ricchezza dei tecnici è dovuta al μισθός ricevuto in cambio del loro insegnamento (cfr. n. a 402e3-10), in nessun luogo del dialogo si sostiene che tale μισθός sia condizione *sufficiente* perché la tecnica sia trasmessa al discente, né pare che il pagamento sia *necessario* per l'apprendimento, altrimenti si dovrebbe concludere che i χρήματα sono necessariamente e direttamente coinvolti anche per l'insegnamento dell'ἀρετή. Per il nostro passo, quindi, o bisogna pensare a un'espressione brachilogica meno sorvegliata del solito, o si deve individuare un'incoerenza non lieve da parte dell'autore, il quale sacrifica la perfetta consequenzialità del λόγος all'incedere incalzante del catalogo dei χρήσιμα.

404e6 ἦ : ottima la congettura del Boeckh, che corregge la disgiuntiva su A, frutto di un semplice errore di apposizione dei diacritici.

ἐκ τοῦ μὴ οἶψ τε : modifica in οἶψ τε il Musuro nell'*editio princeps*, ma si deve piuttosto pensare a un'ellissi del verbo εἶναι (cfr. RICHARDS 1911, 298), sostantivato da τοῦ, mentre οἶψ va concordato, per attrazione, con il precedente αὐτῶ (404e5), *scil.* τῶ ἀνθρώπῳ. Una struttura non molto dissimile si trova nel *Gorgia* (510e6-8): ἀλλ' οἶμαι ἔγωγε πᾶν τοῦναντίον οὕτως ἢ παρασκευὴ ἔσται αὐτῶ ἐπὶ τὸ οἶψ τε εἶναι ὡς πλεῖστα ἀδικεῖν καὶ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην: anche qui, al fine di evitare il cambio di costruzione, è applicata, stavolta già nella tradizione bizantina, la correzione di οἶψ τε in οἶόν τε, in alternativa a quella di ἀδικοῦντα in ἀδικούντι, ma cfr. DODDS 1959, 345. Per l'*Erissia* colpisce nel confronto la distanza dell'antecedente, ma la concordanza di οἶος è comunque con il soggetto, non con il genitivo retto da ἐκ. Se si volesse correggere, pensando ad un errore causato dal successivo τῶ δ' αὐτῶ bisognerebbe comunque pensare piuttosto a ἐκ τοῦ μὴ οἶός τε, il nominativo concordato con ἄνθρωπος (404e4), soggetto sottinteso di κτήσαιο (e5) e δύναιο (e6). In questo scenario è decisamente più plausibile pensare all'attrazione sintattica descritta sopra, e che abbiamo visto nel *Gorgia*.

404e7 καταχρήσθαι : cfr. n. a 404d3.

ἢ ἕτερ' ἄττα τῶν τοιούτων : espressione generica e semanticamente alquanto vuota: di che cosa si tratti è difficile dire e si tratta probabilmente soltanto di un altro caso d'indulgenza al vezzo stilistico dell'ampliamento e dell'anadiplosi (cfr. *e.g.* n. a 392a4-5 ἀπὸ Σικελίας καὶ τῶν τόπων τούτων).

404e7-8 πάνυ μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ : ancora una formula di risposta particolarmente enfatica, di cui però abbiamo un parallelo nel *Cratilo* in cui anzi si trova anche σφόδρα: *Cra.* 425c8 πάνυ

μὲν οὖν σφόδρα ἔμοιγε δοκεῖ. Siamo alla fine dello *σμήνος*, al momento in cui Socrate propone la via della ricerca sugli *ὀνόματα* a partire dagli *στοιχεῖα*, una ricerca che supera i limiti del dialogo e che non può che essere abbozzata, ma che suscita l'entusiasmo di Ermogene, il quale risponde all'esposizione etimologica di Socrate con il segno profondo della raggiunta *ὁμολογία*. **404e8-9** : la domanda di Socrate riprende quanto accordatogli da Crizia poco sopra, ovvero che un *πῶγμα μοχθηρόν* non può essere *χρήσιμον* in vista di un'ἐργασία buona: siccome l'ἀρετή è fonte di ἀγαθά e, seguendo il ragionamento di Crizia che sostiene l'estensibilità del concetto di *χρήσιμον* all'infinito, può essere ἐργασία di un gesto malvagio, significa che inevitabilmente una delle due affermazioni va ritrattata. Ma Crizia non ritratta il principio secondo cui il male non può essere utile per il bene: ne deriva implicitamente la necessità di ritornare sui propri passi per l'argomento della catena. La domanda di Socrate è retorica e già fortemente orientata verso una risposta negativa; per le interrogative con οὐκοῦν οὐκ cfr. ancora RIJKSBARON 2012. **404e9 οὐκ ἄρα** : per la funzione conclusiva di ἄρα cfr. n. a 393c2.

404e10-11 δι' ὧν ἂν ἐκπορισαίμεθα τὰ πρὸς ἕκαστα χρήσιμα, καὶ ταῦτα πρὸς τὰ αὐτὰ χρήσιμα εἶναι : l'andamento della frase è volutamente brachilogico e cerca ancora una volta il gioco verbale, con la contrapposizione tra πρὸς ἕκαστα (le varie singole ἐργασίαι della catena) e πρὸς τὰ αὐτά (le ἐργασίαι finali) cui si aggiunge l'assonanza ταῦτα / τὰ αὐτά. La distinzione è già anticipata a 403e9-11.

404e11 φαίνονται γὰρ ἂν : cfr. n. a 404a8 (φαίνονται ἂν ἡμῖν); qui la ripresa ha valore conclusivo: con lo stesso metodo di osservazione impiegato da Socrate e Crizia nell'esame della catena, dimostra e conferma (γάρ) quanto affermato nella frase precedente.

405a1 ἐνίστε : cfr. n. a 404d5; qui si riferisce ad eventuali casi simili a quello descritto nella concatenazione proposta.

χρήσιμον : va inteso con μοχθηρὰ πῶγματα e non con il vicino ἀγαθόν τι. La confusione è facile, e ciò dà qualche legittimità alla congettura di RICHARDS 1911, 298: sempre di χρήσιμα al plurale si è parlato nei righe precedenti. Prudenza suggerisce di non intervenire nel testo, né qui né al rigo successivo, in cui lo studioso vorrebbe leggere φανερόν per φανερά di A.

405a2-b5 Utilità e conditio sine qua non. Dopo aver mostrato che l'estensione della categoria di *χρήσιμον* alle cause secondarie è illegittima, Socrate passa a rimettere in discussione il terzo punto del λογίδιον, ovvero l'identità di *χρήσιμον* e *conditio sine qua non*. La mossa è repentina (cfr. n. a 405a2) e sembra motivata soltanto dal desiderio dell'autore di mettere sul tavolo un ultimo problema relativo alla definizione dei χρήσιμα, e quindi dei χρήματα. Per i problemi che crea l'argomentazione di Socrate in questa sezione cfr. *Intr.* pp. 110-13.

405a2 ἔτι δὲ μᾶλλον καὶ ἐπὶ τούτου ἂν φανερὰ γένοιτο : se la gestione dei ritardi tramite brevi inserzioni prolettiche è un uso dell'autore (cfr. n. a 400b4 e 402d4), il legame tra l'argomento che precede e quello che segue non è qui immediatamente perspicuo. L'unico vero *trait d'union* fra la catena dei χρήσιμα e la *conditio sine qua non* è la possibilità, evocata da Socrate per la coppia μοχθηρόν / ἀγαθόν al fine di confutare Crizia, che una cosa sia utile per realizzare il suo contrario. Peraltro l'espressione è particolarmente vaga, dal momento che il soggetto di ἂν φανερὰ γένοιτο non è espresso, e bisogna pensare a un sottinteso come τὰ πῶγματα: quel che Socrate intende chiarire ulteriormente (ἔτι δὲ μᾶλλον) è la definizione di *χρήσιμον*, ovvero l'oggetto su cui si concentra lo sforzo dei dialoganti fin a partire dal λογίδιον.

φανερά : per il plurale cfr. n. a 405a1 χρήσιμόν.

405a3 ταῦτα χρήσιμά ἐστι πρὸς ἕκαστα : riprende la formulazione di 404e10-11, stavolta con ταῦτα prolettico.

ὄν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο : cfr. n. a 402b1-2.

405a4 εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχοι : precisa e completa l'espressione precedente. Il senso più comune di προϋπάρχειν è quello temporale e non quello logico (cfr. *Intr.* pp. 111-3): ciò porta a pensare che qui l'autore voglia precisare che il primato delle condizioni è da collocare sul piano cronologico,

φέρει, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαις : cfr. nn. a 401a7 e a 402d3-4.

405a5-6 : i tre esempi rientrano nel repertorio di motivi che l'autore impiega nel dialogo: le due coppie ἐπιστήμη / ἀμαθία e κακία / ἀρετή sono presenti nella scala dei beni costruita nella prima parte del dialogo da Socrate e Erasistrato, così come la coppia νόσος / ὑγεία, che peraltro è sullo sfondo delle numerose ricorrenze dell'esempio dell'arte medica (cfr. nn. a 394e6 e 401c3-d1).

405a7 καὶ μὴν : cfr. n. a 401a3.

405a8-9 ἐπιστήμην ἐγγενέσθαι ὄτω μὴ ἀμαθία πρότερον ὑπάρξει : oltre a rifarsi al paradigma generale della *conditio sine qua non* applicata ai contrari, l'esempio specifico di ἐπιστήμη e ἀμαθία richiama alla riflessione sul μανθάνειν – se apprendano gli ignoranti o i sapienti – sulla cui base si sviluppa il primo paradosso eristico nell'*Eutidemo* di Platone (275c7-277c7; cfr. Arist. *SE* 165b30-166a5).

405b1 ἔφη γὰρ οὕτως, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ : l'inserzione crea qualche problema, dal momento che non è chiaro il valore di ὥς ἐμοὶ δοκεῖ messo in bocca a Socrate narratore: ciò che ci si attende a questo punto da Crizia è una risposta affermativa e chiara, che permetta di procedere alle conclusioni. L'incertezza di ὥς ἐμοὶ δοκεῖ non sembra avere una funzione narrativa perspicua, anche se si può considerare nel contesto dei continui richiami alla δόξα che ricorrono nel dialogo (cfr. MÜLLER 1975, 255-6 n.1; *Intr.* pp. 90-1). L'impressione che queste parole siano da riferire a Crizia è forte, tanto più nel confronto con le risposte precedenti in cui la forma ἐμοὶ δοκεῖ è prediletta: cfr. 403e2 ἔμοιγε δοκεῖ, 404a8, c8 οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, 404e7-8 πάνυ μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ, e più sotto ancora 406a8 ἔμοιγε δοκεῖ e 406a11-12 ἔμοιγε δοκεῖ οὕτω φαίνεσθαι (nel dialogo le uniche altre due ricorrenze della formula di risposta con ἐμοὶ δοκεῖ sono, nella voce di Erissia, a 396e11 ἔμοιγε δοκεῖ e a 401d6 οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ); da qui le due proposte di correzione del Richards, che però comportano una ristrutturazione dell'*ordo verborum* forte. Per sostenere il secondo intervento proposto, il più attraente, οὕτω γὰρ, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, si può pensare alla penetrazione di una glossa ἔφη prima di οὕτω che abbia fatto scalare il γάρ: ma perché una glossa qui, e non altrove? Abbiamo visto che in generale le inserzioni narrative nella seconda parte del dialogo si diradano. E perché prima di οὕτω, creando il problema di γάρ, e non magari proprio dopo γάρ, come impone l'uso dell'autore, che è l'uso di Platone? Difficile accontentarsi di una spiegazione simile. Il nesso ἔφη γάρ è inoltre impiegato, nei dialoghi, per l'*oratio obliqua*: le sue (rare) ricorrenze nel *corpus* si trovano in contesti di narrazione, per λόγους riportati in maniera indiretta. Il racconto di Aristodemo è introdotto da Apollodoro con un ἔφη γάρ: è il *Simposio* (174a3); ἔφη γάρ usa Callicle per ricordare le parole di Polo, una memoria del *Gorgia* nel *Gorgia* (482c7); ancora a colpi di ἔφη γάρ si snoda il racconto di Er, alla fine della *Repubblica* (x 615c5). La continuità che γάρ mostra nell'inserzione cerca un antecedente nel racconto, ed è difficile da rintracciare qui nello scambio serrato delle battute. Perché γάρ? L'assenso di Crizia non è più o meno atteso degli altri, né si fa riferimento a un momento precedente del dialogo: è la reazione a ciò che Socrate ora sta chiedendo. Nel vicino *Assioco*

troviamo l'unico caso in cui ἔφη γάρ introduce discorso diretto: è la memoria delle parole di Prodicò, non diverso da ἡρώτα γάρ che nell'*Erissia* introduce l'ἐπίδειξις nel Liceo (398e3), anche se le parole del μειράκιον sono qui parafrasate: ma l'inserzione narrativa è all'interno del contesto del dialogo. Nell'*Assioco*, come nell'*Erissia*, è Socrate personaggio che si fa narratore, γάρ è inserito nel un contesto di attesa da parte dei personaggi, ha un antecedente nelle parole che Socrate stesso pronuncia per introdurre il racconto: ὠδὶ γάρ πως, ὡς ἐγῶμαι, εἶχεν (*Erx.* 398e1-2), φράσαιμι ἄν σοι ταῦτα ἃ μνημονεύσω (*Ax.* 366d1). Nel nostro passo ἔφη γάρ porta con sé una sensazione di straniamento: Socrate tornerebbe a parlare al lettore, cercherebbe la sua complicità nello sguardo congiunto sull'ὁμολογία di Crizia. Un movimento brusco, non impossibile. Ma allora, ancor più, perché ὡς ἐμοὶ δοκεῖ? Attenuare il valore di un'ὁμολογία che si vuole condividere con il lettore nel segno di una comune attesa? ἔφη γάρ e ὡς ἐμοὶ δοκεῖ non trovano piena coerenza nella voce di Socrate narratore: ὡς ἐμοὶ δοκεῖ davvero ci piacerebbe fosse pronunciato da Crizia. L'unica soluzione è immaginare che ἔφη γάρ, come nell'*Assioco*, introduca un discorso diretto: forma non molto diversa dalla battuta introdotta da ὅτι (cfr. n. a 396a2-3). οὕτως, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ è quindi, forse, la voce di Crizia? La risposta, che sottintende un ἐστὶ, sul piano formale funziona, ma non trova paralleli nel *corpus*. L'interpretazione sembra però imporsi, se non si vuole intervenire sul testo nella direzione che Richards suggerisce, o ancora immaginando che dietro ἔφη sia nascosto qualcosa, magari un ἔχει. Ma anche così ἔχει γάρ οὕτως sarebbe un *unicum* nel *corpus*, fatta eccezione per una battuta dell'interlocutore anonimo nell'*Ipparco*, in cui però la risposta trova un antecedente positivo per γάρ in σφόδρα (*Hipp.* 231e1: σφόδρα· ἔχει γάρ οὕτως).

405b2 ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίνεσθαι <τι> : l'integrazione di τι proposta da RICHARDS 1911, 298, rende il testo migliore e più scorrevole (cfr. 402b1-2: ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίνεσθαι τι). L'errore è alquanto banale, facilitato dalla vicinanza del τ di ταῦτα; senza integrare si dovrebbe intendere ταῦτα soggetto di γίνεσθαι, a indicare i vari esempi offerti nella battuta precedente; ma ciò renderebbe più anomalo il passaggio al singolare in τοῦτο.

405b3 φαίνοιτο γὰρ ἄν ἡμῖν : cfr. n. a 404e11.

405b5 – 406a17 L'ultimo argomento di Socrate: χρήματα e bisogni

La discussione sulla definizione di χρήσιμον raggiunge il suo culmine con le correzioni che Socrate e Crizia apportano al λογίδιον: l'autore, a questo punto, in luogo di riassumere le diverse condizioni cui deve sottostare l'utile per essere detto tale, lascia questo sforzo al lettore e passa ad un ultimo argomento, che riporta il fulcro della discussione intorno ai χρήματα, ossia al πλουτεῖν definito nei termini posti da Erissia, di cui viene finalmente indagata la natura in rapporto all'ἀρετή. Terminata la sezione definitoria, si ripassa all'indagine etica *stricto sensu*, con un bagaglio di argomenti che le definizioni hanno portato. I due punti principali ripresi sono: I.) l'identità di χρήσιμα e bisogni; II.) la definizione di χρήματα quali χρήσιμα per la cura del corpo. Ne consegue l'osservazione che chi dispone di più χρήματα avrà più bisogni legati al σῶμα, e si troverà, perciò, in una condizione di inferiorità rispetto a chi, per vivere, si contenta di poco. La conclusione del dialogo restituisce spessore teorico al ritratto del πλουσιώτατος καὶ πονηρότατος che ha visto un'incarnazione nell'ambasciatore siracusano; essa mostra che al di fuori della definizione socratica, che apre al valore dei beni della ψυχῆ, πλοῦτος e ἀρετή sono elementi di contrasto irriducibile.

405b5-8 : l'impossibilità di persuadere Crizia è articolata in due osservazioni giustapposte, unite da un semplice δέ (405b7); l'effetto è leggermente pleonastico, se pure nella seconda frase l'introduzione dell'immagine proverbiale dona alla considerazione un elemento di vivacità che glossa σφόδρα e lo carica di ulteriore spessore: persuadere Crizia non è solo molto difficile, ma è impossibile, proprio come cuocere il proverbiale sasso. Si noti che questi righe costituiscono l'ultimo importante intervento del narratore del dialogo, che in seguito si limiterà ad alcuni inserti diegematici semplici, fino a sparire dopo ἦν δ' ἐγώ (405d4); cfr. *Intr.* pp. 125-6.

405b5 σφόδρα δυσπίστως εἶχεν : δυσπίστως è la lezione trasmessa da *A* e conservata dagli editori fino al Burnet, che stampa δυσπείστως (curiosamente il *LSJ* per il passo riporta però δυσπίστως). Il significato delle due espressioni non è molto diverso: in δύσπειστος si accentua il valore attivo («difficile da persuadere») e in δύσπιστος quello passivo («incredulo, duro a lasciarsi persuadere»). Ambo gli aggettivi sono di attestazione assai rada e la confusione nei manoscritti è frequente: gli unici luoghi in cui la forma δύσπειστος è riportata dalla tradizione all'unanimità sembrerebbero *Arist. EN VII 1151b6* (οἱ δύσπειστοὶ καὶ οὐκ εὐμετάπειστοι, endiadi che glossa ἰσχυρογνώμονες, forse un conio di Aristotele: cfr. *DIRLMEIER 1974⁶*, 492), dove la correlazione con εὐμετάπειστοι garantisce la bontà della lezione, e *Plut. gen. Socr. 589b5* (con l'espressione δυσπείστως ἔχειν). Altrove, gli editori scelgono δύσπειστος anche quando la tradizione oscilla: è il caso di *Isoc. IV 18*, per cui la forma è soltanto nel *Vat. gr. 65 (A)* e di *Plut. Cat. Mi. 18*, dove i soli codici *Laur. gr. Conv. Soppr. 206 (L)* e *Par. gr. 1613 (C)* hanno δύσπειστον, a fronte di un δύσπιστον del resto della tradizione. In caso di compattezza su δύσπιστον la critica tende a conservare: è il caso di *Plut. Cim. 13, 3*, proprio con l'espressione δυσπίστως ἔχειν. Non sempre ciò accade però, come mostra l'intervento di Burnet nell'*Erissia*: gli editori intervengono per correggere nelle forme in δύσπειστος anche in *X. Eq. Mag. 1, 23* (Leonclavius) e *D.H. Dem. 52, 1* (Sylburg), senza che il senso, in alcuno dei due casi, lo richieda. A fronte di una simile situazione, e in particolare alla luce dei paralleli in *Isocrate* e *Senofonte*, che attestano la plausibilità di δύσπιστος in attico classico, la scelta migliore sembra conservare la lezione di *A*, come già suggerisce, in una breve nota al passo del *Panegirico*, *MARTINELLI TEMPESTA 2003^b*, 137.

405b6 καὶ πρὸς τούτους τοὺς λόγους : si tratta degli ultimi argomenti di Socrate, contro la catena dei χρήσιμα e contro l'identificazione di utile e *conditio sine qua non*. καί ricorda invece l'incredulità di Crizia di fronte ad altri λόγοι, quelli che Socrate 'rapsodo' aveva scambiato con *Erissia*, ancora sull'impossibilità di definire χρήματα oro e argento (cfr. n. a 403c6-8).

405b6-7 εἰ μὴ πάντα ταῦτα χρήματα ἔσται : per la costruzione con εἰ a introdurre l'oggettiva cfr. n. a 402e12; a ciò si aggiunge la sfumatura modale portata dal futuro (cfr. *WAKKER 1994*, 168-73). Non sembra necessario introdurre una sfumatura causale come nella traduzione di *Aronadio* («visto che [da essi risulta che] non saranno ricchezze tutte queste cose»), anche se è vero che la ragione che provoca da parte di Crizia l'incredulità nei confronti dei λόγοι di Socrate è sempre la stessa, ossia il rifiuto dello statuto di χρήματα per gli oggetti preziosi, che si celano sotto il nesso brachilogico πάντα ταῦτα. Il riferimento, pur lontano, è da cercare nelle parole di Crizia all'inizio dello scambio tra i due personaggi: χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα (403d2-3).

405b7 καταμαθών : cfr. n. a 397c4.

405b7-8 ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἐψηῆσαι : già in τὸ λεγόμενον il segnale di un'espressione proverbiale, come indica anche lo scolio di *A*, παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπιχειρούντων ἀδυνάτοις. Per noi la prima attestazione è nelle *Vespe* di Aristofane (v. 280: λίθον ἔψεις), per l'impossibilità

di piegare Filocleone con suppliche (l'immagine del λίθος in Aristofane è spesso connotata in senso negativo per indicare la testardaggine, cfr. TAILLARDAT 1965, 263). Nel confronto tra i due impieghi, nelle *Vespe* e nell'*Erissia*, MACDOWELL 1972, 172, pensa a una valenza specifica del detto, legata al campo della persuasione, ma come illustra lo scolio a Aristofane (280b, p. 51 Koster) il detto fa parte di un repertorio di ἀδύνατα generici. Per la famiglia di ἀδύνατα specificamente legati all'immagine delle pietre si veda l'agile rassegna di TOSI 1991, 204-5; la fortuna del proverbio è testimoniata dalla presenza nelle raccolte bizantine (*App. Prov.* III 67 = *CPG* I p. 430; *Apostol.* X 68 = *CPG* II p. 505).

405b8-c1 τούτους μὲν τοὺς λόγους : gli stessi menzionati da Socrate narratore poco sopra, cfr. n. a 405b6 τούτους τοὺς λόγους.

405c1 ἐάσωμεν χαίρειν : per l'espressione riferita ai λόγοι, spesso in punti di transizione dei dialoghi, cfr. tra gli altri *Cra.* 437d8-438a1 (καὶ ταῦτα μὲν γε αὐτοῦ ἐάσωμεν), *Tht.* 182c1 (τὰ μὲν τοίνυν ἄλλα χαίρειν ἐάσωμεν), *Grg.* 505d5 (ἐάσεις χαίρειν τοῦτον τὸν λόγον), *Alc.* I 114a7-8 (τοῦτον μὲν ἐὼ χαίρειν), 122e1-2 (ἀλλὰ ταῦτα μὲν πάντα ἐὼ χαίρειν).

ἐπειδήπερ : cfr. n. a 395e2-3.

405c2-3 ὀπότερον ταῦτα χρήσιμά τ' ἔστιν καὶ χρήματα ἢ οὐ : la mancata ὁμολογία fra Crizia e Socrate non può riguardare il punto secondo cui i χρήματα sono χρήσιμα, mai ridiscusso dopo la dimostrazione con Erissia: è per questo che ταῦτά, portato da A, non dà senso soddisfacente. Facile è immaginare un errore nell'apposizione dei diacritici e ripristinare il genuino ταῦτα, che riprende πάντα ταῦτα (405b6-7), come τούτους μὲν τοὺς λόγους (c1) riprendeva τούτους τοὺς λόγους (b6). Le due frasi, rivolte rispettivamente al lettore e a Crizia, vogliono portare lo stesso messaggio: l'ὁμολογία che Crizia non concede è alla possibilità che i beni preziosi non siano χρήσιμα e, quindi, non siano χρήματα.

405c3 ἐκείνου δὲ πέρι πῶς ἂν φαίμεν : cfr. nn. a 401a7 e 402d3-4; per l'anastrofe e baritonesi di περί cfr. n. a 393a8-9.

405c3-6 : come altrove nel dialogo (e.g. nella sezione sull'ἐργασία a 401a7-d1), la domanda generale è introdotta da subito, ma la risposta è preceduta da una serie assai nutrita di esempi esplicativi, di carattere principalmente metodologico; si tratta ancora una volta di una strategia di anticipazione e ritardo orientata al mantenimento dell'attenzione da parte del lettore, che in questo caso troverà la risposta vera e propria soltanto alla fine dell'argomento, quindi alla fine dell'intero dialogo.

405c4 εὐδαιμονέστερόν τε καὶ βελτίον : oltre a riconfermare il gusto per endiadi e aggettivazione a coppie cui abbiamo più volte fatto cenno, l'espressione ha una sua pregnanza semantica in quanto ricorda, pur in maniera estremamente compendiosa, la relazione che tra εὐδαιμονία e σοφία / ἀρετή Socrate ha stabilito durante l'ascesa sulla scala dei beni. L'uomo più εὐδαίμων sarà anche il migliore (βελτίων) in quanto più sapiente e più virtuoso. Certo però non sarà il più ricco, qualora ci si limiti alla definizione di πλοῦτος vulgata, al campo dei χρήματα.

405c5 πρὸς τὸ σῶμά τε καὶ τὴν δίαίταν : la formula mette insieme le due espressioni πρὸς τὴν δίαίταν, usata da Erissia nell'obiezione contro l'argomento sulla ricchezza del sapiente (cfr. n. a 394b1), e πρὸς τὸ σῶμα, usata da Socrate (402b5, 402e6) per la definizione di χρήματα.

405c6 ὡς ἐλαχίστων τε καὶ φαυλοτάτων : per la coppia ἐλάχιστος καὶ φαυλότατος cfr. D.H. I 5, 1; Aristid. XLVI 262.2 Jebb.

405c6-7 μάλιστα δ' ἂν ἴσως καὶ τοῦτο ὧδε θεωρηθεῖν : cfr. 400d2-3 (ἄρ' ἂν οὕτως μάλιστα ἐξεύροιμεν;). Qui inizia l'estratto dello Stobeo (*Flor.* IV, 33, 34), che come abbiamo visto si salda senza soluzione di continuità a 401b1-402c4 (IV, 33, 33): qui la genericità della formula

di passaggio è funzionale alla ricontestualizzazione del passo in una concatenazione che non rispecchia quella immaginata dall'autore del dialogo, ma che resta comunque plausibile. Nella ricomposizione che ci offre lo Stobeo si passa perciò dalla distinzione di χρήσιμα veri e propri e χρήσιμα secondari alla questione etica correlata alla definizione di χρήσιμα, senza l'indagine del λογίδιον e la lunga sezione sui χρήσιμα.

405c7-8 αὐτὸν πρὸς αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον παραβάλλον : l'espressione αὐτὸς πρὸς αὐτόν ha in genere il valore idiomatico di «tra sé e sé» (cfr. S. *El.* 285; E. *Med.* 31), ma qui è sicuramente retta da παραβάλλω, con il senso di «confrontare», costruito con πρὸς e accusativo: l'uso non è attestato in Platone, ma regolare in attico, cfr. X. *Mem.* II 4, 5; Isoc. VII 62, IX 34; per il poliptoto con αὐτός cfr. anche GYGLI-WYSS 1966, 50. L'espressione in sé è comunque un poco singolare, in quanto propone di paragonare l'uomo con se stesso (πρὸς αὐτόν), ossia con lo stesso uomo ma in una condizione diversa. Tutta la sezione, con il paragone tra i βίοι, ha alle spalle pagine del quinto libro delle *Leggi* (733d7-734e3); cfr. *Intr.* pp. 75-6.

405c8-d1 ὁποτέρα τῶν ἕξων βελτίων : il passo è trasmesso da A e dallo Stobeo con incoerenza nella concordanza delle forme di ὁπότερος e βελτίων. Sul parigino si legge ὁποτέραν accusativo e βελτίων nominativo, nell'*Anthologion* l'esatto contrario: ὁποτέρα nominativo – ma in M è accentato ὁπότερα, neutro plurale – e βελτίω accusativo. L'operazione di Burnet, che segue la direzione dell'intervento operato su U, giunto nell'Aldina, ristabilisce la forma di costruzione dell'interrogativa indiretta con ὁπότερος al nominativo, immaginando sottinteso un ἐστί: per Platone cfr. *e.g.* *Alc.* I 113d4 (σκοποῦσιν ὁπότερα συνοίσει πράξασιν), *La.* 186e1-2 (οὐδ' ἱκανὸς εἶναι διακρίναι ὁπότερος ὑμῶν ἀληθῆ λέγει), *Ly.* 207c7-8 (ὁπότερός γε, ἔφην, πλουσιώτερος ὑμῶν, οὐκ ἐρήσομαι), ecc.

ὁποτέραν ... πότερον : per la correlazione si veda Aeschin. I 159: εἰς ὁποτέραν τάξιν Τίμαρχον κατανέμετε, πότερα εἰς τοὺς ἐρωμένους ἢ εἰς τοὺς πεπορνευμένους. Cfr. anche l'alternanza πῶς / ὅπως, n. a 397e3-4.

405c8 τῶν ἕξων : la polisemia di ἕξις non è marginale per l'argomento che Socrate sviluppa. Se il termine è tecnico nella letteratura medica per indicare lo stato di salute o di malattia del corpo (cfr. KÜHN, FLEISCHER 1987, 286; JOHNSTON, HORSLEY 2011, lxxxii; ma l'uso in questo senso passa anche nella lingua comune, cfr. X. *Mem.* I 2, 4), esso è anche, com'è noto, una parola chiave nel lessico dell'etica antica, quando si tratti di ἕξεις dell'anima: così, nella formulazione di Aristotele, esse sono καθ' ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς (*EN* II 1105b25-28), e proprio una ἕξις della ψυχή è per lo stagirita l'ἀρετή (*EN* II 1106a10-12). HEIDEL 1896, 59-60 n. 2, osserva che l'uso che l'autore dell'*Erissia* fa del termine ἕξις corrisponde al secondo senso dato da Aristotele alla parola nel quinto della *Metafisica* (1022b10-12), dove l'esempio è peraltro proprio l'ὑγεία, ma non si deve sopravvalutare il parallelo aristotelico in questo caso: la distinzione che Aristotele fa si fonda sulla reggenza del verbo ἔχειν, che dà luogo a una ἕξις traducibile come «possesso» e a una ἕξις di «stato» avvicinata alla διάθεσις (cfr. KIRWAN 1993², 170-1); tutti questi elementi sono a portata di ogni parlante greco e il riferimento a Aristotele è quindi in questo caso poco utile. Certo ancora nella sua accezione etica il termine ritorna poco più avanti, quando Socrate estende il discorso dalla malattia propriamente detta alla situazione in cui si trovano gli incontinenti (405e12, dove essi sono detti ἐν μοχθηροτέρᾳ ἕξει rispetto a chi non possiede i loro vizi).

405d1-7 : anche l'impiego del parallelo di vita sana e malattia trova il suo modello nel passo delle *Leggi* (V 734b6-c1).

405d1 ὅταν τύχη νοσῶν ἢ ὅταν ὑγιαίνων : cfr. 405d6 (ὅταν κάμνωμεν ἢ ὅταν ὑγιαίνωμεν).

405d1-2 ἀλλὰ τοῦτό γ', ἔφη, οὐ πολλῆς τινοσ τῆς σκέψεως δεῖται : l'assunto sulla preferibilità della salute rispetto alla malattia non ha bisogno di ricerca per essere dimostrato; esso rientra nel senso comune: come ovvio è stato già peraltro presentato nel dialogo da Socrate durante la costruzione della scala dei beni (393c4-d4). La banalità dell'argomento sorprende Crizia, che risponde ancora una volta in maniera enfatica (ἀλλὰ τοῦτο γε, che si può tradurre con «questo, proprio» o «almeno questo»; per il valore limitativo di ἀλλά...γε, diffusissimo in Platone, cfr. DENNISTON 1954², 12) e con tono leggermente ironico: si noti la litote οὐ πολλῆς, e in generale l'impiego di un'espressione che ricalca e inverte di segno l'usuale richiamo all'importanza e alla difficoltà della ricerca in corso, cfr. n. a 393a7-8 nonché passi come [*Alc. II*] 149c6, ἀλλὰ δοκεῖ μοι πολλῆς φυλακῆς δεῖσθαι καὶ σκέψεως.

παντὶ ἀνθρώπῳ εὐπορον : tanto l'aggettivo εὐπορος quanto il verbo εὐπορεῖν e il sostantivo εὐπορία trovano un valore specifico in Platone, che s'identifica naturalmente come contrario rispetto alla sfera dell'ἀπορία (cfr. e.g. *Euthd.* 279a5-7: ἢ οὐ χαλεπὸν οὐδὲ σεμνοῦ ἀνδρὸς πάνυ τι οὐδὲ τοῦτο ἔοικεν εἶναι εὐπορεῖν; 292a5, dove οὐ εὐπορεῖν = ἀπορεῖν; *Phlb.* 15b8-c3; *Ly.* 213c9; *Grg.* 478a1-2; εὐπορεῖν è anche il verbo utilizzato nello *Ione* per definire la capacità del rapsodo di εὐ λέγειν su Omero: 533a5). Per lo scrupolo legato all'ovvietà della risposta si veda anche *Euthd.* 279a3 (ἢ τοῦτο ἐκείνου ἔτι εὐηθέστερον;).

405d4 τὶ δέ : comune la correzione di *A*^c in τὶ δαί, per cui cfr. *Intr.* p. 203. Ma la tradizione dello Stobeeo non presenta l'usuale oscillazione (cfr. 396e7, 397a7): il compilatore del *Florilegio* scriveva ἔτι δέ, certo non fuori luogo, ma meno forte nella frase interrogativa.

405d5 ποτέρως : per la banalizzazione nello Stobeeo si confronti poco più sotto n. a 405e7 (ἥσυχος per ἡσύχως). ποτέρως ricorre già nell'*Erissia* a 393c1; per la forma in Platone cfr. *Plt.* 272d3, *Alc. I* 120c9, *Grg.* 502b7, *R.* I 341b4, 347e5.

πλειόνων τε καὶ μᾶλλον παντοδαπῶν : i due membri si riferiscono alle due dimensioni quantitativa (πλειόνων) e qualitativa (μᾶλλον παντοδαπῶν) nelle quali si articola il rapporto di dipendenza dagli oggetti di cui si ha bisogno.

405d7-e1 φαυλότατα διακεῖμενοι : dalle considerazioni che *a*) la condizione di malattia è peggiore di quella di buona salute (405d3-4) e che *b*) è nella condizione di malattia che aumentano i bisogni, Socrate giunge a sostenere che in condizioni peggiori i bisogni aumentano: quest'accezione generica di φαυλότατα διακεῖμενοι, unitamente al gioco su ἔξις, gli permette quindi di sostenere il proprio assunto sull'omogeneità di malattie del corpo e dell'anima e di passare all'esempio degli ἀκρατεῖς.

405e1 σφόδρα τε καὶ πλείστων : σφόδρα fa riferimento all'intensità e πλείστων al lato quantitativo, in variazione alla formula usata poco sopra (cfr. n. a 405d5).

τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς διὰ τοῦ σώματος : il τῶν proposto da Burges banalizza: τὰ è riportato, oltre da *A*, dal frammento pergamenaceo di Vienna e dai codici dello Stobeeo. Ciò nonostante, va ammessa una certa durezza nella sintassi del passo come trasmesso dai testimoni, dacché il sintagma ha una collocazione parentetica e l'accusativo può essere inteso soltanto di relazione. Il primo τὰς, che completa la forma attributiva con ripetizione dell'articolo, è omesso in *A*, ma conservato dallo Stobeeo e dalla pergamena vindobonense.

405e2 ἐν ἐπιθυμίαις τε καὶ δεήσεσιν : l'accostamento di bisogni e ἐπιθυμίαι è mossa cruciale nella strategia argomentativa di Socrate in questa sezione e ha almeno un precedente nel dialogo durante la definizione dei χρήματα e del loro legame con il corpo, cfr. n. a 401e5.

405e3 κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον : cfr. n. a 393b4.

405e3-4 ὥσπερ αὐτὸς αὐτοῦ τότε φαίνεται βέλτιστα ἔχων : cfr. poco sopra, 405d7-e1: αὐτοὶ αὐτῶν τυγχάνωμεν φαυλότατα. Ma la struttura pare riecheggiare un famoso verso tratto dalla ῥήσις di Zeto nell' *Antiope* di Euripide (fr. 184, 4 Kn) citato da Callicle nel *Gorgia* (484e6): ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν. Se qui manca del tutto il raffinato gioco letterario che Platone mette in scena accostandosi al testo di Euripide (cfr. TULLI 2007^b), la consonanza è notevole e l'allusione non così sorprendente se si pensa che l'autore poteva trovare il verso nel *Gorgia*, un dialogo di cui aveva certamente conoscenza, punto di riferimento privilegiato per una discussione sul rapporto tra piaceri, desideri e bisogni, cfr. *Intr.* pp. 75-6. La movenza porta avanti il confronto delle condizioni riferite a un singolo soggetto (αὐτὸς αὐτοῦ, cfr. 405c7-8 αὐτὸν πρὸς αὐτόν); la *variatio* βέλτιστος ὢν / βέλτιστα ἔχων permetterebbe poi all'autore – e a Socrate – un altro gioco semantico sul senso di ἔχειν, che è qui intransitivo, ma accostato a βέλτιστα può suggerire anche una sfumatura transitiva, suggerendo che l'uomo che ha meno bisogni di per sé possiede τὰ βέλτιστα.

405e5 πάλιν καὶ δυοῖν ὄντων : dal paragone tra uno stesso uomo in due condizioni opposte si passa al paragone tra due uomini diversi. Questo sdoppiamento rende più vivido il ritratto dell'ἀκρατῆς, paragonato alla tranquillità dell'uomo che si accontenta di poco.

τυγχάνοι : τυγχάνει, stampato dagli editori, giunge nell'Aldina da *U* ma trova riscontro in un ramo della tradizione dello Stobeo, ma si tratta con ogni probabilità di un errore poligenetico di itacismo. L'apodosi del periodo ipotetico è sottintesa e va ricostruita a partire dall'apodosi precedente, sì all'indicativo ma legata a una protasi con ὅταν. L'oscillazione è banale, coerenza consiglia, in assenza di impedimenti, di stampare il testo di *A*.

405e6 σφόδρα τε καὶ πολλῶν ἐν ἐπιθυμίᾳ τε καὶ δεήσει ὢν : cfr. 405e1-2 (σφόδρα τε καὶ πλείστων ... ἐν ἐπιθυμίαις τε καὶ δεήσεσιν ἔσμεν).

405e7 ὀλίγων τε καὶ ἡσύχως : si noti il chiasmo nell'antitesi con σφόδρα τε καὶ πολλῶν. Per ἡσυχος dello Stobeo cfr. n. a 405d5.

405e7-10 : la serie di esempi sembra scelta da Socrate al fine di assicurarsi l'assenso di Crizia, dal momento che richiama l'argomentazione usata da quest'ultimo per mostrare la relatività del πλουτεῖν, nel dialogo con Erissia. Sono enumerati ora tre generi di uomini viziosi, nell'ordine κυβευταί, οἰνόφλυγες e γαστρίμαργοι: almeno questi ultimi due casi rientrano perfettamente fra gli ἀκρατεῖς ἄνθρωποι evocati da Crizia (397a7-b7). Un catalogo simile si trova nelle *Vespe* di Aristofane, nella sezione ludica in cui Sosia e Santia chiedono al pubblico di indovinare il vizio di Filocleone: vengono citati nell'ordine la passione per i dadi (φιλόκυβον: v. 74), per il bere (φιλοπότην: v. 78), la mania per i sacrifici e per accogliere ospiti (φιλοθύτην, φιλόξενον: v. 82). SOUILHÉ 1930, 111, n. 1, richiama ancora una volta il parallelo di Senofonte (*Oec.* 1, 19-20), ma per l'elenco non sembra necessario supporre un legame diretto.

405e8 κυβευταί : il termine non compare in Platone ma è attestato in Sofocle (fr. 947 Radt), Eupoli (fr. 92 K.-A.) e dà il titolo a commedie di Alessi (fr. 123 K.-A.), Amphis (fr. 25 K.-A.) ed Eubulo (fr. 56-59 K.-A.); l'invenzione del gioco con i κύβοι è assegnata da Erodoto ai Lidi (I 94, 1-7). Essi potevano essere usati anche in associazione a giochi da tavola, come quello chiamato πόλις, per cui cfr. KURTE 1999, 256-65; forse a questo impiego fa riferimento Platone a *Phdr.* 274d1-2, quando enumera la κυβεία, come la πεττεία, tra le invenzioni di Theuth, cfr. DE VRIES 1969, 248. Ma qui si fa evidentemente riferimento al gioco d'azzardo e i κυβευταί sono in generale i malati di gioco, cfr. Lys. XVI 11 (ὅσοι περὶ κύβους ἢ πότους ἢ περὶ τὰς τοιαύτας ἀκολασίας τυγχάνουσι τὰς διατριβὰς ποιούμενοι). Sul gioco d'azzardo in antichità, tra fonti letterarie e ritrovamenti archeologici, cfr. DAVID 1962, 1-12.

οἰνόφλυγες : anche questo termine ricorre solo qui nel *corpus*, ma è già in Senofonte (*Apol.* 19; anche οἰνοφλυγία in *Oec.* I 22, *Lac.* V 5) e ricorre in Aristotele, in coppia con γαστρίμαργος, in una lista di esempi di ἀκολασία (*EE* II 1221b6, cfr. anche *Hp. Int.* 6, 2; *Gal.* XI 272, 9).

405e9 γαστρίμαργοι : nel *corpus* ricorre solo il sostantivo γαστριμαργία (*Phd.* 81e5, *Phdr.* 238b1, *Ti.* 73a6); l'aggettivo è però attestato a partire da Pindaro (*Ol.* I 52, con il rifiuto di dire γαστρίμαργος Atena), e si veda già γαστέρι μάργη riferito a Iro nel libro XVIII dell'*Odissea* (v.2).

405e10-11 αἱ δ' ἐπιθυμῖαι πᾶσαι οὐδὲν ἕτερον ἢ ἔνδειαί τινων : per l'identificazione tra ἐπιθυμῖαι e ἔνδειαί, che rimonta direttamente alle parole di Socrate nel *Filebo*, si veda *Intr.* pp. 73-8.

405e11 πλεῖστα : non dà senso soddisfacente κάλλιστα dello Stobeo, che in *M* è chiosato *supra lineam* πλεῖστα, forse tuttavia per la mano del Gesner, che collaziona con il testo di Platone alla mano (cfr. CURNIS 2008, 45).

τούτων : si intenda τῶν ἐπιθυμιῶν.

405e12 ἐν μοχθηροτέρᾳ ἕξει : per il gioco che l'autore costruisce intorno a ἕξει cfr. n. a 405c8.

406a1-3 : la risposta si orienta sul lato etico dell'argomento che Socrate propone: μοχθηρός – come sempre nel dialogo, cfr. n. a 397a5 – è termine connotato eticamente, equivalente a κακός, e la considerazione riguarda soltanto la ἕξεις quale tratto dell'ἦθος. Crizia, quindi, perde di vista per un istante l'assimilazione tra malattia e ἀκρασία sul cui sfondo si sviluppa l'argomento, e dà il proprio crudo giudizio sulla condotta morale dei casi enumerati: in questo modo fa scattare la trappola dialogica tesa da Socrate.

406a1-2 πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε καὶ σφόδρα μοχθηρούς : ancora la risposta inizia con un'enfasi quasi violenta: l'accumulazione di πάνυ μὲν οὖν, ἔγωγε e σφόδρα non ha paralleli nel *corpus* (per πάνυ μὲν οὖν e σφόδρα cfr. *Ap.* 26b7, *Cra.* 425c8; per πάνυ μὲν οὖν e ἔγωγε cfr. *Tht.* 154e6, *R.* II 376d4; per ἔγωγε e σφόδρα cfr. *HpMa.* 365d7); Crizia vuole sottolineare che dietro la forza del suo assenso si nasconde ancora la constatazione di una banalità, che quello che dice Socrate è, ancora una volta, evidente. L'autore ci mostra il personaggio affermare con arroganza la trasparenza di un'analisi che si fonda su un gioco, quello su ἕξεις, che Crizia non coglie, concedendo la condizione del μοχθηρός e quella del malato siano del tutto sovrapponibili.

406a2-3 καὶ ὄσφ' ἂν μᾶλλον τοιούτους, τοσοῦτ' καὶ μοχθηροτέρους : la precisazione, che dà alla risposta di Crizia una lunghezza non comune (ma si noti che Crizia ha già mostrato la tendenza a rispondere in maniera articolata, cfr. e.g. 404b6-c1), ha una funzione nello sviluppo dell'argomento, dato che rende quantificabile il rapporto tra bisogni/desideri e stato del soggetto che li prova, creando una gradualità che per i χρήματα funziona molto meglio della semplice opposizione tra due stati, suggerita dall'esempio della malattia, secondo cui il corpo o è sano o è malato, *tertium non datur*.

406a4-5 : il passo fondamentale di identificare i χρήσιμα con le ἔνδειαί è già stato preceduto da varie mosse, a partire dalla relazione di χρήσιμον e χρεία stabilita nel λογίδιον (cfr. n. a 402a5-b1), in cui il rapporto del soggetto con gli utili è indicato nel segno della soddisfazione di un bisogno (δεῖσθαι) ai fini di realizzare l'ἐργασία. Peraltro, se la definizione di χρήματα che è stata offerta è valida – e lo è, come mostra il fatto che sarà chiamata in causa subito dopo da Socrate – i χρήματα sono una particolare classe di χρήσιμα perché sono mossi dal bisogno di soddisfare altri bisogni, in particolare quelli del corpo.

ταῦτα πρὸς τοῦτο ... τούτων πρὸς τοῦτο : la genericità dei dimostrativi non è inusuale nello stile dell'autore, in particolare in formule riassuntive come la presente (cfr. n. a 404e10-11).

406a6-7 χρήσιμα εἶναι ταῦτα πρὸς τὰς τοῦ σώματος θεραπείας τῶν ἐνδειῶν : ταῦτα sottintende χρήματα: si tratta di una ripresa parola per parola della definizione trovata con Erissia (401e6-7); il fatto è esplicitato da Socrate solo in un secondo momento, cfr. n. a 406a15.

406a9-12 : l'argomento secondo cui la presenza di molti strumenti necessari per soddisfare i bisogni è segnale di un numero maggiore di bisogni è il definitivo colpo messo a sesto da Socrate per giungere alla svalutazione del πλουτεῖν inteso secondo la definizione vulgata. L'argomento traspone sul piano quantitativo il principio della ricerca sull'ἐργασία dei χρήματα, ossia la corrispondenza tra bisogno e utilità, e si fonda su un criterio di osservazione per così dire fenomenologico; per questo non mancano precedenti in Platone, si pensi alla già citata osservazione del *Liside* (220d4: νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου); per altri paralleli nel *corpus* e nelle testimonianze sull'Accademia, cfr. *Intr.* p. 76 n. 184.

406a10-11 εἴπερ ἀνάγκη τῶν χρησίμων πάντων προσδεῖσθαι : la condizionale con εἴπερ riassume l'argomento avanzato poco prima, l'eco del λογίδιον con l'identificazione tra bisogno e utile (cfr. n. a 394a5): qui però non è chiarissimo il valore di πάντων, se faccia riferimento alle diverse categorie di χρήσιμα, affermando che lo stesso principio funziona per tutti i casi e in vista di tutte le ἐργασίαι (cosa che sarebbe sottintesa a partire dalle considerazioni generali già espresse nel dialogo), oppure se – e questa seconda opzione sembra preferibile – si riferisca a tutti i χρήσιμα nel campo di una singola ἐργασία.

406a11-12 ἔμοιγε δοκεῖ οὕτω φαίνεσθαι : notevole il contrasto rispetto alle precedenti risposte enfatiche di Crizia: qui l'atteggiamento passa dalla confidenza alla prudenza, con l'impiego di una costruzione che ha attirato l'attenzione (cfr. GARTMANN 1949, 51-2 e già HEIDEL 1896, 59-60, n. 2); l'espressione non è un *unicum* nel dialogo, e si ricorderà l'affermazione di Erasistrato, che alla fine dell'episodio di Prodicò fa notare che malgrado tutto Crizia φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ... λέγων τι (399c7-8). Se nell'osservazione di Erasistrato l'apparente solidità della posizione di Crizia è segnalata come un problema che Socrate è invitato indirettamente a risolvere, qui bisogna piuttosto vedere una presa di distanza di Crizia nei confronti dell'argomento che ora il suo interlocutore sta sviluppando: Crizia sembra accorgersi solo in questo istante delle possibili conseguenze che la perfetta equivalenza tra χρήσιμα e bisogni può portare con sé qualora applicata al campo dei χρήματα. Sulla ridondanza dei verbi del campo semantico dell'apparire nell'*Erissia* cfr. *Intr.* pp. 90-1.

406a13 τούτοις : il pronome subisce attrazione inversa dal relativo οἷς: non è perciò necessario applicare la proposta di normalizzazione dell'*Horreus* (τούτους) sostenuta dal Fischer: è pur vero, come sostiene quest'ultimo, che ου e οι sono soggetti a facile confusione nei codici, ma τούτοις è sintatticamente giustificabile.

406a14 τῶν πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ἐπιτηδείων : per espressioni simili nel dialogo cfr. n. a 394a7-b1; gli ἐπιτήδεια sono chiamati in causa per la definizione di χρήσιμα a 402d2-3 (ma cfr. anche 402e1-2, e5-7).

406a15 τὰ γὰρ πρὸς τοῦτο χρήσιμα ὄντα χρήματα ἐφαίνετο : cfr. n. a 406a6-7.

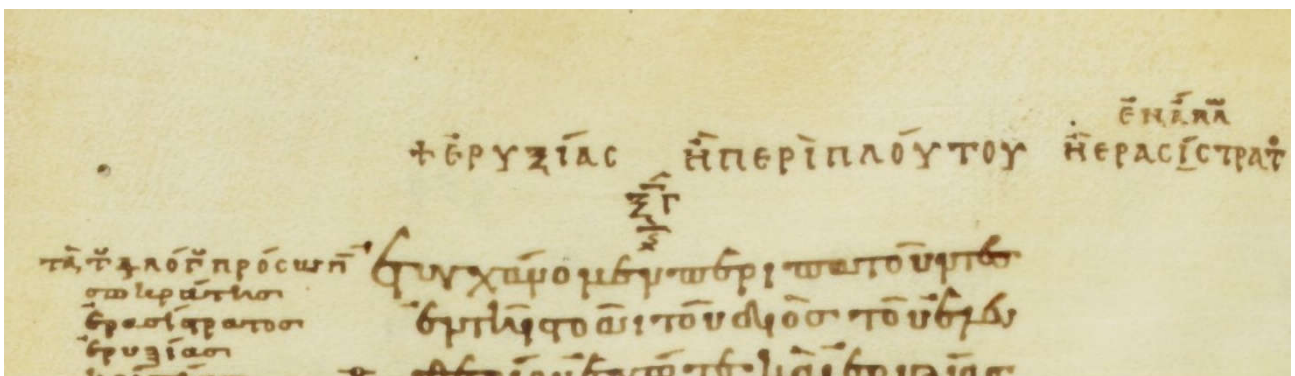
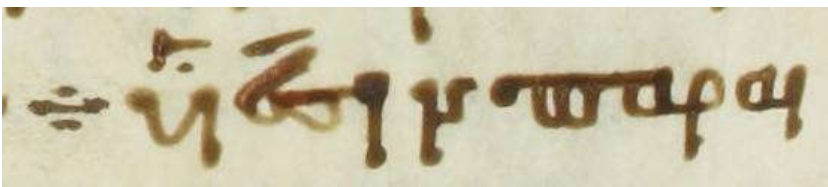
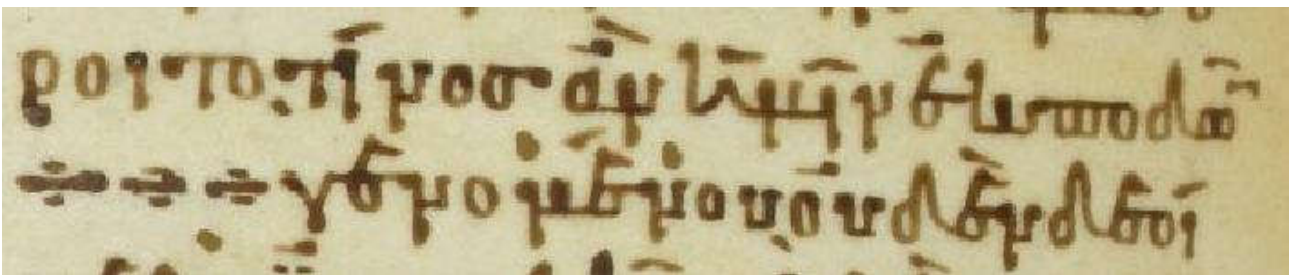
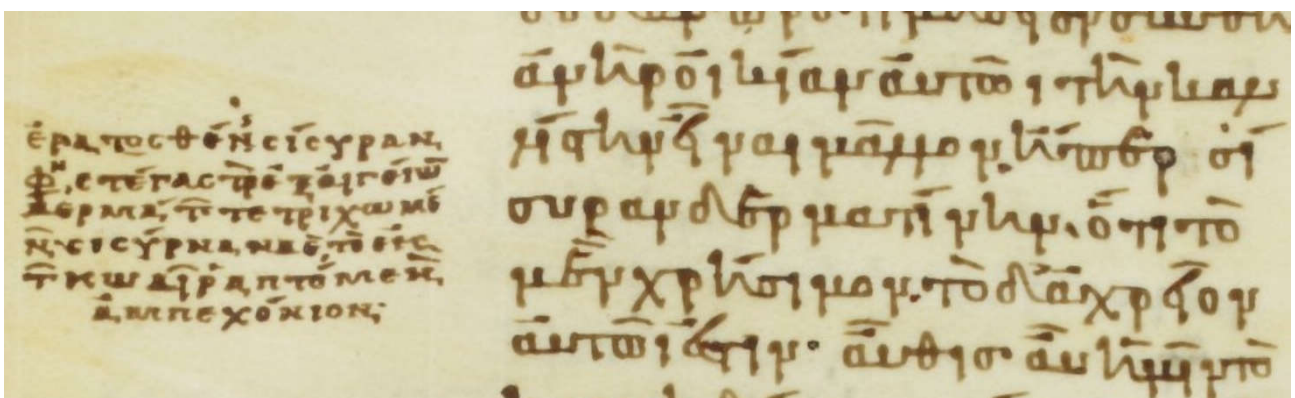
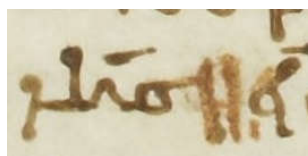
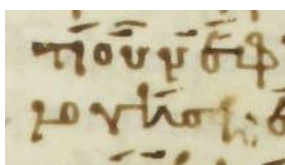
406a16-17 οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακείμενοι : cfr. 405d7-e1 φαυλότατα διακείμενοι: sulla conclusione del dialogo e la sua coerenza con il ritratto del Siracusano cfr. *Intr.* pp. 75-6 e n. a 392d1-393a6.

406a17 εἴπερ γε καὶ πλείστον τοιούτων ἐνδεεῖς ὄντες : per l'uso della condizionale con εἴπερ, che riassume la premessa principale cfr. ancora n. a 394a4-5; è significativo che con questa frase, di cui l'autore si serve in maniera ricorrente, si chiuda il dialogo. La fine dell'*Erissia* è brusca, secondo un modello che in Platone trova un vero parallelo soltanto nello *Ione* (542b2-

4), modello in cui è Socrate a offrire le conclusioni dell'argomento senza dare all'interlocutore la facoltà di reagire: in verità, come in generale per il silenzio dei personaggi, l'assenza di una replica porta piuttosto verso il segno di una raggiunta ὁμολογία, o almeno verso l'impossibilità di sottrarvisi. La tipologia, che in Platone è diffusa (e ancora si potrebbero aggiungere finali più rifiniti, come nel *Gorgia* e nel *Menone*, in cui l'ultima parola è di Socrate ma si aggiungono elementi che tematizzano la conclusione del dialogo o la prosecuzione della ricerca e quindi rendono la chiusa meno brusca), tra gli spuri ricorre con frequenza: si chiudono repentinamente l'*Ipparco*, con la conclusione di Socrate che tutti gli uomini sono amanti del guadagno (232c7-9) e il *Minosse*, con la constatazione dell'aporia sulla distribuzione dei beni della ψυχή (321d7-10). Ancora più repentine, anche se in maniera diversa, sono le chiusure delle tre appendici del *Demodoco* (c.d. *Demodoco II, III e IV*) e del *Sisifo*, che lasciano il lettore di fronte a una domanda di Socrate, un problema irrisolto. Nell'*Erissia* la chiusa appare ancora più brusca se si pensa che si tratta di un dialogo diegetico, e ci si attenderebbe il ritorno del narratore, anche se questo è ben più comune nel *corpus* per i dialoghi narrati senza una cornice elaborata: accade nel *Carmide* e nella *Repubblica*; cfr. *Intr.* pp. 125-6.

APPENDICE

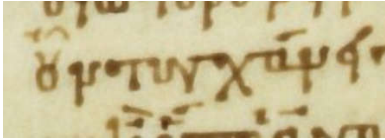
Tavole

Tav. 1: *Par. gr. 1807 (A)*, f. 334^v, col. I, *inscriptio dell' Erissia*Tav. 2: *Par. gr. 1807 (A)*, f. 336^r, col. II, rasura prima di ὑβρίων (396b7) coperta con segno ÷Tav. 3: *Par. gr. 1807 (A)*, f. 338^v, col. II, rasura coperta da tre segni ÷ prima di γενομένου (401c4)Tav. 4: *Par. gr. 1807 (A)*, f. 338^v, col. I, scolio di A^c a σίσυραν (400e6)

1)

2)

Tav. 5: Correzioni di A⁴ nella *Repubblica* (cfr. BOTER 1989, 81-6): 1) f. 37^v, col. II, R. IV 419a2; 2) f. 38^v, col. II, R. IV 421e8 (ripassata da A⁵)



1)

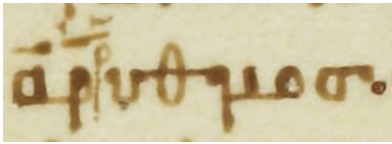


2)

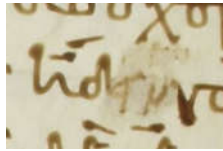


3)

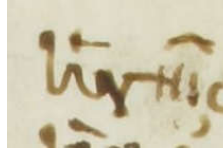
Tav. 6: Correzioni di A⁴ nell' *Erissia*: 1) f. 334^v, col. II, 393b3, ἔρω ον τυγχάνει A : ἔρω οὖν A⁴ add. ὀ sl.; 2) 336^r, col. II, 395e2, εἰσηγεί A : εἰσηγή A⁴ ras; 3) 336^r, col. II, 395e7 ἠγεῖ A : ἠγή A⁴ ras



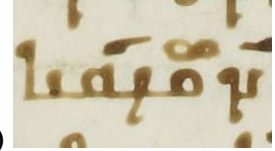
1)



2)

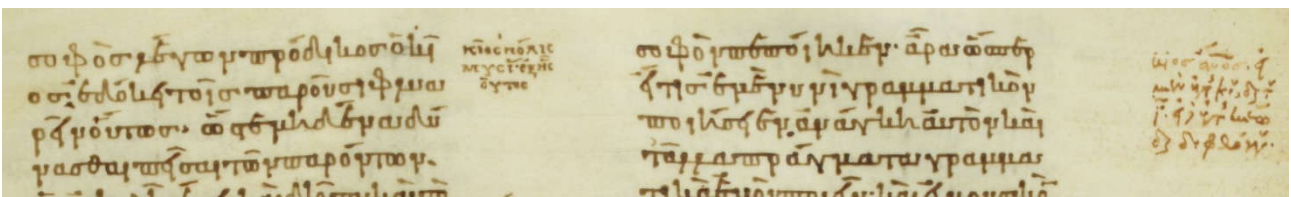


3)

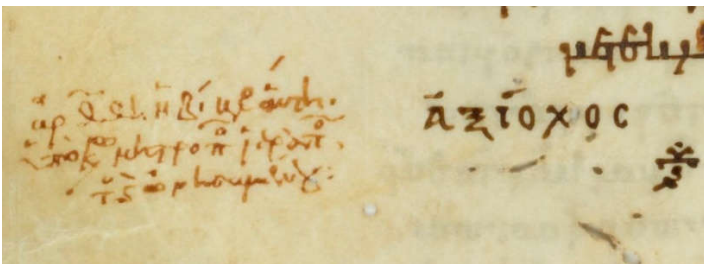


4)

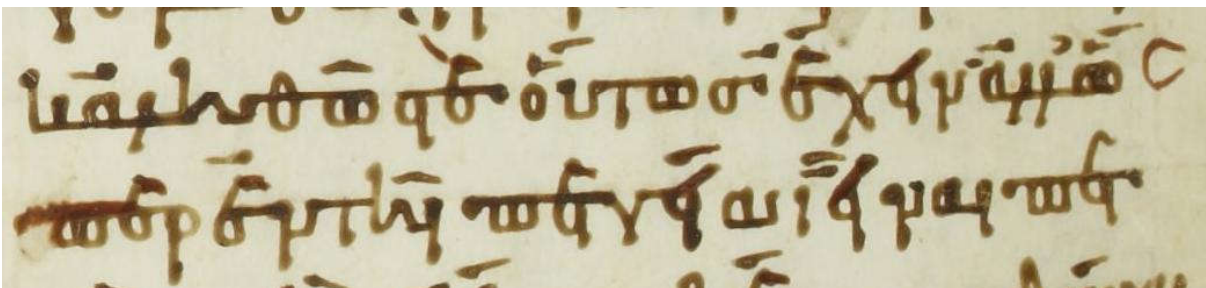
Tav. 7: A⁴ in altre opere: 1) f. 293^r, col. II, *Epin.* 978a7; 2) f. 299^v, col. I, *Ep.* 1309d4; 3) f. 325^v, col. II, *DI* 374b4; 4) f. 332^r, col. I, *Sis.* 389c3



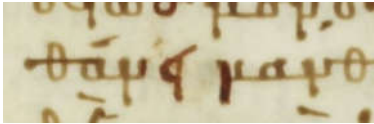
Tav. 8: *Par. gr.* 1807 (A), f. 337^r, coll. I-II, scolio a Κίος (397d1) di A^c e di A⁵



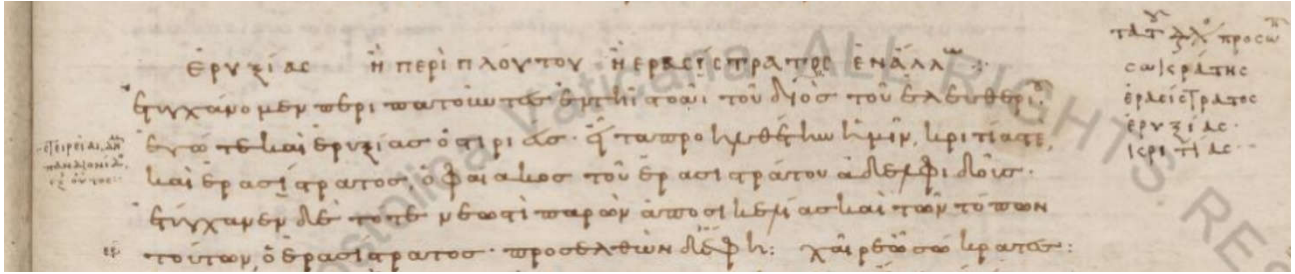
Tav. 9: *Par. gr.* 1807 (A), f. 344^v, col. I, nota di possesso di Costantino (A⁵)



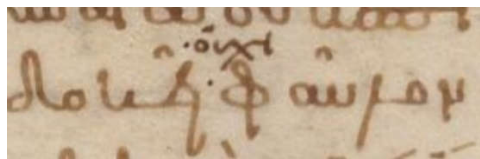
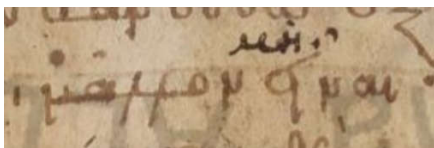
Tav. 10: *Par. gr.* 1807 (A), f. 335^v, col. II, 395b2 ὡσπερ A⁵ : ὡσπερ A



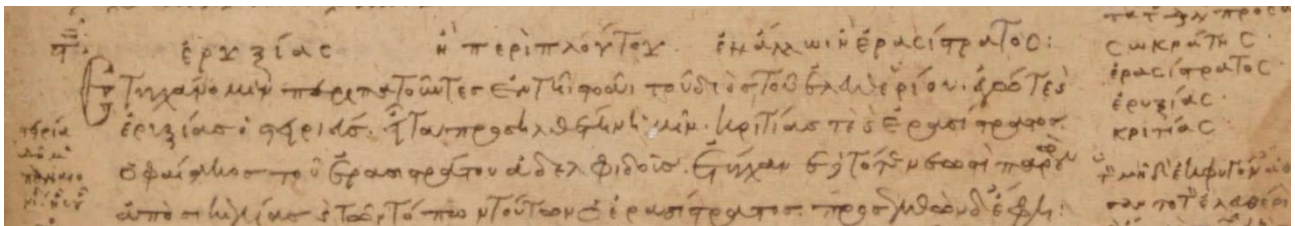
1) 2)
Tav. 11: A⁵ in altri dialoghi: f. 292^v, col. I, *Epin.* 976b7; 2) f. 328^r, col. I, *DV*379d4



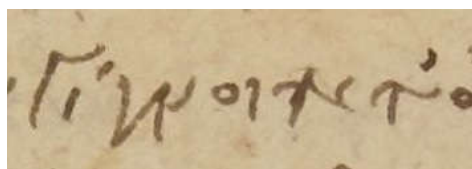
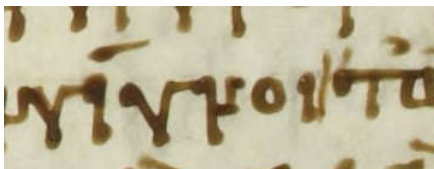
Tav. 12: *Vat. gr.* 1 (O), f. 183^r, *inscriptio* dell' *Erissia* e scoli di O³



1) 2)
Tav. 13: correzioni di O³ nell' *Erissia*: 1) f. 185^r, 397a4, μή om. O, add. O³sl; 2) f. 186^r, 398e1 οὐχι om. O add. O³sl



Tav. 16: *Par. gr.* 1808 (Par), f. 348^r, *inscriptio* dell' *Erissia*



1) 2)
Tav. 15: *DV*379c2, 1) *Par. gr.* 1807 (A), f. 327^v, col. I; 2) *Par. gr.* 1808 (Par), f. 343^r

RESUMÉ FRANÇAIS

Thèse doctorale

[Platon] *Éryxias, ou sur la richesse***Introduction, texte critique, traduction et commentaire**

Candidat : Marco DONATO

Directeurs de thèse : M. Mauro TULLI, M. Philippe HOFFMANN

Resumé

L'*Éryxias* est un dialogue philosophique transmis à l'intérieur de la section des νοθεύμενοι qui suit les dialogues de Platon dans nos manuscrits médiévaux : occupant sept folios *recto-verso* du *codex Parisinus graecus* 1807 (sigle **A**) – seul témoin indépendant pour cette partie du *corpus* platonicien – et quinze pages du troisième tome de l'édition suisse d'Henri Estienne (*latine* Stephanus), il est le plus long des dialogues de cette section. Cet écrit, déjà jugé inauthentique durant l'Antiquité, faisait partie de la liste des œuvres apocryphes ὁμολογουμένως mentionnées par Diogène Laërce. Diogène, dans cette section du troisième livre, prend pour source une introduction à la philosophie de Platon écrite au cours du premier siècle de notre ère par Thrasyllus, philosophe et astronome de la cour de l'empereur Tiberius (D.L. III 62, ll. 683-686 Dorandi = Thrasyll. T 22 Tarrant).

La constitution de cette liste est strictement liée à l'établissement de l'ordre tétralogique employé pour le classement des dialogues de Platon par Thrasyllus lui-même et encore préservé au Moyen Âge, ainsi qu'en témoignent nos principaux manuscrits, parmi lesquels le *Parisinus A*. De fait, l'inclusion dans le corpus tétralogique correspond, au moins d'après le rapport de Thrasyllus, à un brevet d'authenticité dans le sens où tous les dialogues qui ne rentrent pas dans cette structure sont considérés comme inauthentiques. Cependant, les critères précis d'exclusion de ces écrits particuliers demeurent en grande partie mystérieux. En outre, les Anciens, déjà, avaient des doutes quant à certains des dialogues contenus dans les tétralogies : c'est le cas des *Rivaux amoureux* (Ἀντερασταί), sur lesquels pèse le soupçon de Thrasyllus encore chez Diogène Laërce (IX 37) et de l'*Hipparque*, puisque des questionnements sur son authenticité sont mentionnés par Elie (VH 8, 2). Le *Second Alcibiade*, dont la langue présente des éléments fortement non platoniciens, était aussi remis en cause et attribué à Xénophon comme nous pouvons l'apprendre d'Athénée (Ath. XI 506c4-5). C'est le cas aussi de l'*Épinomis* dont l'attribution ancienne à Philippe d'Oponte a été considérée vraisemblable et parfois adoptée par les éditeurs modernes¹.

Par extension, en matière de qualité littéraire et de contenu de pensée l'*Éryxias* n'est pas inférieur à la plupart de ces dialogues : son excellence a été de temps en temps soulignée par des savants du rang d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, le considérant comme le meilleur des écrits pseudo-platoniciens², une opinion reprise par Léon Robin dans son introduction au dialogue dans le

¹ Pour ces questions voir pp. 5-11.

² WILAMOWITZ 1920², p. 325 n.3.

second volume des œuvres complètes de Platon publiées chez Gallimard dans la Bibliothèque de la Pléiade³. D'autres savants ont toutefois été bien moins bienveillants. Nous pouvons citer les mots très durs de Joseph Souilhé qui parle pour l'*Éryxias* de « fastidieuses redites qui veulent prendre couleur d'arguments nouveaux », d'« inconsistance » et de « manque de fermeté des raisonnements », concluant avoir affaire à un auteur « incapable de ramener à l'unité de la synthèse des éléments disparates »⁴. Ces prises de position extrêmes sont aujourd'hui abandonnées en faveur d'une lecture plus objective du dialogue dans son entièreté : si la profondeur de l'enquête philosophique n'est jamais à la hauteur des dialogues majeurs de Platon, le développement de l'argumentation est conduit par l'auteur de façon parfois très subtile et l'élément littéraire est très soigné, avec un proème qui situe l'entretien dans l'histoire d'Athènes au v^e siècle avant Jésus Christ et des personnages bien caractérisés : Socrate, le jeune Érasistrate, l'éponyme Éryxias et le tyran Critias⁵.

Le point de départ de la recherche dans l'*Éryxias* est un problème d'éthique, notamment le rapport entre richesse et vertu (ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου) : peut-on être riche et vertueux en même temps ? La description faite par Érasistrate d'un ambassadeur sicéliote extrêmement riche et méchant semble indiquer un rapport malaisé entre les deux éléments. Mais la question n'est pas simple et, selon le principe évoqué par Socrate dans certains dialogues de Platon, les choses qui paraissent être les plus importantes aux hommes (περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι) sont aussi les plus complexes pour la recherche, c'est la maxime de Solon : χαλεπὰ τὰ καλὰ⁶.

La recherche est développée par l'auteur à travers deux définitions différentes de la richesse, la première se fondant sur le concept de valeur, la seconde sur la possession de biens matériels (χρήματα) : ces deux conceptions amenant à deux conclusions différentes qui pourraient, à première vue, paraître inconciliables. Suivant la première définition, Socrate parvient à affirmer que le plus sage des hommes sera aussi le plus riche. En revanche, la seconde porte à considérer que le plus riche des hommes sera aussi le plus méchant. Nous verrons comment cette apparente contradiction montre, en réalité, une position cohérente se situant sur un arrière-plan doctrinal précis.

Avant d'aborder l'analyse du contenu philosophique du dialogue, il sera utile d'en donner un court résumé traitant particulièrement du développement de l'argumentation de Socrate et de ses interlocuteurs. Par la suite, nous examinerons les données que la critique a individuées afin de dater l'écrit. Dans une troisième partie nous explorerons les différents points de doctrine exposés dans le dialogue pour les placer dans le contexte de la pensée antique ; une quatrième partie sera dédiée à l'étude de la conception de dialectique exprimée dans l'*Éryxias*, autant qu'elle peut être interprétée comme une déclaration de poétique du dialogue. Enfin, nous fournirons une exposition synthétique de la tradition textuelle du dialogue ainsi que des principales éditions et études modernes.

L'Éryxias : une lecture

Le thème de l'*Éryxias*, comme nous l'avons anticipé, est le rapport entre richesse et vertu : c'est sur tel argument que Socrate porte le dialogue dès le début (393a8 : ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου) et on reviendra sur la même question à la fin, observant que les plus riches des hommes sont aussi les

³ ROBIN 1942, p. 1587 n.68.

⁴ SOUILHÉ 1930, p. 83.

⁵ Pour une analyse plus détaillée des personnages du dialogue, voir pp. 148-96.

⁶ Voir le commentaire à la section 393a7-8.

plus méchants (406a16-17). Mais l'articulation du dialogue est assez complexe et le traitement du problème est mené à travers différents moments, en un déroulement parfois interrompu par digressions et marqué par anticipations et répétitions.

392a1-393a6 : proème

Socrate et Éryxias sont en train de se promener dans la Stoa de Zeus Libérateur au moment où ils rencontrent Critias et Érasistrate : ce dernier est récemment revenu d'un voyage en Sicile dont Socrate lui demande des nouvelles. Érasistrate se lance dans un grand discours où il expose une grande expédition militaire contre Syracuse, comparant les Siciliens aux guêpes⁷. A ce moment-là, deux ambassadeurs sicéliotes se trouvent à passer par le portique : Érasistrate décrit l'un des deux hommes comme un personnage extrêmement riche et méchant, ce qui porte Socrate à commencer le questionnement sur le rapport entre richesse et vertu.

393a7-395d5 : le sage est les plus riches des hommes

Socrate amène Érasistrate à admettre que le plus riche des hommes sera celui qui possède des choses de plus grande valeur (ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται : 393c2-3). Si la santé est le plus précieux des biens matériels, l'homme sain sera plus riche que le malade ; or, si le bonheur est le bien le plus précieux des hommes (393e5-6) et s'il est vrai qu'il s'identifie à la connaissance du bien et du mal (393e8-394a2) alors le plus sage sera le plus heureux ainsi que le plus riche, car il possède le bien le plus précieux de tous (394a4-5).

394a5-394e11 : Éryxias objecte à cette conclusion que le sage ne pourra pas être plus riche que les autres hommes s'il n'a pas les moyens nécessaires pour satisfaire les besoins de la vie quotidienne. Socrate lui répond insistant sur le fait que la sagesse est un bien qui peut être employé pour obtenir les choses nécessaires pour vivre : en fait, les hommes ont besoin du savoir bien plus que d'objets de luxe, dont l'exemple est fourni par la maison de Pulytion⁸.

395a1-395d7 : une objection ultérieure d'Éryxias porte sur l'aspect apparemment paradoxal de la thèse soutenue par Socrate. Ce dernier, lui-même, ne pourra pas dire être plus riche que Callias fils d'Hipponicos, mais il admettra être plus sage. Socrate répond en niant l'intention de décevoir Éryxias par une argumentation éristique, mais il lui concède détourner le dialogue sur une question différente : à savoir la richesse est-elle un bien ou un mal.

395d8 – 399c8 : la richesse est-elle bonne ou mauvaise ?

Socrate invite son interlocuteur à s'exprimer sur le problème : Éryxias donne de la richesse une évaluation sans doute positive (395e1-5).

395e6-397c4 : Critias ne peut pas accepter l'idée d'Éryxias selon laquelle la richesse est un bien. Il l'interrompt pour affirmer qu'être riche peut faire du mal à certaines personnes, ce qui montre que la richesse ne peut pas être comptée parmi les biens : il est impossible pour un bien d'être nuisible (395e9-396a-1). Socrate propose de se faire l'arbitre des deux positions (396a2-e4). Critias montre à Éryxias que pour les hommes injustes et pour les incontinents la richesse est un mal dans la mesure où elle leur permet de commettre des injustices et de faire du mal aux autres et à soi-même (396e4-397b7). Éryxias ne sait que répondre à cela.

⁷ Pour cette similitude et ses antécédents dans la littérature grecque, à savoir dans la poésie d'Homère et la comédie d'Aristophane, voir pp. 134-9.

⁸ Pour la maison de Pulytion et son rôle dans l'*Éryxias* voir le commentaire à la section 394b7-c1.

397c4-399c6 : Socrate intervint pour détendre les esprits, rapportant un incident survenu au sophiste Prodicos quelques jours auparavant lors d'une conférence publique au Lycée : il avait soutenu plus ou moins la même thèse que Critias, à savoir que pour les hommes de bien (καλοὶ καὶ ἀγαθοί) la richesse est un bien et pour les méchants, qui ne savent pas l'utiliser, un mal ; le même discours peut être appliqué à toute autre chose (397e8 : τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα). Un jeune homme très bavard commença à lui poser des questions : si la vertu peut s'enseigner et si les choses sont bonnes seulement pour les hommes de bien, la prière devient inutile dans la mesure où – quand on prie les dieux pour obtenir des biens – on ne prie que d'apprendre quelque chose qu'on ne sait pas (398a1-d8). Socrate ajouta un autre argument : il serait bien étrange d'aller prier un maître de grammaire ou de musique pour qu'il nous rende grammairien ou musicien tout d'un coup et sans exercice (398e1-10). Prodicos essaya de répondre mais il fut chassé par le gymnasiarque (398e11-399a5). La raison du récit de Socrate est de montrer comment les hommes, en jugeant un discours, sont influencés par leur considération du caractère de l'orateur : Prodicos est tenu pour sophiste et charlatan autant que Critias est vu tel un homme politique de valeur (399a7-c6).

399e7-401e12 : deuxième définition de la richesse : les biens matériels (χρήματα)

Après avoir rapporté l'épisode, Socrate propose à ses interlocuteurs un nouveau thème : on ne pourra pas trancher la question sur la valeur de la richesse si on ne précise pas la signification du terme, il convient donc de savoir ce qu'est la richesse en soi (τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν : 399d4-5). Éryxias répond que la richesse n'est autre que le fait de posséder beaucoup de biens matériels (τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτηῖσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν : 399e5-6) ; à ce point, Socrate avance la nécessité de définir le sens de « biens matériels » (χρήματα) : de quoi s'agit-il ? L'expérience montre que chez divers peuples les choses considérées χρήματα sont aussi différentes (399e10-400e9) : y a-t-il des points communs entre ces divers biens ? La conclusion de Socrate montre que les biens matériels correspondent aux choses considérées comme utiles : il y a donc une équivalence entre χρήματα et χρήσιμα (400e12).

401a1-401e12 : Éryxias avance une objection : la définition n'est pas précise car il y a de nombreuses choses qui, néanmoins utiles, ne peuvent toutefois être rangées parmi les χρήματα. Socrate accepte la remarque : il faut préciser à quel genre (γένος) de choses utiles correspondent les χρήματα, de la même façon que nous appelons « homme » un genre spécifique d'êtres vivants (401b4-c3). Pour comprendre le genre des choses utiles constituées par les biens matériels on doit procéder au moyen d'un raisonnement négatif afin d'identifier les conditions dans lesquelles les χρήματα ne seraient pas nécessaires : si un homme pouvait se libérer des besoins du corps sans nourriture et vêtements, il ne serait pas nécessaire de se procurer ces derniers. Par conséquent, il est évident que les χρήματα sont les choses utiles pour satisfaire les besoins du corps (401c3-e12).

401e12-403c6 : le λογίδιον⁹ et la définition d'« utile »

Une fois trouvé le genre de choses utiles qui correspond aux richesses, Socrate propose de préciser la notion d'utilité : pour qu'une chose soit dite « utile », il faut qu'elle ne soit jamais inutile pour accomplir son but (402a1-3) ; il sera donc nécessaire de qualifier d'utile seulement ce qui est nécessaire pour ce but et plus précisément les conditions sans lesquelles une chose ne pourrait pas être accomplie (402a3-b3). Si on peut satisfaire aux besoins du corps en l'absence de biens précieux,

⁹ Sur la qualification de λογίδιον assignée à cette section, voir pp. 101-5.

à savoir or et argent, il s'en suit que ces derniers ne peuvent pas être considérés « utiles » et, de fait, les choses qui sont normalement appelées « richesses » (χρήματα) n'en seront pas (402b3-c3).

402c4-403c6 : dernière objection d'Éryxias qui n'est pas persuadé du fait que les biens précieux ne sont pas des richesses. Socrate lui propose des exemples montrant que ces choses peuvent être remplacées, comme dans le cas d'un homme obtenant des moyens de subsistance en échange de son enseignement (402d3-403a2) ; en revanche, la possession d'or et d'argent n'est pas, en soi, suffisante car l'homme doit aussi en faire un usage correct (403a2-8). Comme on l'a montré, le seul homme qui sait utiliser correctement ces choses est le καλὸς καὶ ἀγαθός¹⁰ : par conséquent, or et argent seront utiles, ainsi que les richesses, seulement pour cet homme (403b1-9).

403c6-405b5 : la chaîne des utiles

Critias lui-même ne peut pas accepter la thèse selon laquelle or et argent ne sont pas des richesses : en vérité, il n'est pas convaincu par le discours de Socrate qu'il a écouté comme s'il s'agissait d'une performance rhapsodique (403c6-d8). Socrate poursuit sa démonstration : est-il nécessaire de considérer comme utiles seulement les choses qu'on utilise directement pour une certaine opération ou doit-on aussi apprécier les choses dont on a besoin pour obtenir ces derniers ? Critias considère que toutes ces catégories peuvent être classées parmi les utiles : en admettant cet argument, on obtient une chaîne de χρήσιμα potentiellement infinie (404a1-4). Cette conclusion pose des problèmes évidents en rapport à la définition d'utilité : par exemple, on devrait admettre qu'il y a des cas où les maux sont utiles pour le bien, comme pour l'homme qui par de mauvaises actions se procure de l'argent afin d'apprendre la vertu (404c2-e8). Cependant, il n'est pas possible de dire que le mal soit utile pour le bien : par conséquent, il ne sera pas correct de considérer comme utiles les choses qui ne sont pas employées directement pour accomplir un but (404e9-405a1). En réalité, il n'est pas non plus convenable de considérer comme utiles les choses sans lesquelles un but ne pourrait pas être réalisé, au moins de regarder l'ignorance comme utile à l'appréhension ou la santé à la maladie (405a2-b5).

405b7-406a17 : les plus riches des hommes sont misérables

Critias continue à ne pas être persuadé par les arguments employés par Socrate, proposant de laisser la question de côté pour passer à un dernier problème (405b7-8), qui reste toutefois strictement lié à la discussion précédente. Les hommes se trouvent-ils dans une meilleure condition lorsqu'ils sont sains ou lorsqu'ils sont malades ? La réponse est facile selon Critias : la santé est préférable à la maladie (405c3-d4) ; mais c'est le malade qui a le plus grand nombre de besoins relatifs au corps (405d4-406a8). Si la définition de χρήματα proposée, qui identifie les richesses comme les choses utiles pour satisfaire les besoins du corps, est correcte, on devra conclure que les hommes ayant le plus grand nombre de richesses prouveront le plus grand nombre de besoins relatifs au corps (406a8-12) ; par conséquent, les plus riches se trouvent dans les pires conditions (ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἂν ἡμῖν φαίνοντο οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακεείμενοι, εἴπερ γε καὶ πλείστων τοιούτων ἐνδεεῖς ὄντες : 406a15-17).

Il sera utile enfin de dresser un tableau récapitulatif de la structure du dialogue :

<u>Pages</u>	<u>Contenu</u>	<u>Personnages</u>
--------------	----------------	--------------------

¹⁰ Il s'agit de la thèse de Prodicos (397e5-7) qui est présentée dans le dialogue comme une extension de celle de Critias : sur ces questions voir pp. 68-73.

392a1-393a6	<i>(proème)</i>	
393a7-395d7	<i>Le sage est le plus riche des hommes</i> (393a7-394a5)	SOCRATE, ÉRASISTRATE
	<i>Le problème des moyens de subsistance</i> (394a5-394e11)	ÉRYXIAS, SOCRATE
	<i>La préoccupation éristique</i> (395a1-395d7)	ÉRYXIAS, SOCRATE
395d8-399e6	<i>Être riche est un bien</i> (395d8-395e5)	ÉRYXIAS, SOCRATE
	<i>Être riche est un bien pour certains hommes, un mal pour d'autres</i> (395e6-397c4)	CRITIAS, ÉRYXIAS
	<i>L'épisode de Prodicos</i> (397c4-399c6)	JEUNE HOMME, PRODICO, SOCRATE
399c6-399e7	<i>Être riche équivaut à posséder des χρήματα</i> (399c6-399e7)	ÉRYXIAS, SOCRATE
399e7-401e12	<i>χρήματα = χρήσιμα</i> (399e7-400e12)	SOCRATE, ÉRYXIAS
	<i>χρήματα = χρήσιμα pour les besoins du corps</i> (401a1-401e12)	SOCRATE, ÉRYXIAS
401e12-402b3	<i>Définition de χρήσιμον</i>	SOCRATE, ÉRYXIAS
402b3-405b7	<i>Si or et argent ne sont pas χρήσιμα, par conséquent ils ne sont pas χρήματα</i> (402b3- 402c4)	SOCRATE, ÉRYXIAS
	<i>a) Or et argent ne sont pas toujours utiles pour satisfaire les besoins du corps : par conséquent ils ne sont pas χρήματα ; b) Or et argent sont utiles seulement pour l'homme de bien : par conséquent ils ne sont pas χρήματα</i> (402c4-403c6)	SOCRATE, ÉRYXIAS
	<i>Non toutes les conditions qui mènent à accomplir une chose pour l'obtenir sont utiles pour cette réalisation</i> (403c6-405b7)	SOCRATE, CRITIAS
405b7-406a17	<i>Les plus riches ont davantage de besoins relatifs au corps, par conséquent ils se trouvent dans les pires conditions</i>	SOCRATE, CRITIAS

À partir de ce tableau nous remarquons que le dialogue est composé d'une succession d'échanges entre deux personnages, selon une structure remontant aux dialogues de Platon, en particulier au *Gorgias* et au *Charmide* ; ce dernier a depuis longtemps été individué comme l'un des modèles principaux pour l'auteur de l'*Éryxias*¹¹. Si on regarde plus attentivement, on notera que les divers échanges des deux personnages sont toujours imaginés sous le regard d'un troisième dont l'intervention est souvent marquée par un mouvement soudain et une entrée brusque dans la conversation : la transition est souvent gérée par l'auteur au moyen d'interruptions. Dans la première

¹¹ Le premier à remarquer cette dépendance était BRUNS 1896, 342 : les similitudes relèvent du choix des personnages (entre eux Critias et un parent de Critias, comme dans le *Charmide*) et de la structure du proème, avec le retour à Athènes d'un personnage (Socrate dans le *Charmide*, Érasistrate dans l'*Éryxias*) ; pour une étude plus approfondie de cette relation voir pp. 14-5 et 124.

partie, Socrate et Érasistrate dialoguent sous les yeux d'Éryxias (393a7-394a5) qui entre brusquement en scène avec son objection sur la richesse du sage (394a6) ; ensuite vient le dialogue entre Socrate et Éryxias (394a6-395e7), surveillés par Critias qui interrompt ce dernier (395e5). Dans le passage suivant, tous deux parlent sous l'arbitrage de Socrate (395e7-397b7) qui intervient (397b7) ; l'épisode de Prodicos, comme cela semble évident du fait de sa fréquente interpellation¹², est adressé à Critias, mais sa surveillance par Érasistrate est révélée par la remarque de ce dernier à la fin du récit (399c6-8). Débute ensuite un autre dialogue entre Socrate et Éryxias, encore une fois sous les yeux de Critias qui, finalement, intervient (403c6-d4) : le dernier échange entre Socrate et Critias n'est pas interrompu par l'intervention d'un troisième personnage et amène à la fin du dialogue. Le schéma est répétitif au point de permettre une présentation synthétique :

- I. 392b1-394a5, Socrate-Érasistrate (*troisième* Éryxias →entrée à 394a6) ;
- II. 394a6-395e5, Socrate-Éryxias (*troisième* Critias →entrée à 395e6-7) ;
- III. 395e6-397b7, Éryxias-Critias (*troisième* Socrate →entrée à 397b8) ;
- IV. 397b8-399c6, Socrate-Critias (*troisième* Érasistrate →entrée à 399c6-8) ;
- V. 399c8-403c6, Socrate-Éryxias (*troisième* Critias →entrée à 403c6) ;
- VI. 403c6-406a17, Socrate-Critias (→conclusion du dialogue).

Notons par ailleurs que le même schéma est également présent durant l'épisode de Prodicos, où le dialogue entre le sophiste et le jeune homme est surveillé par Socrate, qui intervient à son tour (398d8-e1). La tendance générale de ces changements de personnages porte vers une élévation du poids philosophique des arguments, tournant l'attention vers des problèmes irrésolus : même dans cet usage l'auteur a suivi l'exemple des dialogues de Platon entretenus entre plusieurs personnages.

Avant de considérer les enjeux doctrinaux des thèses présentées dans le dialogue et de tâcher de trouver son positionnement dans l'histoire de la pensée antique, il sera utile de montrer les maigres informations que l'antiquité réserve sur cet œuvre.

La tradition antique et l'attribution à Eschine

Nous avons déjà remarqué que l'*Éryxias* apparaît dans la liste des dialogues inauthentiques offerte par Thrasyllé, sauvée par Diogène Laërce dans le troisième livre de ses *Vies* (III 62) ; cette notice donne un *terminus ante quem* indicatif quant à la composition du dialogue, même si incertain dans la mesure où nous ne connaissons pas le nom de l'inventeur de ce système de classement des dialogues, qui est probablement plus ancien que l'astronome de Tiberius. Déjà chez Varron on peut repérer une trace de cette organisation dans la mention du *Phédon* comme *Plato in quarto* (*Ling. Lat.* VII 37), ce qui a porté les savants à imaginer une date antérieure à Thrasyllé pour l'établissement des tétralogies¹³. Nous ne possédons pas d'autres données pour fixer un *terminus ante quem*. Par ailleurs, la citation chez Philon d'Alexandrie (*Plant.* 170-171) qui remonterait plus ou moins à la même époque que la mention faite par Thrasyllé est fort douteuse¹⁴. Nous savons cependant que déjà à la moitié du deuxième siècle après J.-C. le dialogue avait faussement été attribué à Eschine de Sphettos, un disciple de Socrate, auteur de dialogues socratiques dont nous ne conservons que des fragments :

¹² σύ (397e4, 399a1, 399b1), σοί (399a6).

¹³ Le débat est encore ouvert, pour ces questions voir pp. 7-11.

¹⁴ Voir p. 22 et DONATO 2017c.

témoin de cette attribution est un fragment de lexique ancien repéré dans un papyrus d'Oxyrhynque (*POxy* XVII 2087) qui cite une phrase de notre dialogue (399c3) avec l'attribution Αἰσχίνης ἐ(πι) Πρ[ο]δίκου (col. I, l. 29-30). Cette attribution était déjà connue par les modernes avant la découverte du papyrus, (qui en a toutefois montré l'antiquité), car elle avait été ensuite enregistrée par le lexique *Suda*, sous le lemme Αἰσχίνης (αι 346 Adler = *SSR* VI A 25) :

<Αἰσχίνης,> Χαρίνου, ἀλλαντοποιοῦ, φιλόσοφος Σωκρατικός. τινὲς δὲ Λυσανίου παιδὰ φασιν, Ἀθηναίων, Σφήττιον. διάλογοι δὲ αὐτοῦ Μιλτιάδης, Καλλίας, Ῥίνων, Ἀσπασία, Ἀξίохος, Τηλαύγης, Ἀλκιβιάδης καὶ οἱ καλούμενοι ἀκέφαλοι, Φαίδων, Πολύαινος, Δράκων, Ἐρυζίας, Περὶ ἀρετῆς, Ἐρασίστρατοι, Σκυθικοί.

Comme nous le voyons, le lemme est constitué en grand partie d'une liste d'œuvres complétant la notice offerte par Diogène Laërce (II 60-61, rr. 7-20 Dorandi = *SSR* VI A 22) qui comprend, à côté des sept dialogues mentionnés comme sûrement authentiques dans ce dernier auteur, un groupe d'autres écrits qui semblent être classés sous l'étiquette « acéphales »¹⁵. Parmi eux, on repère les titres « Ἐρυξίας » et « Ἐρασίστρατες » (au pluriel), ce qui renvoie probablement à une erreur pour le double titre de l'*Éryxias* dont atteste Diogène (III 62)¹⁶. Cette notice, dans la *Suda*, a été l'origine de l'attribution du dialogue – avec l'*Axiochos* et le *Sur la vertu* – à Eschine par les éditeurs du 18^e siècle¹⁷. L'assignation à celui-ci de l'*Éryxias* n'a toutefois plus été soutenue depuis l'étude classique de Meiners¹⁸ : comme nous le verrons, elle est aussi incompatible avec le seul *terminus post quem* qu'on peut fixer pour le dialogue. Cependant, il est évident qu'il y a une relation entre l'*Éryxias* et les dialogues d'Eschine, une relation qu'on peut remarquer même à partir des fragments qui ont été préservés. Du point de vue littéraire il est frappant de noter une forte similitude entre le début de l'*Éryxias* et le proème du *Miltiade* d'Eschine, un texte connu grâce à un fragment de papyrus d'Oxyrhynque (*POxy* XIX 2889 = *SSR* VI A 76) :

ἐτύγγανεν μ[ὲν] | οὔσα πομπὴ τῶ[ν] | μεγάλων Παν[α]θηναίων, ἕκα[θή]||μεθα δὲ ἐν τῇ σ[το]||ᾷ
τοῦ Διὸς τοῦ Ἐ[λλε]υθερίου ἐγὼ κ[αὶ]|| Ἄγνω ὁ Θηραμ[έ]||νους πατήρ κα[ὶ]|| Εὐρυπίδης ὁ
πο[η]||τής, παρήλ[θεν]¹⁹ | οὖν παρ' αὐτοῦ[ς]|| ἡμᾶς ἐγ[γύτατα]²⁰ | Μιλτιάδης [ὄσπερ]²¹ | ἐπί|τηδες
κ[αὶ] γάρ | . . .]ων .[.]σιν. α. .[

Les similarités sont évidentes, à partir du style et de la forme des phrases initiales jusqu'au choix de la Stoa de Zeus Libérateur comme espace pour le déroulement de la conversation²². Mais il y a un autre détail qui doit être interprété comme témoin d'un lien direct entre les deux textes : le thème du dialogue est fourni dans les deux cas par le passage d'un personnage qui ne prendra pas part à la recherche, respectivement l'ambassadeur sicéliote dans l'*Éryxias* et le personnage éponyme dans le

¹⁵ Sur le problème de ces « acéphales » rangés parmi les œuvres d'Eschine, je me permets de renvoyer aux pp. 22-4.

¹⁶ Pour les questions relatives au double titre, je renvoie au traitement plus approfondi pp. 12-5.

¹⁷ Sur les éditions d'« Eschine », voir pp. 227-8.

¹⁸ MEINERS 1783 ; le tentatif de PIERRIS 2000, 470-3 est fortement spéculatif, voir p. 13 n.13.

¹⁹ παρήλ[θεν] est intégré par SLINGS 1975, 301. Le premier éditeur du *POxy*, Edgar Lobel, avait proposé παρήλ[θε δ'.

²⁰ Encore une intégration de SLINGS 1975, 301 ; ἐξάφνης a été au suivant tenté par ROSSETTI-LAUSDEI 1981, 155-6.

²¹ Intégration de PATZER 1974, 276-7.

²² J'ai essayé de montrer que c'est précisément sur la base du modèle du *Miltiade* que l'auteur de l'*Éryxias* a placé le dialogue sur la richesse en ce lieu spécifique : voir pp. 130-4.

*Miltiade*²³. Ce dernier dialogue n'est pas la seule œuvre d'Eschine dont la critique a imaginé une fonction de modèle pour l'*Éryxias* : à vrai dire, le dialogue le plus cité dans ce cadre est le *Callias*, dans lequel Eschine traitait le problème de la richesse. Bien qu'une influence soit plausible sur notre auteur, on ne connaît pas assez bien le contenu du *Callias* pour en avoir des preuves définitives. Il est tout de même intéressant de remarquer que dans ce dernier dialogue, comme dans l'*Éryxias*, figurait une raillerie (διαμώκησις) du sophiste Prodicos, comme en témoigne Athénée (v 220b3-c3 = *SSR* VI A 73) ; par ailleurs, notons le concept d'usage correct de la richesse (ὀρθὴ χρῆσις) pouvant être discuté dans le dialogue, mais dans ce cas il s'agit d'un thème très commun dans le traitement socratique du thème et on ne peut pas affirmer avec certitude qu'il y a là une influence sur l'*Éryxias* sur ce point spécifique²⁴.

Un terminus post quem : le gymnasiarque

Si les notices anciennes ne donnent pas beaucoup de support à la tentative de datation de l'*Éryxias*, la critique a depuis longtemps détecté un indice utile pour celle du dialogue du fait de la présence d'un personnage qui semble remonter à un contexte historique connu. À la suite de la dissertation de Otto Schrohl²⁵, les savants ont remarqué que la figure du gymnasiarque intervenant pour chasser Prodicos du Lycée dans l'anecdote rapportée par Socrate (399a2-5) est investie d'une charge qui reflète une réforme de la gymnasiarchie introduite à Athènes au plus tôt à la fin du IV^e siècle avant J.-C. : jusqu'à cette époque nous ne comptons pas de témoignages pour Athènes d'une magistrature nommée « gymnasiarchie » ayant pour tâche de surveiller l'éducation des jeunes au gymnase. Au contraire, pendant toute l'époque classique, la gymnasiarchie athénienne est une liturgie dont le but est d'entraîner les jeunes participants aux lampadédromies au cours des Panathénées et autres fêtes²⁶, et c'est seulement à partir de la dernière partie du IV^e siècle que γυμνασίαρχος devient le nom d'une magistrature liée à l'administration du gymnase.

La dernière attestation d'une gymnasiarchie liturgique est relevée dans une inscription datée au 331/0 (*SEG* 25, 177) où on peut lire une liste de gymnasiarques nommés pour les Ἡφαίστια de l'année. En revanche, la première attestation du gymnasiarque-magistrat est l'épigramme IG II/III² 3, 3206, datable de la période de l'influence macédonienne sur la ville, mais avant le 318/7 avant J.-C., ainsi que le montre la mention de Imbros, qui avait fait défection durant cette dernière année²⁷.

Cette reconstruction, désormais classique²⁸, a porté à dater l'œuvre au moins des années 20 du IV^e siècle. En vérité, la présence du personnage dans la chronologie fictive du dialogue fait penser à

²³ Il s'agit d'un personnage d'identification ardue qui se fait l'exemple d'une éducation laconienne penchée sur la cure du corps et sur la gymnastique, à laquelle Socrate va opposer la nécessité d'une cure de l'âme : voir pp. 27-8 et les reconstructions de SLINGS 1975 et ROSSETTI, LAUSDEI 1981.

²⁴ Pour d'autres hypothèses sur la relation entre le *Callias* et l'*Éryxias* voir pp. 24-6.

²⁵ SCHROHL 1901, 42-3.

²⁶ Sur les lampadédromies voir CAPEL BADINO 2017.

²⁷ Pour une récente survie des témoignages épigraphiques voir CULASSO GASTALDI 2009.

²⁸ Outre l'étude citée [n.26] de Mme Culasso Gastaldi, voir OEHLER 1912, 1987-90 ; GLOTZ 1918, 1675-6 ; KYLE 1987, 64-71 ; WELWEI 1998 ; SCHULER 2004, 166-7 ; CURTY 2015, 5-17.

un temps où on ne conservait guère le souvenir de l'ancienne institution, c'est-à-dire au plus tôt dans le courant du III^e siècle²⁹.

Pour résumer, nous avons donc fixé un *terminus post quem* aux années 20 du IV^e siècle qui pourrait probablement être ramené au début du III^e ; d'autre part, nous avons relevé un *terminus ante quem* dans la liste de Thrasyllé, donc au I^{er} siècle de notre ère, ou un peu avant, si le témoignage de Varron est à associer à l'arrangement en tétralogies comme nous le connaissons. Par conséquent, nous avons probablement affaire à un dialogue écrit entre le troisième et le premier siècle avant J.-C.

Le contenu philosophique : vertu et richesse

Un autre indice pour la datation a été cherché par les savants dans le contenu philosophique de l'écrit. Notre étude de la doctrine présente dans l'*Éryxias* ne visera pas spécifiquement à déterminer une chronologie précise pour le dialogue, les enjeux de notre recherche pourront toutefois fournir des éléments d'intérêt pour le placer dans le cadre de l'histoire de la philosophie antique.

Nous avons déjà remarqué que la structure du dialogue se montre essentiellement bipartite : la recherche de Socrate et de ses interlocuteurs s'appuie sur deux différentes définitions de la richesse : la première ouvre ses portes aux biens de l'âme et à la sagesse, la deuxième, quant à elle, s'arrête au plan des biens matériels. Entre ces deux parties, la question discutée est la nature de la richesse, qu'elle soit un bien ou un mal : le statut de cette question reste ambigu lorsque l'on ne sait pas à laquelle des deux définitions elle doit s'appliquer. Le but de l'auteur est probablement de montrer comment la nature de la richesse est nécessairement distinguée en deux pôles opposés : d'une part, la richesse qui embrasse les vertus, la richesse définie par Socrate selon le concept de valeur, qui est sûrement un bien ; d'autre part, la richesse des biens matériels, qui correspond – selon la longue analyse conduite par la deuxième partie du dialogue – à une condition mauvaise et est donc comparable à un mal.

Dans cette section nous essaierons d'analyser les deux définitions et leurs enjeux ainsi que le thème de la qualité de la richesse, lié à son usage : c'est à ce dernier sujet que l'auteur de l'*Éryxias*, en tâchant de montrer qu'il est impossible de faire un bon usage de la richesse conçue selon la définition vulgate, montre un effort d'originalité qui surpasse et critique son modèle principal, à savoir l'éthique socratique relue par l'interprétation de Platon.

La première définition de la richesse et l'échelle des biens

La première définition de la « richesse » que nous relevons dans l'*Éryxias* est proposée par Socrate et Érasistrate qui se fonde sur le concept de valeur. Être riche signifie posséder des choses de valeur. De fait, si quelqu'un possède un bien plus précieux qu'un autre homme, il sera plus riche. Le plus riche des hommes devant être le possesseur du bien le plus précieux de tous. Socrate, dans l'échange avec Érasistrate, construit une échelle de richesses selon la valeur qui passe assez tôt du plan des biens matériels à celui des biens abstraits tels la santé et le bonheur. On peut tracer un schéma de cette intéressante section. Socrate affirme dans l'ordre que :

²⁹ Cf. SOUILHÉ 1930, p. 88 ; voir aussi ROBIN 1942, p. 1588 n.89 ; pour une discussion plus approfondie des positions « sceptiques » qui toutefois ne résolvent pas le problème dû à la présence du personnage dans le dialogue, voir pp. 33-4.

- a) plus riche qu'un homme qui possède un talent d'argent est un homme qui possède un champ de la valeur de deux talents (393b1-3) ;
- b) la condition préférable est toujours de posséder des objets de plus haute valeur (393b4-c1) ;
- c) *définition* : qui possède des objets de plus haute valeur est plus riche (393c1-4) ;
- d) si la santé est un bien plus précieux par rapport aux richesses du malade, il s'en suit que l'homme en bonne santé est toujours plus riche que le malade (393c4-d6) ;
- e) la chose la plus précieuse pour l'homme est l'εὐδαιμονία (393d6-e6) ;
- f) les hommes les plus heureux sont ceux qui sont/agissent mieux (μάλιστα εὖ πράττειν) (393e7-9) ;
- g) les hommes qui agissent au mieux (ἄριστα πράττειν) sont ceux qui se trompent le moins possible et agissent correctement la plupart du temps (393e9-11) ;
- h) pour se tromper le moins possible il faut connaître le bien et le mal (393e11-394a1) ;
- i) les mêmes hommes sont les plus sages, ceux qui agissent au mieux, les plus heureux et donc les plus riches (394a1-5).

Nous remarquons que l'argumentation de Socrate se base sur une échelle de biens qu'il est possible de simplifier dans un schéma tripartite :

III. χρήματα (ordonnés selon leur valeur mesurée en νόμισμα)

II. υγεία

I. εὐδαιμονία = εὖ πράττειν = σοφία

En général, les études n'ont pas remarqué que ces trois grades de la richesse exposés par Socrate correspondent aux trois genres de biens individués par la réflexion platonicienne et aristotélicienne³⁰, c'est-à-dire les biens externes, ceux du corps et de l'âme. Les richesses matérielles, la santé et la sagesse sont, en fait, trois représentantes de ces trois catégories.

Cette tripartition des biens est une réarticulation de la division bipartite qui apparaît parfois dans le *corpus* et qui est exposée clairement par l'Athénien dans le premier livre des *Lois* (631b6-d1) :

διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἔστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα, καὶ ἐὰν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μή, στέρεται ἀμφοῖν. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἠγεῖται μὲν υγεία, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχύς εἷς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὁξὺ βλέπων, ἄνπερ ἄμ' ἔπηται φρονήσει· ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.

Il y a deux sortes de biens : les biens humains et les biens divins. Les biens humains dépendent des biens divins, si une cité accueille les biens supérieurs elle acquiert aussi les biens inférieurs, sinon elle se trouve privée des uns et des autres. Or, parmi les biens de moindre importance, c'est la santé qui ouvre la marche ; en second, vient la beauté ; au troisième rang, on trouve la vigueur, appliquée à la course et

³⁰ Sur l'originalité platonicienne de cette tripartition on discute encore : je me permets de renvoyer à mon n.23 (p. 40) pour un essai de *status quaestionis* sur ce sujet.

à tout autre exercice physique ; au quatrième, vient la richesse. Non pas la richesse aveugle, mais celle qui a une vue perçante, à condition qu'elle aille de pair avec la réflexion. Justement, ce qui à son tour prend la toute première place parmi les biens divins, ce à quoi revient le commandement, c'est la réflexion ; au second rang, vient la disposition à la tempérance d'une âme qu'accompagne l'intellect ; de ces deux premiers biens mêlés au courage naîtra le troisième bien, la justice ; au quatrième rang, on trouve le courage³¹.

Cette dernière bipartition, dont on peut offrir un schéma synthétique³², remonte, pour la section des biens humains à la tradition populaire attestée par le σκόλιον citée dans le *Gorgias* (451e1-5), qui est évoquée pour le même classement dans le deuxième livre des *Lois* (661a5-8) :

τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθὰ οὐκ ὀρθῶς λέγεται. λέγεται γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δεύτερον δὲ κάλλος, τρίτον δὲ πλοῦτος, μυρία δὲ ἄλλα ἀγαθὰ λέγεται.

En effet, les choses que la foule qualifie de « biens », ce n'est pas à juste titre qu'elles se trouvent ainsi qualifiées. On dit en effet que le bien le plus grand est la santé, le second la beauté, le troisième la richesse, sans compter les milliers d'autres choses qualifiées de biens³³.

Toutefois, Platon offre un cadre plus détaillé à partir du troisième livre des *Lois*. Cette fois, la division s'articule en trois parties, étant explicitement introduite comme fondement des lois pour la cité des Magnètes (III 697b2-6) :

ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κεῖσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ, καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα.

Or, ce qui est correct, vous le savez, c'est de considérer les biens de l'âme comme les biens les plus précieux et de les mettre au premier rang, à condition que règne en l'âme la tempérance ; de mettre au deuxième rang ce qui se rapporte à la beauté et au bien-être du corps ; et de mettre au troisième rang ce que l'on dit se rattacher aux richesses et à la propriété³⁴.

Ce schéma tripartite trouve de nombreuses reprises³⁵ dans les *Lois* et sera destiné à devenir une sorte de *cliché* de l'éthique académicienne et péripatéticienne. Le texte le plus intéressant pour la forme canonique de cette doctrine se trouve au début des *Divisions* pseudo-aristotéliennes, où les trois

³¹ Traduction tirée de BRISSON, PRADEAU 2006.

³²

	<u>ἀγαθὰ</u>		<u>ἀνθρώπινα</u>
I. <u>θεῖα</u>	>		I. <u>ὑγεία</u>
II. μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις (= σωφροσύνη)			II. κάλλος
III. δικαιοσύνη			III. ἰσχύς εἷς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι
IV. ἀνδρεία			IV. πλοῦτος

³³ Traduction tirée de BRISSON, PRADEAU 2006.

³⁴ Traduction tirée de BRISSON, PRADEAU 2006.

³⁵ Voir par ex. *Lg.* IV 717c2-3 ; 724a7-8 ; V 728c9-729a2 ; V 743e3-6 ; IX 870b2-6.

groupes sont décrits en détail. Il suffit d'ouvrir le texte dans la version rapportée par Diogène Laërce à la fin de la vie de Platon (D.L. III 80-81, rr. 865-871 Dorandi)³⁶ :

τῶν ἀγαθῶν ἔστι τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός οἷον ἢ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ, τὸ δὲ κάλλος καὶ ἡ εὐεξία καὶ ἡ ὑγίεια καὶ ἡ ἰσχὺς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἡ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτός.

Parmi les biens, il y a ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs. Par exemple, la justice, la sagesse, le courage, la modération, etc. sont des biens de l'âme ; la beauté, une constitution robuste, la santé et la force sont des biens du corps ; les amis, la prospérité de sa patrie et la richesse sont des biens extérieurs³⁷.

Selon cette formulation, il est évident que si les biens *περὶ τὴν ψυχὴν* correspondent aux *θεῖα ἀγαθά* du premier livre des *Lois*, les deux autres catégories sont constituées à partir d'une division du groupe des biens humains. Que cette tripartition soit fondamentale déjà dans la pensée de Platon est également clair du fait que des allusions à ce schéma sont disséminées dans les dialogues. Il constitue, par ailleurs, l'arrière-plan sur lequel se fonde l'échelle des biens parcourue par Socrate dans le premier protreptique de l'*Euthydème*, un passage que la critique a souvent et correctement mentionné comme parallèle pour le dialogue de Socrate et Érasistrate sur les richesses³⁸.

Si les trois exemples que Socrate choisit dans le dialogue avec Érasistrate correspondent à trois représentations des genres de biens (*ἀγαθά*) selon la division académicienne – les *χρήματα* pour les biens externes, la santé pour les biens du corps, la *σοφία* pour les biens de l'âme –, il y a une différence importante entre l'opération de l'auteur de l'*Éryxias* et la tradition de l'école. En effet, l'emploi de la tripartition est singulier dans la mesure où la recherche de Socrate n'est pas dirigée vers le bien mais vers la richesse, un objet qui, suivant cette distinction, devrait occuper une place comme *ἀγαθόν* particulier du troisième groupe. Notons que la définition proposée par Socrate du *πλοῦτος* ne se fonde pas sur les *χρήματα* ou sur l'*οὐσία*, mais sur la valeur : c'est la base d'un glissement qui, presque imperceptiblement, porte la notion de bien à celle de richesse, en soutenant que la vraie richesse est la possession des biens les plus vrais, c'est-à-dire ceux de l'âme.

Il est intéressant de noter qu'une opération dialectique similaire à ce que nous voyons, employée par Socrate dans l'*Éryxias*, se trouve dans un fragment de Crantor de Soles cité par Sextus Empiricus donnant un exemple de *οἰκεία τάξις* des biens, un type de classement attribué aux académiciens et péripatéticiens (*οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Περιπάτου*). En particulier, Sextus informe que Crantor avait montré la hiérarchie des biens de façon très imaginative. Il avait mis en scène les différents

³⁶ Les autres rédactions des *Divisions* présentent plus ou moins le même texte sur ce point, voir pp. 40-1.

³⁷ Traduction tirée de BRISSON 1992.

³⁸ *Euthd.* 279a4-c8 ; dans l'*Euthydème*, la présentation suit en grandes lignes le schéma que l'on trouve dans l'*Éryxias* : on relève la richesse (279a7), la santé (279a8-b2) et, après, d'autres biens du corps comme la beauté et les honneurs, on passe aux vertus : par la modération, la justice et le courage (279b4-5) on aborde finalement la sagesse (297c1-2). Pour d'autres exemples de la récurrence de la tripartition dans les dialogues de Platon, on peut citer le *Premier Alcibiade* (132c1-6), l'*Apologie de Socrate* (30a7-b4, voir aussi pp. 54-5), le *Phédon* (68b8-c3), le *Ménexène* (246e2-247a2, voir aussi p. 56), le *Ménon* (78c5-79a2), le *Philèbe* (48d8-e11) et plusieurs autres passages.

prétendants au rang de premier bien et leur avait donné la parole, avec une véritable prosopopée des concepts éthiques (Crantor F 7 Mette = Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* XI 51-58)³⁹ :

C'est pourquoi Crantor, voulant nous amener à une image claire de l'objet en discussion, se servit d'une image tout à fait charmante. « Si nous imaginons », dit-il, « un grand théâtre commun à tous les Grecs et si chacun des biens devait y venir et s'y présenter et concourir pour le premier prix, nous serions forcés tout de suite de percevoir la différence entre les biens. En effet, la richesse s'avancant la première dira : "O Grecs, en procurant à tous les hommes, pour les parer, les vêtements, les chaussures, toutes sortes de commodités, je suis indispensable à la fois aux malades et aux bien portants, et tandis que je fournis en temps de paix le luxe, en temps de guerre je deviens le nerf des affaires". A ces mots, tous les Grecs unanimes ordonneront que le premier prix soit accordé à la richesse. Mais si, au moment où cette dernière est, déjà, en train d'être proclamée victorieuse, se présente le plaisir,

*en qui réside l'amour, le désir, les relations intimes,
la parole séduisante qui dérobe les esprits, même des plus sages...*

celui-ci s'étant mis au milieu de l'assemblée déclarerait qu'il est juste de le proclamer vainqueur, car la richesse est incertaine ; elle ne dure qu'un jour, puis après une brève floraison s'enfuit,

et d'autre part la richesse est poursuivie par les hommes non pour elle-même, mais pour la jouissance et le plaisir qu'elle permet d'accroître. Alors certainement tous les Grecs, voyant que c'est bien le cas, crieront bruyamment qu'ils doivent couronner le plaisir. Mais comme celui-ci est sur le point d'emporter la palme, aussitôt que la santé fait son entrée avec ses compagnons divins et explique qu'en son absence le plaisir et la richesse ne portent aucun profit,

en quoi la richesse me sert-elle quand je suis malade ?

*J'aimerais mieux avoir peu de choses jour après jour
avec un vie sans chagrin, que la fortune avec la maladie.*

Alors, une nouvelle fois, après l'avoir entendue et avoir compris que le bonheur ne peut exister quand il est malade et alité, tous les Grecs déclareront que la santé remporte la victoire. Mais, au moment de la proclamation, entre aussitôt le courage, entouré d'une foule de nobles et de héros, qui prend place et s'exprime ainsi : "Si je n'étais pas là, ô Grecs, vos biens tomberaient en des mains étrangères et vos ennemis souhaiteraient que vous pussiez vous regorger de bonnes choses puisqu'ils ont l'intention de vous dominer" ; à ces paroles les Grecs accorderont le premier prix à la valeur, le second à la santé, le troisième au plaisir, et ils mettront la richesse au dernier rang »⁴⁰.

Le schéma, comme la critique l'a bien noté⁴¹ est celui de la tripartition que nous avons vue, avec une innovation dans l'introduction du plaisir (ἡδονή) entre la richesse et la santé. Une autre particularité tient à ce que les biens de l'âme sont représentés non par la sagesse mais par le courage (ἀνδρεία). Pour le reste, nous trouvons dans le texte de Crantor le même procédé qu'on a remarqué dans l'*Éryxias* : le choix d'un représentant par catégorie et l'affirmation de la prééminence de l'âme sur le corps et sur les biens externes.

³⁹ Je ne reporte pas le texte grec pour une question d'espace.

⁴⁰ Traduction tirée de GRENIER, GORON 1948.

⁴¹ Voir par ex. SPINELLI 1995, 224 : « gli 'attori' chiamati in causa nella rappresentazione di Crantore possono essere facilmente ricondotti alla tripartizione accademico-peripatetica degli ἀγαθά » et KRÄMER 2004, 124 : « die Rangfolge Arete (der Seele) – Gesundheit – Reichtum gibt indessen klar die drei Güterklassen der akademischen Ethik zu erkennen, die jeweils durch die wichtigsten Güter vertreten sind ».

Cette convergence entre l'enquête de Socrate dans l'*Éryxias* et le fragment de Crantor à bien considérer n'est pas surprenante : en fait elle est un indice pour colloquer le dialogue dans un contexte précis de réflexion sur l'éthique, à partir d'un arrière-plan qui s'identifie à la philosophie de Platon.

La richesse du sage

Est-ce qu'on peut aisément insérer l'entretien de Socrate et Érasistrate dans un milieu platonicien ? Certains savants n'ont pas été en accord avec cette tentative, notamment en raison de sa conclusion. Les plus sages des hommes, dit Socrate, seront aussi les plus heureux et les plus riches (394a1-5) :

νῦν ἄρα ἡμῖν φαίνονται οἱ αὐτοὶ ἄνδρες σοφώτατοί τε καὶ ἄριστα πράττοντες καὶ εὐδαιμονέστατοι καὶ πλουσιώτατοι, εἴπερ ἄρα ἡ σοφία τὸ πλείστου ἄξιον κτῆμα φαίνεται.

À présent, donc, ce sont à nos yeux les mêmes hommes qui sont tout à la fois les plus sages, les plus avisés dans leurs affaires, les plus heureux et les plus riches, s'il est vrai que c'est la sagesse qui se révèle à nous comme le bien qui a le plus de valeur⁴².

Cette conclusion a été rapprochée depuis la dissertation de Karl Friedrich Hagen⁴³ de la doctrine stoïcienne et en particulier du paradoxe ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, dont les sources principales sont Cicéron (*Acad. Pr.* II 136 = *SVF* III 599 ; *Parad.* VI 42-52), Arius Didyme (chez *Stob.* II, 7, 101, 14-20 W. = *SVF* III 593) et Alexandre d'Aphrodise (*In Top.* 147, 12 Wallies = *SVF* III 595). Après Hagen, l'hypothèse d'une influence du portique a été reprise par Schrohl. Georg Gartmann⁴⁴ a remarqué qu'il est possible de trouver chez Sextus Empiricus une formulation syllogistique de ce point doctrinal attribué aux stoïciens qui est très proche de l'argument que nous lisons dans l'*Éryxias*. Le passage est encore dans le onzième livre du *Contre les professeurs* (S.E. *AM* XI 170 = *SVF* III 598) :

ὁ γὰρ πολλοῦ ἄξια κεκτημένος πλούσιός ἐστιν, ἡ δὲ ἀρετὴ πολλοῦ ἐστιν ἄξια, καὶ μόνος ταύτην ὁ σοφὸς κέκτηται· μόνος ἄρα ὁ σοφὸς ἐστι πλούσιος.

Car celui qui possède des choses de grand prix est riche. Or, la vertu est d'un grand prix et seul le sage la possède. Donc, seul le sage est riche⁴⁵.

Si la paternité stoïcienne du procédé syllogistique a été mise en doute par les savants⁴⁶, on peut tout d'abord remarquer qu'entre le passage de Sextus et de l'*Éryxias* il y a une différence fondamentale : jamais dans l'*Éryxias* il est dit que *seulement* le sage est riche, mais Socrate affirme que *le plus sage est le plus riche* parmi les hommes, ce qui n'empêche pas un homme d'être appelé riche s'il a beaucoup d'argent. L'échelle que Socrate a proposée dans l'*Éryxias* est, en fait, une échelle de

⁴² Traduction tirée de BRISSON 2014.

⁴³ HAGEN 1822.

⁴⁴ GARTMANN 1949, p. 19 n.2.

⁴⁵ Traduction tirée de GRENIER, GORON 1948 (légèrement modifiée).

⁴⁶ Notamment par Emidio Spinelli dans son édition du livre des *Contre les professeurs* : voir SPINELLI 1995, pp. 339-340 ; pareils doutes avaient été avancés par SCHOFIELD 1991, 113 n.1.

richesses et non de *biens* comme dans la formulation traditionnelle : on pourra ajouter que c'est justement sur l'attribution d'une valeur aux biens matériels que l'échelle prend son point de départ. Par ailleurs, une autre différence entre la conception que nous trouvons développée dans l'*Éryxias* et la doctrine stoïcienne relève du rôle joué par la santé qui reçoit, dans le dialogue, une considération clairement positive. Elle permet de passer des richesses aux biens immatériels sur la base de la valeur supérieure : cette considération est parfaitement en accord avec la doctrine platonicienne mais, en revanche, incompatible avec la vision stoïcienne selon laquelle l'ὕγεια est du rang des indifférents comme le πλοῦτος matériel.

À ce point, le seul trait commun aux deux formulations serait le fait de reconnaître une forme de richesse plus haute que celle liée aux biens matériels et d'identifier cette forme de richesse supérieure à la sagesse. Mais cette idée est déjà solide chez Platon, par exemple dans le septième livre de la *République* (521a2-4) : les vrais riches – τῶ ὄντι πλούσιοι – sont « non pas riches d'or, mais de la richesse sans laquelle il n'y a pas de bonheur : une vie bonne et sage »⁴⁷. La même conception se dessine entre les lignes dans le mythe des métaux, ainsi que le montre la phrase prononcée par Socrate dans le livre VIII (547b5-6) : le vrai or et le vrai argent sont ceux qui constituent les âmes.

Toutefois, le texte le plus important sur l'idée de richesse du sage chez Platon est la célèbre prière à Pan qui conclut le *Phèdre* (279b8-c3) :

ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μῆτε φέρειν μῆτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σόφρων.

Ô mon cher Pan, et vous autres, toutes autant que vous êtes, divinités de ces lieux, accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure ; que, pour l'extérieur, tout soit en accord avec ce qui se trouve à l'intérieur. Que le sage soit, à mes yeux, toujours riche. Et que j'aie juste autant d'or que le seul qui puisse 'le prendre' et 'l'emmenner' soit l'homme tempérant !⁴⁸

Dans ce célèbre passage nous retrouvons les concepts de beauté et de richesse associés aux biens de la ψυχή, les biens intérieurs ; au-delà de l'interprétation de la dernière partie – qui peut se référer à l'or de la sagesse⁴⁹ ou à la possibilité de se servir avec modération des biens matériels⁵⁰ – le σοφός est explicitement désigné comme πλούσιος, riche. Le souhait exprimé dans la prière à Pan, πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν, est réalisé par les moyens de la dialectique dans l'*Éryxias* : en ce sens, le dialogue entre Socrate et Érasistrate peut être considéré comme une longue glose explicative de cette phrase de Socrate dans le *Phèdre*.

Le concept de σοφία dans l'Éryxias

⁴⁷ Traduction tirée de ROBIN 1950².

⁴⁸ Traduction tirée de BRISSON 1989.

⁴⁹ C'est notamment l'interprétation de GAISER 1989 : pour le problème d'interprétation, voir p. 45, n.46.

⁵⁰ Ainsi, les commentateurs anciens, cf. Hermias *In Phaedr.* p. 279, 22-24 L.-M.

Un autre élément d'intérêt qui, normalement, a été sous-estimé par la critique est celui de la définition de σοφία que l'auteur de l'*Éryxias* nous propose : nous avons bien vu que la possession de cette « sagesse » était, pour l'homme, le bien le plus précieux dans la mesure où il porte à l'εὐδαιμονία. Mais de quoi s'agit-il précisément ? Socrate donne une définition très précise de cette σοφία, qui retourne deux fois dans le dialogue. Elle est introduite une première fois par un interlocuteur imaginaire au cours du dialogue entre Socrate et Érasistrate : ce personnage, en demandant aux autres de nommer le bien le plus précieux pour les hommes donne déjà, en même temps, une description assez précise de l'objet qu'il recherche (393d6-e5) :

εἰ δὲ δὴ τις ἡμᾶς νυνὶ προσελθὼν ἔροιτο, “ὦ Σώκρατες καὶ Ἐρυξία καὶ Ἐρασίστρατε, ἔχουσιν ἂν εἰπεῖν μοι τί ἐστὶν ἀνθρώπῳ πλείστου ἄξιον κτῆμα; ἄρα γε τοῦτο ὃ κτησάμενος ἄριστα βουλευέοιτο περὶ τούτου, ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων;” τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν.

Et si, à présent, quelqu'un nous abordait et nous demandait : « Vous autres, Socrate, Éryxias et Érasistrate, pourriez-vous me dire ce que l'homme peut posséder de plus précieux ? N'est-ce pas cette chose dont la possession lui permettra de délibérer au mieux sur la question suivante : celle de savoir comment conduire le mieux possible ses propres affaires et celles de ses amis ? » Or, qu'est cette chose ?⁵¹

Ce κτῆμα, comme l'explique Socrate peu après, est ce grâce à quoi un homme parvient à se tromper (ἐξαμαρτάνειν) le moins possible et à agir correctement (κατορθοῦν) la plupart du temps : il s'identifie à cette forme de connaissance qui regarde les biens et les maux, ce qu'on doit faire et ce qu'on doit éviter (τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅσα πρακτέα καὶ ὅσα μὴ : 393e12-394a1). Or, cette description de la sagesse est reprise par Socrate quelques lignes plus loin, au cours de la discussion avec Éryxias, qui s'oppose à l'idée que le plus sage des hommes soit aussi le plus riche. Dès lors, les possessions du sage sont une nouvelle fois décrites au moyen d'une formule cohérente avec le premier portrait du σοφός, mais plus synthétique et plus claire. La σοφία a pour objet les choses les plus importantes (περὶ τῶν μεγίστων : 394e2) et, pour Socrate, le sage est (394e9-11) :

ὁ δὲ δυνάμενος εὖ βουλευέσθαι καὶ αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι...

L'homme qui serait en mesure de bien délibérer sur la meilleure conduite à tenir concernant ses propres affaires et celles des autres...⁵²

La définition est similaire à celle donnée par le τις imaginaire pour le πλείστου ἄξιον κτῆμα. Si la formule τὰ τε αὐτὸς αὐτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων du premier passage est parfaitement synthétisée en αὐτὸς αὐτοῦ περὶ καὶ ἑτέρου, entre ἄριστα βουλευέσθαι ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο et εὖ βουλευέσθαι ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι, on remarque une simple variation qui ne va pas modifier le sens de la phrase. La σοφία de l'*Éryxias* est donc liée à l'εὖ βουλευέσθαι et à

⁵¹ Traduction tirée de BRISSON 2014.

⁵² Traduction tirée de BRISSON 2014.

l'εὐβουλία, le bon conseil, au point qu'il n'est pas surprenant que le modèle de sage évoqué dans le dialogue soit le héros homérique Nestor⁵³.

La présence du concept d'εὐβουλία chez Platon, comme Carl Werner Müller l'a constaté dans son commentaire du *Sisyphé*, est assez rare⁵⁴. Le thème du bon conseil et du bien délibérer est cité comme l'une des préoccupations principales des sophistes, ainsi que nous pouvons le relever dans l'ἐπάγγελμα prêté à Protagoras dans le dialogue qui porte son nom (318e5-319a2) :

τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

Or, l'objet de mon enseignement, c'est le bon conseil touchant les affaires qui le concernent proprement : savoir comment administrer au mieux les affaires de sa maison à lui et, pour ce qui est des affaires de l'État, savoir comment y avoir le plus de puissance, et par l'action et par la parole⁵⁵.

S'il est vrai que chez Platon le concept de εὐβουλία ne trouve pas de traitement aussi approfondi que d'autres concepts éthiques, on doit remarquer qu'il y a un lieu très important dans lequel Platon reprend la définition de politique de Protagoras pour la réinterpréter dans le cadre de sa propre doctrine éthique⁵⁶. Dans le quatrième livre de la *République*, Socrate et Glaucon, s'interrogeant sur la manifestation de la justice dans le premier modèle de la cité idéale, passent en revue les autres vertus (le schéma de référence est celui des quatre vertus cardinales). Dans ce passage, le concept de εὐβουλία est strictement lié à la σοφία qui se manifeste dans l'État, définie comme une φυλακτική ἐπιστήμη. Elle permet à la πόλις de se rapporter au mieux à elle-même et aux autres États (428c11-d3) :

« τί δ' » ; ἦν δ' ἐγώ « ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείση παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἧ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ » ;
« ἔστι μέντοι ».

« Mais quoi ? », repris-je, « n'y a-t-il pas dans l'État que nous venons de fonder une science qui réside en quelques citoyens et qui délibère, non pas sur un objet particulier, mais sur l'État même en son entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres États ? »⁵⁷

C'est dans ce double caractère que l'ἐπιστήμη, fondé sur l'εὐβουλία, est synthétisé par l'expression αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις. On remarque le même rapport entre traitement de soi et des autres ainsi que nous l'avons vu dans la définition de la σοφία présentée par l'auteur de

⁵³ Sur l'association entre Socrate et Nestor dans l'*Éryxias* voir pp. 163-7 (REGALI 2016 a reconnu qu'un jeu similaire avait déjà été employé par Platon dans le dixième livre de la *République*) ; pour Nestor autant que maître d'εὐβουλία cf. SCHOFIELD 1986.

⁵⁴ MÜLLER 1975, pp. 83-6.

⁵⁵ Traduction tirée de ROBIN 1950².

⁵⁶ Sur cette reprise voir en particulier RENAUT 2013 et HOURCADE-SCIOU 2016, 6-7.

⁵⁷ Traduction tirée de CHAMBRY 1933.

l'Éryxias. Certes, dans *l'Éryxias* l'aspect politique est complètement absent et la sagesse se réfère exclusivement au domaine de l'individu dans sa vie quotidienne. Dans les deux cas, toutefois, on a affaire à une σοφία très différente de la σοφία supérieure à laquelle le philosophe aspire toujours ; nous y trouvons plutôt une sagesse pratique liée à la sphère de la morale et de l'action, une sagesse que nous ne nous étonnons pas de trouver mentionnée, dans la suite du livre IV de la *République*, sous le nom de φρόνησις.

En effet, la description de la φρόνησις dans les écrits éthiques d'Aristote, un philosophe bien plus attentif à la distinction terminologique précise, ressemble beaucoup à la σοφία décrite par l'auteur de *l'Éryxias* ainsi que par Platon dans le quatrième livre de la *République*. Dans le sixième livre de *l'Éthique à Nicomaque*, la φρόνησις est assimilée à l'« être capable de bien délibérer sur ce qui est bon et utile pour lui » (τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα : EN VI 1140a25-29). Ainsi, il s'agit une nouvelle fois du bien délibérer (καλῶς βουλευέσθαι). La φρόνησις est donc associée à l'homme délibérateur (βουλευτικός : 1140a31-32) et se configure comme une ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆς qui trouve comme objet les biens et les maux pour l'homme (τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά : 1140b6-8). Par la suite, il est clairement dit que le but du φρόνιμος est précisément de « bien délibérer », εὖ βουλευέσθαι (1141b8-11) et que la bonne délibération, l'εὐβουλία, est à son tour analysée dans le sens de la justesse (ὀρθότης) et du « bien conduire » (κατορθοῦν) dans le développement de l'action individuée comme but par la φρόνησις. La φρόνησις, en outre, au contraire de la σοφία théorique, a pour objectif primaire l'εὐδαιμόνια, le bonheur (1143b19-21).

Nous pouvons en conclure que la sagesse que Socrate définit dans *l'Éryxias* se révèle être une forme de connaissance pratique qui se rapproche – et pour plusieurs traits s'identifie avec – d'un concept qui, dans la tradition péripatéticienne, portait le nom de φρόνησις : l'usage du lexique relatif à la σοφία et au σοφός dans *l'Éryxias* ne doit pas nous empêcher de reconnaître le fait que la vertu individuée par Socrate est confinée à la sphère éthique et pratique et se manifeste dans un choix, voire une délibération sur l'action à entreprendre. Cette forme de superposition entre σοφία et φρόνησις dont l'auteur pouvait déjà trouver une occurrence chez Platon dans le quatrième livre de la *République*, est confirmée par la place assignée à la σοφία dans l'échelle des biens : les trois degrés que Socrate parcourt correspondent, comme nous avons bien vu, à la tripartition platonicienne des biens. La σοφία dont parle Socrate doit être encadrée dans cette division comme un exemple des biens de l'âme : elle correspondra à la φρόνησις mentionnée dans les diverses énumérations que nous avons lues dans les *Lois*.

En outre, nous avons remarqué que le lien entre φρόνησις et κατορθοῦν, relevé dans notre dialogue, se trouve déjà dans la formulation classique d'Aristote. Ce fait n'a pas empêché certains savants d'entrevoir la contraposition de κατορθοῦν et ἐξαμαρτάνειν présente dans *l'Éryxias*, pour désigner les actions des sages comme une reprise de deux termes techniques du lexique stoïcien⁵⁸. En vérité, les deux verbes trouvent déjà des occurrences chez Platon : en particulier, ἐξαμαρτάνειν est employé à plusieurs reprises dans le premier protreptique de *l'Euthydème*, un texte que l'auteur de *l'Éryxias* connaissait très bien. On pourrait donc considérer l'emploi du verbe dans notre dialogue comme une preuve ultérieure de la fidélité de l'auteur à son modèle, Platon. Mais même si on tente de donner un sens fort et « technique » à l'opposition d'ἐξαμαρτάνειν et κατορθοῦν dans *l'Éryxias*,

⁵⁸ Voir SCHROHL 1901, 24-5, suivi par GARTMANN 1949, 19 et LAURENTI 1969, 21-2.

nous ne sommes pas obligés de revendiquer pour cette opposition une ascendance stoïcienne ; au contraire, il y a la possibilité d'entrevoir dans ce dernier terme un lien avec la recherche conduite au sein de l'Académie. κατορθοῦν et κατόρθωμα sont deux termes associés à la réussite de l'action dans l'éthique d'Arcésilas, comme en témoigne Sextus Empiricus (*M.* VII 158 = Arcesil. F2 Mette = F82 Vezzoli). Arcésilas soutenait que :

τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κείσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογία.

Le bonheur provient de l'effet de la sagesse, mais la sagesse à son tour se trouve dans les actions correctes, enfin les actions correctes sont ce qui, quand il a été accompli, trouve sa défense dans le raisonnable.

Le passage a suscité différentes interprétations, lorsqu'il est difficile de définir le concept d'εὐλογον qui semble central dans la pensée éthique d'Arcésilas, un paradigme qui évite l'ἀπραξία dans laquelle le sceptique risque de tomber. Mais, comme Anna Maria Ioppolo l'a bien montré⁵⁹, ce passage révèle que κατόρθωμα n'est pas un mot originel du premier stoïcisme, son occurrence initiale dans les fragments stoïciens étant associée à la doctrine de Chrysippe : il s'agissait plutôt d'un terme technique de l'Académie hellénistique. La relevance de ce témoignage de Sextus sur Arcésilas pour l'interprétation de la sagesse dans l'*Éryxias* n'est donc pas secondaire : la doctrine éthique d'Arcésilas trouvait fort probablement son origine dans la recherche que l'Académie avait menée au cours du scholarcat de Polémon⁶⁰. On serait fortement tenté, par ailleurs, de voir dans ce contexte la forme de savoir décrite dans l'*Éryxias*, qui se fonde justement sur la φρόνησις et sur le résultat de l'action correcte.

La seconde définition de richesse : les χρήματα

Nous avons essayé de montrer comment, dans la première partie du dialogue, la recherche sur la richesse fait état de résultats parfaitement compatibles avec l'arrière-plan de la philosophie de Platon, peut-être interprétables d'ailleurs comme appartenant à une phase spécifique de la réception des dialogues. L'*Éryxias*, toutefois, ne s'arrête pas au moment de l'accord entre Socrate et Érasistrate : au contraire, c'est justement après ce premier échange que l'œuvre prend un nouveau départ. Le développement est porté par une remarque d'Éryxias qui juge inacceptable le point de vue selon lequel les plus sages des hommes seront les plus riches.

La suffisance de la sagesse

L'objection portée par Éryxias aux conclusions du dialogue entre Socrate et Érasistrate est signalée par l'auteur pour son importance et parce qu'elle est raisonnable : σφόδρα οὖν ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν

⁵⁹ IOPPOLO 1986, 131-4.

⁶⁰ Une continuité forte de la position d'Arcésilas en rapport à l'éthique de Platon a été soutenue par TRABATTONI 2005, 38-40 et 46-50 ; IOPPOLO 1986, 146-56 avait déjà avancé l'hypothèse que cette dérivation devait être filtrée par les développements successifs de la recherche dans l'Académie, en particulier sous Polémon (voir aussi ISNARDI PARENTE 1998^a, 159-60 et DE LUISE, FARINETTI 1997, 133-5) ; la continuité entre la pensée éthique de Polémon et celle d'Arcésilas avait également été affirmée par LONG 1986, 440-1.

τι (« son objection me parut tout à fait sérieuse » : 394b5). Le problème soulevé par le personnage éponyme est l'impossibilité pour le sage, quand il est privé des moyens nécessaires pour vivre, d'être appelé riche : Éryxias ne discute pas directement du bonheur du σοφός, mais il ne lui reconnaît pas le nom de πλούσιος. En vérité, la considération du πλουτεῖν comme bien, position dont le personnage se fera plus tard le porte-parole, amène à penser que, selon Éryxias, s'il est pauvre, le sage, a moins de possibilités d'obtenir le bonheur que le riche. Le thème sous-jacent est donc la suffisance de la sagesse pour être considéré riche et heureux, et le rapport entre la σοφία et les biens matériels qui, pour Éryxias – comme le rendra limpide sa définition de la richesse – sont les seuls constituants du πλουτεῖν.

Le point de vue de Socrate est que la sagesse est utile et, en soi, suffisante pour acquérir les biens indispensables à la vie. Le but de Socrate étant de démontrer que la possession de biens matériels très précieux ne signifie pas forcément être en mesure de satisfaire ses besoins quotidiens et que, par ailleurs, le manque de sagesse est une condition méprisable qui ne permet pas d'être heureux (394c6-395a1). Ainsi, cette position radicale, selon laquelle la sagesse serait nécessaire pour atteindre le bonheur, est également importante pour obtenir les biens de première nécessité ; l'auteur de l'*Éryxias* pouvait déjà trouver de tels modèles dans les écrits de Platon. Notamment, nous pouvons penser aux passages dans lesquels Socrate soutient une dépendance des biens de l'âme pour les biens du corps et les biens extérieurs, par exemple dans l'*Apologie* (30b2-4)⁶¹ :

οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία.

Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État⁶².

Ainsi que nous l'avons vu, une position similaire est soutenue par l'étranger d'Athènes, dans le premier livre des *Lois*, lorsqu'il remarque que « si une cité accueille les biens supérieurs, elle acquiert aussi les biens inférieurs : sinon, elle se trouve privée des uns et des autres » (631b6-c1). Le même principe se retrouve dans le mythe du *Critias* et constitue le λογισμός des Atlantides, décrit par Critias-Solon (121a4-6) :

νήφοντες δὲ ὄζῃ καθεώρων ὅτι καὶ ταῦτα πάντα ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς αὐξάνεται, τῇ δὲ τούτων σπουδῇ καὶ τιμῇ φθίνει ταῦτά τε αὐτὰ κάκεινη συναπόλλυται τούτοις.

Sobres, ils voyaient clairement que tous ces avantages s'accroissent par une amitié réciproque unie à la vertu, tandis que leur poursuite et l'estime qu'on leur porte les font perdre et la vertu avec eux⁶³.

C'est seulement grâce à la φιλία et à l'ἀρετή que les biens matériels peuvent grandir, mais quand l'homme porte uniquement son attention sur ces derniers, il finit par perdre les uns et les autres : sur ce concept se développe aussi la considération de la richesse dans la prosopopée des πατέρες dans le *Ménechène*, où les biens inférieurs sont une possession solide seulement pour qui peut compter sur l'ἀρετή (246e3-247c4) ; le principe retourne au statut du mythe dans le dixième livre de la *République*, où l'existence des hommes justes est mâtinée des meilleures conditions, alors que les

⁶¹ Pour les problèmes liés à l'interprétation de ce passage voir pp. 54-5.

⁶² Traduction tirée de BRISSON 1997.

⁶³ Traduction tirée de PRADEAU 1997.

injustes sont destinés à en avoir de mauvaises (613b8-614a3). Nous avons donc vu que l'auteur de l'*Éryxias* pouvait trouver chez Platon une constellation d'éléments qui lui permettaient de faire affirmer à Socrate la priorité de la vertu sur les biens matériels dans toutes les conditions, ou plutôt l'impossibilité – en l'absence de vertu – d'une possession vraiment durable de ces mêmes biens.

Toutefois, cette position se situe inévitablement dans un débat très vif dans la pensée hellénistique : celui de la suffisance de la vertu pour atteindre le bonheur. La formulation la plus extrême de la thèse de la suffisance est – comme c'est bien connu – celle des Stoïciens qui soutenaient que le sage est toujours heureux, même dans le taureau de Phalaris. Au contraire, les Académiciens et les Péripatéticiens se font-ils les porteurs d'une conception plus modérée dans laquelle les biens inférieurs ont tout de même une valeur et une importance dans l'acquisition de l'εὐδαιμονία.

Mais, si pour Aristote et l'Aristotélisme le rôle des biens matériels et de ceux du corps est central, il est impossible de parler de suffisance de la vertu (un exemple de cette tendance est visible dans la batterie d'arguments contre la thèse de la suffisance contenue dans le vingtième traité de la *Mantissa* d'Alexandre d'Aphrodise), pour la tradition platonicienne, il y a toujours la nécessité de se confronter à la figure de Socrate et aux tendances du socratisme qui portaient à soutenir en quelque mesure une forme de suffisance pour l'ἀρετή.

Le thème reste donc problématique et problématisé dans l'Académie ancienne. Si avec Speusippe et Xénocrate, la position de l'école semble se rapprocher de celle d'Aristote, certains témoignages sur Polémon montrent, comme la critique l'a bien souligné⁶⁴, les traces d'un raidissement vers une vision plus proche de la future formulation stoïcienne. En particulier, je vous propose le fragment sauvé par Clément d'Alexandrie dans le deuxième livre des *Stromates* (133, 7 = Polémon F 123 Gigante) :

ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων, ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων. δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.

Polémon, disciple de Xénocrate, montre qu'il veut mettre le bonheur dans la suffisance de tous les biens ou des plus nombreux et des plus grands. Toutefois, il établit que sans la vertu il ne saurait jamais y avoir de bonheur mais que, indépendamment des conditions corporelles et des circonstances extérieures, la vertu suffit au bonheur⁶⁵.

Ce classement apporte une nouvelle fois un témoignage important sur la fortune de la tripartition des biens dans l'Académie hellénistique ; et, en même temps, il accorde une valeur aux biens inférieurs tout en soutenant l'αὐτάρκεια de la vertu pour l'εὐδαιμονία. Il est plausible qu'une réflexion de ce

⁶⁴ Voir DILLON 2003, 166 : « the chief contribution of Polemo to ethical theory, however, would seem to be an increase in austerity of Academic doctrine which anticipates, to a significant extent, that of Zeno and his successors » et DILLON 2010, 437-40 ; cf. aussi EL MURR 2018, 351 : « we can rightly think that Polemo changed the course of the Academy's ethical doctrine in a more austere and strict direction (...) while Xenocrates gave at least a secondary role to bodily and external goods in the happy life, it would seem that Polemo maintained that virtue constituted in itself a necessary and sufficient condition for happiness, thus prefiguring the Stoics » ; sur les problèmes liés à l'interprétation de Cicéron et de l'influence d'Antiochus d'Ascalone voir p. 57 n.103.

⁶⁵ Traduction de Cl. Mondésert dans CAMELOT, MONDÉSERT 1954.

type sur ce principe éthique d'origine socratique ait influencé le développement de la plus rigoureuse doctrine éthique stoïcienne, une réalité masquée par les anecdotes sur Zénon disciple de Xénocrate et Polémon⁶⁶. On remarquera que le point de vue est exactement le même que celui exposé par Socrate dans l'*Éryxias* : tout en préservant une valeur pour les biens inférieurs, comme par exemple la santé, l'auteur fait état d'une position intransigeante sur le point principal de cette doctrine, c'est-à-dire sur la possibilité d'être heureux ne possédant que la vertu.

La définition des χρήματα

Le problème qui est évoqué dans les pages qui suivent immédiatement, à savoir si la richesse est un bien ou un mal, reste en suspens jusqu'à la fin du dialogue. Introduite par Éryxias (395d6-7), qui considère que le πλουτεῖν ne peut qu'être un bien, la question est tranchée provisoirement par Critias qui démontre que pour certaines catégories d'hommes la richesse est un mal ; ce qui dans des circonstances singulières est mauvais ne peut pas être un bien, par conséquent la richesse n'est pas un bien. Le résultat donné par Critias est toutefois discuté par Socrate qui rapporte la mésaventure du sophiste Prodicos. Une fois, au Lycée, il avait soutenu que la valeur des choses dépendait des personnes qui les utilisent, mais il avait été chassé par le gymnasiarque après une réfutation de la part d'un jeune homme. La question avait donc été laissée de côté et Socrate propose – avec une attention qui est déjà typique du personnage chez Platon et Xénophon – de détourner l'enquête sur la définition de la richesse (399d2-5) :

δοκεῖ δέ μοι ὑμῖν ἐπίλοιπόν τι εἶναι τῆς σκέψεως, ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι, τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν, λοιπὸν δὴ σκέψασθαι τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν.

Il vous reste encore, si je ne me trompe, un point à examiner, puisque, semble-t-il, vous vous êtes accordés au moins sur ce fait, à savoir que la richesse est un bien pour les uns, tandis que c'est un mal pour les autres. Dès lors, il vous reste à examiner en quoi consiste la richesse en soi⁶⁷.

C'est Éryxias qui prend la parole, donnant une définition s'adaptant au sens commun : la richesse n'est autre que posséder une grande fortune (399e4-6) :

ὦ Σώκρατες, οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸ πλουτεῖν λέγω εἶναι· τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτήσθαι, τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν.

Mais moi, Socrate, je n'ai rien de plus à dire que ce que disent les autres hommes sur ce qu'est la richesse. Posséder beaucoup de biens, voilà ce que c'est que d'être riche

La position d'Éryxias est présentée, dès sa formulation, comme assez banale, οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων : c'est une définition de pur bon sens qu'on pourrait obtenir en questionnant un homme quelconque. Son concept de la richesse s'arrête aux biens matériels, c'est-à-dire au niveau le plus bas de la tripartition, sous-jacent au dialogue de Socrate et Érasistrate. Le problème de Socrate,

⁶⁶ Pour la plausibilité chronologique des anecdotes voir ALESSE 2000, 87-103 ; sur cette question, pour approfondir, voir pp. 90-2.

⁶⁷ Traduction tirée de BRISSON 2014 (légèrement modifiée).

ici, est que le concept de χρήματα n'est pas non plus transparent : par un long *excursus* qui porte sur les différents objets considérés comme des richesses par divers peuples barbares ou hellènes (399e7-400e12)⁶⁸, il porte son interlocuteur à admettre que les χρήματα doivent être, à leur tour, l'objet d'un effort définitoire. C'est donc le début d'une longue section de définitions portant sur les χρήματα eux-mêmes, identifiés avant tout dans les χρήσιμα (les « choses utiles »).

Le choix du mot χρήσιμον ne semble pas aléatoire. Il permet de laisser de côté la question de la bonté des χρήματα : un terme comme ὠφέλιμον n'aurait pas autorisé à le faire, au moins selon la formulation de l'*Hippias Majeur*, où ὠφέλιμον est défini comme τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν (296d6-e2). En outre, le mot est aussi sélectionné pour instaurer un jeu étymologique avec χρήματα dont l'auteur fait usage à plusieurs reprises dans les sections plus denses de l'argumentation⁶⁹, ce qui permet aux savants de parler d'un écrivain *semper ludens in verbis*⁷⁰ ; on ne peut pas exclure que le fondement de ce jeu soit sérieux, selon un emploi positif du moyen étymologique que l'auteur pouvait remarquer dans les pages de Platon⁷¹ ; fortement apparenté à ces deux mots, le concept de χρήσις est central dans l'*Éryxias*, entrant aussi dans les jeux étymologiques et devant, à son tour, avoir conditionné le choix de χρήσιμον comme adjectif. Cependant, le lien définitoire de χρήματα et utilité n'est pas une nouveauté de notre dialogue : la critique a, depuis longtemps, individué un modèle précis de cette section dans la première partie de l'*Économique* de Xénophon, où Socrate et Critobule essaient d'identifier les objectifs et les objets de l'art de l'économie.

La section des définitions dans l'*Économique* présente, en effet, de nombreux points de convergence avec le texte de cette partie de l'*Éryxias* : on peut affirmer qu'il s'agit du texte qui lui ressemble le plus, dans la forme comme dans le contenu, dans la littérature grecque préservée. C'est notamment sur la relation entre richesse, utilité et usage que se concentre l'attention de Socrate et Critobule : un premier essai de définition des biens dans les possessions (κτήματα) n'aboutit pas, en raison du fait qu'on peut aussi posséder des choses nuisibles (*Oec.* 1, 5-6). Le deuxième élément est donc la catégorie des ὠφέλιμα (1, 7) : c'est précisément à ce point qu'est introduit le concept de χρήματα qui, à son tour, rappelle l'idée de l'usage (χρήσις), un problème qui demeure également central dans notre dialogue et sur lequel nous devons revenir ultérieurement. Le lien entre χρήματα et utiles (ὠφέλιμα) est récurrent dans toute cette section de l'ouvrage de Xénophon montrant, d'une part, une approche très similaire à celle de Socrate dans l'*Éryxias* et, d'autre part, un but différent dans la mesure où chez Xénophon l'économie fondée sur les χρήματα est une science positive et où l'utilité est conçue dans le domaine du bien : ce n'est pas par hasard que Xénophon emploie chaque fois le terme ὠφέλιμον qui, toutefois, s'éloigne de la *ratio* étymologique qui anime l'esprit de notre auteur.

Dans l'*Éryxias*, en revanche, l'association à l'utilité n'est pas suffisante pour Eryxias et Socrate, il est donc nécessaire de poursuivre la recherche : il est impossible de considérer χρήματα toutes les

⁶⁸ Sur cet *excursus* ethnographique-numismatique voir le commentaire *ad loc.*

⁶⁹ Cf. par ex. 401b7-8 (τὰ πρὸς τίνα χρεῖαν χρήσιμα χρήσθαι χρήματά ἐστιν) et 402c8-d1 (καὶ ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶν πρὸς τοῦτο χρήσιμα τὰ χρήματα) ; dans ces deux passages on remarque que le jeu a causé des problèmes d'interprétation ou de texte, cf. comm. *ad loc.*

⁷⁰ SCHROHL 1901, 41.

⁷¹ On pense notamment au *Cratyle*, mais le procédé argumentatif sur base étymologique traverse l'œuvre de Platon toute entière : cf. SEDLEY 2003, 25-50 ; pour un approfondissement ultérieur voir n.111, p. 59.

choses qui sont χρήσιμα car, si on admet cette définition, on arrivera à soutenir, par exemple, que dialoguer – autant qu’il est utile – est à ranger parmi les χρήματα (401a1)⁷². L’enquête qui suit est très longue et subtile, mais elle arrive à un résultat concret : χρήματα est le nom des choses utiles pour satisfaire aux besoins du corps (401e7-8). Cette définition, comme la critique l’a bien noté⁷³, trouve un précédent important dans le *Phédon* de Platon. On la retrouve dans le discours des vraies philosophes (γνησίως φιλόσοφοι) qui attribue au corps et à sa cure l’origine des guerres, batailles et guerres civiles (66c7-d2) :

διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ.

Car toutes les guerres ont pour origine l’appropriation des richesses. Or ces richesses c’est le corps qui nous force à les acquérir, c’est son service qui nous rend esclaves⁷⁴.

Déjà dans le *Phédon* la cure du corps est le but des χρήματα : cela signifie que si la richesse se limite au domaine des χρήματα son emploi recherche l’avantage des plaisirs et désirs corporels. La richesse, ainsi définie, n’entretient-elle pas un rapport avec l’âme ? Par conséquent son association à la vertu n’est pas évidente. Mais, en reprenant la définition du *Phédon*, l’auteur semble donner un indice quant aux résultats de l’enquête sur la qualité de ce genre de richesse : la critique a bien vu⁷⁵ que le jugement des γνησίως φιλόσοφοι est reflété par le traitement du thème dans les dialogues politiques, en particulier la *République* où le désir d’une possession indéterminée (κτήσις ἄπειρος) de biens matériels est à l’origine de la guerre (II 373d7-e7). Dans la *République*, entre autres, le rôle des richesses et de l’amour pour la richesse est central pour le grand cadre de dégénération de la cité idéale dessinée par Socrate dans le huitième livre.

À partir du premier bouleversement (μετάβασις), les χρήματα sont protagonistes : la privatisation qui porte à l’institution de la timocratie est une tentative opérée par la πόλις pour arrêter une στάσις qui trouve son origine dans un désir pour les richesses (547b2-c5) ; les gouverneurs de la cité timocratique sont bientôt affectés par ce désir à leur tour, même si à la dérobee (ὕπὸ σκότου), dans des coffres privés (548a5-b3). Cet appétit ne peut que provoquer un autre changement de constitution qui portera à la troisième πόλις, la cité oligarchique, dans laquelle les χρήματα deviennent des objets de culte (550c11-d1). Socrate, dans la description de ce nouvel état, problématise l’association de la vertu et de la richesse thématifiée par l’auteur de l’*Éryxias*, et il le fait au moyen d’une image très éloquente, celle de la balance (550e6-9) :

« ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου, ἀεὶ τοῦναντίον ῥέποντε ; »

« καὶ μάλ’ », ἔφη.

⁷² Après le διαλέγεσθαι, Éryxias donne l’exemple très étrange du βλάπτειν, endommager, comme une chose utile qui ne peut pourtant être classifiée parmi les χρήματα : probablement on a affaire à un problème textuel de solution difficile, voir le commentaire *ad loc.*

⁷³ Cf. GARTMANN 1949, 36 n.2.

⁷⁴ Traduction tirée de DIXSAUT 1991. L’idée deviendra un τοπός de la philosophie populaire grecque : voir VAN DEN HORST 1978, 144-5

⁷⁵ Cf. par ex. DIXSAUT 1991, 332 n.85 ; ROWE 1993, 142 ; FABRINI, LAMI 1996, 143 n.38.

« N’y a-t-il pas entre la richesse et la vertu une différence telle que, si on se les représente posées l’une et l’autre sur les plateaux d’une balance, elles exercent leur pesée toujours dans un sens opposé ? »
« Certes », dit-il⁷⁶.

Il y a donc une opposition radicale entre richesse et vertu. La vénération de la richesse est cause d’erreur (ἀμαρτήματα : 551b8-9) et éloigne l’homme de la justesse (ὀρθότης) garantie par la vertu ; il est impossible qu’à la tête d’une cité, qui considère la richesse tel un objet digne d’être poursuivi, il y ait des hommes de bien (ἀγαθοί). La raison est bien expliquée par Socrate (551a1-2) :

τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμωτέρα ἀρετὴ τε καὶ οἱ ἀγαθοί.

Si la richesse est honorée dans une cité, et aussi les riches, la vertu y sera moins honorée, de même que les gens de bien⁷⁷.

L’homme oligarchique est celui qui considère les χρήματα comme des objets de la plus grande valeur et d’une importance notoire (περὶ πλείστου ποιῆσθαι : 554a2-3) et Adimante résume le discours en établissant un parallèle entre la cité et l’homme oligarchiques : « pour sûr, ce sont principalement les richesses qui sont honorées dans cette cité et chez ce type d’homme » (χρήματα γοῦν μάλιστα ἔντιμα τῇ τε πόλει καὶ παρὰ τῷ τοιούτῳ : 554b2-3). Cette polarité qui s’instaure entre vertu et richesse dans le huitième livre de la *République* reste irrésolue et insoluble.

Dans les *Lois*, la position de Platon semble, en général, plus modérée. Cependant, le cinquième livre contient l’une des plus fortes critiques à l’égard de la richesse dans l’état repéré dans l’entier *corpus* platonicien. Ce passage est fort intéressant pour notre enquête concernant l’arrière-plan doctrinal de l’*Éryxias* et, de fait, il sera nécessaire de porter une attention spéciale sur ce point spécifique. Dès le début, la relation entre richesse et vertu est placée au centre du dialogue entre l’Athénien, Clinias et Mégille⁷⁸, mais c’est au cœur du livre que le problème est posé, suite à une proposition de loi qui condamne la possession privée d’or et d’argent (741e7-744a7). Le but du nomothète n’est pas, dit l’Athénien, de rendre la cité plus riche en or et en argent, mais de la rendre la meilleure et la plus heureuse possible (ὡς ἀρίστην et ὡς εὐδαιμονεστάτην : 742d3-7) ; en vérité, une grande richesse et la vertu sont inconciliables (742e4-743a4) :

σχεδὸν μὲν γὰρ εὐδαιμόνας ἅμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίνεσθαι – τοῦτο μὲν οὖν βούλοιστ’ ἄν – πλουσίους δ’ αὖ σφόδρα καὶ ἀγαθοὺς ἀδύνατον, οὓς γε δὴ πλουσίους οἱ πολλοὶ καταλέγουσι· λέγουσιν δὲ τοὺς κεκτημένους ἐν ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων πλείστου νομίσματος ἄξια κτήματα, ἃ καὶ κακός τις κεκτηῖτ’ ἄν. εἰ δ’ ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, οὐκ ἂν ἔγωγε αὐτοῖς ποτε συγχωροίην τὸν πλούσιον εὐδαιμόνα τῇ ἀληθείᾳ γίνεσθαι μὴ καὶ ἀγαθὸν ὄντα· ἀγαθὸν δὲ ὄντα διαφόρως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον.

Si l’on est bon, on est en même temps nécessairement heureux, je pense, et cela il (*scil.* le Législateur) le souhaitera ; mais avoir des citoyens qui soient très riches en même temps que bons cela est impossible,

⁷⁶ Traduction tirée de LEROUX 2016².

⁷⁷ Traduction tirée de LEROUX 2016².

⁷⁸ On remarque la considération selon laquelle « tout ce qu’il y a d’or à la surface de la terre ou sous la terre ne saurait s’échanger contre la vertu » (πᾶς γὰρ ὃ τ’ ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιός : 728a4-5)

du moins à ceux que la plupart des gens comptent parmi les riches. Pour eux, sont riches ceux qui, en très petit nombre, possèdent des biens qui valent une énorme quantité d'argent, ces biens que peut posséder un méchant. S'il en va bien ainsi, je n'accorderai jamais pour ma part à ces gens-là que le riche puisse devenir véritablement heureux s'il n'est pas bon en même temps ; or, qu'un homme de bien le soit exceptionnellement tout en étant exceptionnellement riche, c'est chose impossible⁷⁹.

Alors, poursuit l'Athénien, est donc vrai le discours qui affirme que « les gens très riches ne sont pas des gens de bien ; et si ce ne sont pas des gens de bien, ce ne sont pas non plus des gens heureux » (οὐκ εἰσὶν οἱ παμπλούσιοι ἀγαθοί, εἰ δὲ μὴ ἀγαθοί, οὐδὲ εὐδαίμονες : 743c3-4). Particulièrement frappant dans l'argumentation du cinquième livre est l'accent mis sur la conception de richesse, commune à la plupart des gens, οἱ πολλοί ; la distinction entre la richesse selon οἱ πολλοί et une richesse supérieure, ainsi que nous l'avons remarqué plusieurs fois, est à la base du développement de l'*Éryxias* dans son articulation bipartite. Il n'est pas à exclure que pour formuler cette distinction, utile à concilier la conception de la richesse de la prière à Pan avec le mépris de la richesse dans les œuvres politiques, l'auteur de notre dialogue ait trouvé un appui dans les *Lois*. La conclusion qu'il a tiré de ce rapprochement porte à un jugement totalement négatif de la richesse fondée sur la possession d'or et d'argent : une forme de richesse qui demeure inconciliable avec la vertu ne peut qu'être un κακόν. Ce point pose l'auteur face à une difficulté pour son désaccord évident avec un autre point doctrinal qu'il trouvait dans les dialogues socratiques de Platon, notamment dans l'*Euthydème*, l'un de ses principaux modèles : la valeur de l'usage correct des biens matériels, le thème de l'ὀρθὴ χρῆσις, qui est problématisé au cours de la discussion afin de montrer que ce bon usage n'est pas applicable à la richesse fondée sur les χρήματα.

Un usage correct de la richesse est-il possible ?

Au cœur du dialogue, entre les deux définitions de richesse, les personnages s'interrogent sur la nature de l'être riche (τὸ πλουτεῖν), cherchant à savoir s'il est un bien ou un mal. Dès le début, la discussion est liée au thème de l'usage : les exemples donnés par Critias (396e4-397b7), qui soutient contre la voix du sentir commun que la richesse ne peut pas être un bien, montrent l'accent mis sur l'emploi qu'on fait des richesses dont on dispose. Ce problème est central dans l'exposé de Prodicos au Lycée, un discours qui est accosté par Socrate à l'opinion de Critias. Prodicos, en fait, soutient que (397e5-7) :

τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν.

La richesse est un bien pour ceux qui sont des gens accomplis, pour ceux qui savent quel usage faire de leur richesse. Pour eux, c'est un bien, tandis que pour les gens de rien et pour ceux qui ne savent pas ce qu'il faut en faire c'est un mal⁸⁰.

Prodicos se focalise sur l'usage : ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι anticipe le jeu de mots entre χρήματα, χρήσιμα, χρῆσις et χρεία auxquels il recourt plusieurs fois dans la deuxième partie du dialogue. Pour ὅπου, la traduction la plus correcte serait « dans quelles circonstances », mais la question posée par le jeune homme mettait plutôt l'accent sur le πῶς (397e3-4) : il n'est pas surprenant de voir la formule résumée par Socrate en ὅπου τε καὶ ὅπως à la reprise de l'argument (403b5). Ce qui est affirmé explicitement par Prodicos et sous-entendu par Critias est le principe selon lequel les richesses sont un bien pour les personnes qui savent les utiliser.

Le principe de l'usage correct (ὀρθὴ χρῆσις) se trouve employé dans plusieurs pages des dialogues de Platon, mais sa formulation la plus répandue et la plus célèbre se trouve dans

⁷⁹ Traduction tirée de BRISSON, PRADEAU 2006.

⁸⁰ Traduction tirée de BRISSON 2014.

l'*Euthydème* et le *Ménon*. Dans le premier protreptique de l'*Euthydème*, le principe qui garantit la supériorité de la σοφία sur les autres biens est justement la possibilité qu'elle fournit de les utiliser correctement. Le raisonnement de Socrate dans le passage est complexe : en premier lieu, il demande si les biens, pour être tels, doivent porter des avantages (ὠφελεῖν). La réponse de Clinias est affirmative (280b6-7), mais il devient clair que cet avantage ne dérive pas de la seule possession autant que de l'usage (280b7-e2). Notons que des objets, on peut faire un usage bon ou mauvais. Socrate va enfin conclure (281d2-e1) :

ἐν κεφαλαίῳ δ', ἔφην, ὃ Κλεινία, κινδυνεύει σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι, οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ [εἶναι]⁸¹, ἀλλ' ὡς ἔοικεν ὧδ' ἔχει· ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων, ὅσῳ δυνατώτερα ὑπηρετεῖν τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι, ἐὰν δὲ φρόνησίς τε καὶ σοφία, μείζω ἀγαθὰ, αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι.

« En somme, Clinias », repris-je, « pour toutes ces réalités que nous avons dites d'abord être des biens, il y a des chances que la question à leur sujet ne soit pas de savoir comment elles sont elles-mêmes et par elles-mêmes des biens ; au contraire, voici, semble-t-il, ce qu'il en est : si elles sont dirigées par l'ignorance, ce sont des maux plus grands que leurs contraires – d'autant plus que ces réalités mettent davantage de capacités au service d'une direction mauvaise en elle-même ; mais si elles sont dirigées par le savoir et la raison, ce sont des biens forts grands ; au lieu qu'elles-mêmes et par elles-mêmes, elles n'ont ni les unes ni les autres une quelconque valeur »⁸².

Les biens dont Socrate parle correspondent à ceux rangés par la tripartition canonique que nous avons déjà observée : entre eux, on trouve la richesse (279a7) mais aussi la santé, la beauté et les autres biens du corps (279a8-b2), ainsi que les vertus, exclusion faite de la sagesse. Un cadre similaire se trouve dans le *Ménon*, même s'il s'agit d'une formulation plus synthétique. Dans l'effort de définition de la vertu en tant que forme de savoir, Socrate avance une identification entre vertu et bien et repropose l'échelle des biens afin de montrer à Ménon que seul le bon usage garanti par la sagesse rend des biens objets comme la santé, la beauté, la vigueur et la richesse (88a3-5) :

ΣΩ. σκόπει δὴ, ὅταν τί ἐκάστου τούτων ἡγήται, ὠφελεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅταν τί, βλάπτει ; ἀρ' οὐχ ὅταν μὲν ὀρθῆ χρησις, ὠφελεῖ, ὅταν δὲ μή, βλάπτει ;

MEN. πάνυ γε.

SOCR. Examine alors, quand elles nous sont utiles, quel est le principe qui guide chacune d'elles, et quel est ce principe dans le cas où elles nous sont dommageables : n'est-ce pas dans le cas d'une utilisation correcte qu'elles nous sont utiles, et dommageables dans le cas où il n'en est pas ainsi ?

MÉN. Hé ! absolument⁸³.

La situation n'est pas différente pour les biens selon l'âme (κατὰ τὴν ψυχὴν), c'est-à-dire les vertus (sauf la sagesse) : elles seront de vrais biens seulement lorsqu'elles seront bien utilisées. Cet usage correct est lié à la possession de la φρόνησις (88c2-4).

Le bon usage est affirmé clairement dans les dialogues de Platon comme critère essentiel pour un rapport positif entre richesse et vertu. Il n'est donc pas étonnant de voir l'auteur de l'*Éryxias* au

⁸¹ εἶναι, transmis par le manuscrit T (*Marc. gr. app. class.* IV 1) en accord avec la tradition indirecte de Jamblique (*Protr.* 26, 10 Pistelli) est supprimé par Schanz, mais la construction ne pose pas de problème et il y a des parallèles chez Platon : voir GIFFORD 1905, 25.

⁸² Traduction tirée de CANTO 1989.

⁸³ Traduction tirée de ROBIN 1950².

travail sur ce thème. Toutefois, le paradigme qui était placé dans la bouche de Socrate par Platon est, ici, confié à deux personnages pour le moins suspects : le sophiste Prodicos et le futur tyran Critias. Le problème, comme le montre bien la formulation de Prodicos, est l'ouverture que ce concept opère au relativisme éthique : lorsqu'il soutient que la règle du bon usage vaut non pas seulement pour la richesse mais aussi pour toute autre chose (καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα), Prodicos se fait porte-parole d'une position relativiste proche de celle de Protagoras, même si liée strictement à l'éthique⁸⁴. Mais l'association de Prodicos à Critias, une association dont l'auteur pouvait trouver des antécédents chez Platon, notamment dans le *Charmide* (163b3-e3), sert à montrer, dans le dialogue, les enjeux les plus dangereux de cette conception relativiste : pour Critias, soutenir que le καλὸς καὶ ἀγαθός est le seul parmi les hommes à pouvoir bien utiliser les richesses signifie attribuer à une classe sociale précise – l'aristocratie dont il fait partie – une compétence auto-proclamée qui permet de s'enrichir considérablement et autorise à la φιλοχρηματία⁸⁵.

La solution envisagée par l'auteur de l'*Éryxias* est intransigeante : l'ὀρθὴ χρῆσις n'est pas un principe applicable aux χρήματα. Socrate amène Éryxias à admettre que le paradigme du bon usage maintient une valeur dans le domaine des arts et des techniques : il est impossible d'obtenir un avantage des chevaux si on ne connaît pas l'art de l'équitation, et il peut même être dangereux d'utiliser des médicaments si on ne connaît pas l'art de la médecine. En revanche, concernant la richesse, c'est différent : la compétence des καλοὶ καὶ ἀγαθοί, en tant que non spécifiée, est privée de contenus et, à la fin du dialogue, Socrate semble suggérer qu'elle n'existe pas du tout. La différence entre l'usage des biens matériels et les techniques n'est pas expliquée de façon directe par Socrate, mais par le biais d'un argument montrant comment une grande possession de χρήματα s'accompagne nécessairement d'un mauvais état de l'homme. Cette démonstration est conduite dans la dernière partie du dialogue lorsque Socrate reprend un argument anti-hédoniste, formulé extensivement dans le *Philèbe* de Platon. Il propose à Critias de comparer deux modes de vie différents : l'un caractérisé par une abondance de plaisirs, désirs et besoins, l'autre, à l'inverse, duquel ils sont absents ou réduits au minimum. La comparaison montre que c'est plutôt la seconde vie qui correspond à un état de santé du corps et de l'âme. De fait, s'il est vrai que les χρήματα sont les choses utiles pour satisfaire les besoins du corps, l'homme qui possède une grande quantité de biens sera aussi tourmenté par plusieurs besoins et donc se trouvera dans une condition moins favorable en comparaison de l'homme qui a moins de χρήματα et, donc, moins de besoins. Il sera utile de fournir un schéma de l'argumentation de Socrate dans la section (405d4-406a17). Il porte Critias à admettre que :

- a) il est facile pour chacun de s'apercevoir que la meilleure condition est celle de l'homme en bonne santé (405d4-6) ;
- b) c'est le malade qui se trouve en position d'avoir plus de besoins (405d6-7) ;
- c) c'est donc dans la pire condition que nous avons le plus de besoins et de désirs, et que nous éprouvons plus de plaisirs (405d7-e2) ;
- d) donc, le contraire est également vrai : la condition la meilleure est celle dans laquelle nous sommes le moins possible affectés par ces choses (405e3-5) ;
- e) il n'est pas nécessaire de posséder des choses utiles pour satisfaire un besoin qui ne nous regarde pas (406a4-5) ;

⁸⁴ Pour le relativisme du personnage de Prodicos voir pp. 68-71.

⁸⁵ Sur Critias καλὸς καὶ ἀγαθός voir pp. 71-3 et 166-72.

- f) l'homme qui possède plusieurs choses utiles pour satisfaire les besoins du corps aura donc davantage de besoins relatifs au corps (406a6-11) ;
- g) mais les χρήματα sont précisément les choses utiles pour satisfaire les besoins du corps (406a15) ;
- h) il est évident, donc, que l'homme qui possède plusieurs biens matériels se trouve en position d'avoir le maximum de besoins relatifs au corps. Par conséquent, il se trouve dans la plus mauvaise condition (406a15-17).

Comme nous l'avons déjà observé, la base de cette argumentation, avec l'identification des besoins, désirs et plaisirs, provient du *Philèbe* de Platon proposant, par ailleurs, le même exemple de santé et maladie (45a4-c3) :

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ἄρ' οὖν, αἱ πρόχειροί γε αἴπερ καὶ μέγιστα τῶν ἡδονῶν, ὃ λέγομεν πολλάκις, αἱ περὶ τὸ σῶμά εἰσιν αὐταί ;

ΠΡΩΤΑΡΧΟΣ πῶς γὰρ οὐ ;

ΣΩ. πότερον οὖν καὶ μείζους εἰσὶ καὶ γίνονται περὶ τοὺς κάμνοντας ἐν ταῖς νόσοις ἢ περὶ ὑγιαίνοντας; εὐλαβηθῶμεν δὲ μὴ προπετῶς ἀποκρινόμενοι πταίσωμέν πη. τάχα γὰρ ἴσως φαίμεν ἂν περὶ ὑγιαίνοντας.

ΠΡΩ. εἰκός γε.

ΣΩ. τί δ' ; οὐχ αὐταί τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγιστα προγίνωνται ;

ΠΡΩ. τοῦτο μὲν ἀληθές.

ΣΩ. ἀλλ' οὐχ οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάντα ὅποσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασι πάσχειν, μᾶλλον τ' ἐνδεία συγγίνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν ; ἢ τοῦτο οὐ φήσομεν ἀληθές εἶναι ;

ΠΡΩ. πάνυ μὲν οὖν νῦν ῥηθὲν φαίνεται.

ΣΩ. τί οὖν ; ὀρθῶς ἂν φαινοίμεθα λέγοντες ὡς εἴ τις τὰς μεγίστας ἡδονὰς ἰδεῖν βούλοιο, οὐκ εἰς ὑγίειαν ἀλλ' εἰς νόσον ἰόντας δεῖ σκοπεῖν ;

SOCRATE : « Et comme on l'a souvent dit, les plaisirs les plus manifestes et les plus grands ne sont-ils pas ceux qui sont relatifs au corps ? »

PROTARQUE : « Comment pourrait-il en être autrement ? »

SO. : « Ces plaisirs sont-ils et deviennent-ils plus grands chez les gens qui souffrent de maladie ou bien chez ceux qui sont en bonne santé ? Prenons garde à ne pas trébucher en répondant précipitamment. Vraisemblablement, nous répondrions, sans doute chez ceux qui sont en bonne santé ».

PR. : « C'est vraisemblable »

SO. : « Mais enfin ! Les plaisirs les plus excessifs ne sont-ils pas ceux que précèdent les désirs les plus grands ? »

PR. : « C'est vrai »

SO. : « Et n'est-ce pas ceux qui souffrent de la fièvre ou de semblables maladies qui éprouvent davantage la soif, le froid et toutes les affections qui viennent ainsi habituellement du corps ? Ne sont-ce pas eux qui éprouvent le plus le vide et qui, lorsque ce dernier est rempli, en éprouvent les plus grands plaisirs ? Ou bien devons-nous dire que cela n'est pas vrai ? »

PR. : « Tel que tu le dis là, cela semble parfaitement vrai ».

SO. : « Bien. Semblerions-nous alors avoir raison d'affirmer que quiconque veut apercevoir quels sont les plus grands plaisirs doit se tourner vers la maladie et non vers la santé ? »⁸⁶

⁸⁶ Traduction tirée de PRADEAU 2002.

Si dans le *Philèbe* l'ἡδονή est le point de départ de l'enquête alors, de fait, le parcours est moins linéaire que dans l'*Éryxias*, mais l'association entre plaisir, désir et besoin, et l'affirmation que les trois vont ensemble croissant à condition qu'il y ait maladie, constituent le fondement théorique des deux passages. Le parallèle est encore plus évident quelques lignes plus loin dans le *Philèbe* quand Socrate introduit, pour l'intensité des plaisirs, la distinction entre la vie ἐν ὕβρει (« dans la démesure ») et la vie modérée (ἐν τῷ σώφρονι βίῳ), avec une comparaison entre deux modes de vie qui ressemble à celle proposée par l'auteur de notre dialogue (45d2-e4) :

ΣΩ. ἀπόκριναι γάρ· ἐν ὕβρει μείζους ἡδονάς – οὐ πλείους λέγω, τῷ σφόδρα δὲ καὶ τῷ μᾶλλον ὑπερεχούσας – ὀρᾶς ἢ ἐν τῷ σώφρονι βίῳ; λέγε δὲ προσέχων τὸν νοῦν.

ΠΡΟ. ἀλλ' ἔμαθον ὃ λέγεις, καὶ πολὺ τὸ διαφέρον ὀρῶ. τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὃ τὸ “μηδὲν ἄγαν” παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἢ σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται.

SO. : « Et réponds : est-ce dans la démesure que tu vois des plaisirs plus grands – je ne dis pas plus nombreux, mais plus intenses et plus excessifs – ou bien est-ce dans la vie tempérante ? Réfléchis-y bien avant de répondre ».

PR. : « Mais je comprends ce que tu dis et la différence que j'y vois est considérable : car les tempérants sont, en quelque sorte, freinés par ce que dit la maxime traditionnelle qui ordonne *Rien de trop* et à laquelle ils obéissent. Quant aux insensés et aux débauchés, l'intensité du plaisir qui les possède les conduit jusqu'à la folie et les discrédite »⁸⁷.

L'argument porte à une conclusion très explicite : « il est manifeste que les plaisirs et les douleurs les plus grands naissent d'une sorte de mauvaise condition de l'âme et du corps, et non de leur condition d'excellence » (δηλον ὡς ἔν τινι πονηρία ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγιστα μὲν ἡδοναί, μέγιστα δὲ καὶ λῦπαι γίνονται : 45e5-7). La πονηρία de l'âme que Socrate décrit à Protarque est similaire à la condition de l'homme très riche, décrite dans l'*Éryxias*, selon laquelle il se trouvera μοχθηρότατα διακείμενος (406a16-17). La différence entre les deux passages est la liaison entre l'argument sur les plaisirs et la richesse, liaison achevée grâce à la définition de χρήματα.

Mais, d'où vient un mépris aussi radical de la richesse, ou au moins de la richesse définie par la possession des χρήματα ? La critique a vu dans cette conclusion la présence d'éléments cyniques qui ont été rapprochés des doctrines d'Antisthène, sur la base du témoignage de Xénophon dans le *Banquet*⁸⁸. En vérité, s'il est impossible d'exclure une influence directe du cynisme (qui, encore une fois, se situerait assez bien dans le cadre que nous avons déjà décrit, avec lequel l'Académie de Polémon se rapproche d'une conception du bonheur fondée sur les biens selon nature, κατὰ φύσιν)⁸⁹, nous avons déjà remarqué comment notre auteur pouvait trouver des précédents pour cette considération fortement négative de la richesse fondée sur les biens matériels dans l'œuvre politique de Platon. La conclusion de l'*Éryxias* s'explique donc, encore une fois, à l'intérieur du projet général de l'écrit : fournir une exposition exhaustive du thème de la richesse à partir du traitement de Platon

⁸⁷ Traduction tirée de PRADEAU 2002.

⁸⁸ Cf. BRANCACCI 1993, 37-39 ; pour le problème voir pp. 76-7.

⁸⁹ Voir pp. 57-8.

dans les dialogues. La variation représentée par la négation de l'ὀρθὴ χρῆσις pour la richesse matérielle doit être lue comme une tentative de correction d'un point doctrinal qui était devenu suspect aux yeux des Académiciens, peut-être pour son emploi par les Stoïciens, au fondement de la doctrine des indifférents⁹⁰.

La petteia des discours : la dialectique dans l'Éryxias

Un autre aspect de grand intérêt dans le dialogue est constitué par la présence de réflexions sur la forme dialoguée et sur la dialectique, c'est-à-dire les déclarations poétiques de la part de l'auteur : le thème est fort complexe et, dans ces pages, nous ne pourrions qu'en offrir un traitement synthétique⁹¹. Le problème des règles du dialogue est introduit par Socrate en réponse à une objection violente d'Éryxias, qu'il sera utile de rapporter (395a1-6) :

ὕπολαβὼν δὲ καὶ ὑποβλέψας ὁ Ἐρυξίας, ὥσπερ τι ἀδικούμενος, « σὺ γὰρ ἄν », ἔφη, « ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι σε τάληθῆ λέγειν, φαίης ἄν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου πλουσιώτερος· καίτοι οὐκ ἄν ἀμαθέστερός γε ὁμολογήσαις ἄν εἶναι περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων, ἀλλὰ σοφώτερος· καὶ οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο πλουσιώτερος εἶ ».

Là-dessus, Éryxias intervint en me jetant un regard par en dessous, comme s'il était offensé. « Dans ces conditions, Socrate », rétorqua-t-il, « si tu tiens à parler vrai, tu diras que tu es plus riche que Callias, le fils d'Hipponicos ? Il n'en reste pas moins que, même si tu n'avoueras jamais être plus ignorant que lui sur aucune des choses les plus importantes car, au contraire, tu t'estimes plus sage que lui, tu n'es en aucune manière plus riche que lui »⁹².

Éryxias à l'impression que Socrate est en train de le tromper par le discours. Sa réponse s'accompagne d'un regard torve : le verbe employé est ὑποβλέπειν qui désigne précisément le fait de regarder « sous les cils ». C'est le regard que Socrate adresse au bourreau à la fin du *Phédon* (117b5-6), c'est aussi celui que les soldats dirigent vers Socrate à Potidée quand ils pensent qu'il se moque d'eux (*Banquet*, 220b7-c1 : οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονοῦντα σφῶν), c'est aussi le regard que les lois d'Athènes auraient adressé à Socrate s'il s'était évadé (*Cri.* 53b5-c1). La discussion devient donc très animée et la réponse de Socrate ne sera pas moins véhémement. Cependant, elle ne s'adresse pas directement à l'argument principal de l'objection faite par Éryxias. En fait, Socrate aurait bien pu répondre comme il le fait dans l'*Économique* de Xenophon (2, 2-8) quand il montre être plus riche que Critobule en raison du fait qu'il n'est pas obligé de dépenser beaucoup d'argent, alors que le jeune aristocrate athénien doit souvent offrir des sacrifices, recevoir des hôtes étrangers, élever des chevaux et remplir les différentes liturgies que la cité impose à ses citoyens les plus aisés. Dans l'*Éryxias*, Socrate va répondre seulement à une petite partie de l'objection, une petite partie qui a tout de même de grandes implications au niveau général, et qui consiste en l'accusation de ne pas dire la vérité (εἰ δέοι σε τάληθῆ λέγειν). L'intervention de Socrate constitue donc une mise au point sur le fonctionnement même du dialogue, et sur les règles que l'entretien doit respecter pour qu'il ne soit pas un stérile agôn, mais un véritable instrument de recherche de la vérité. Le passage est très

⁹⁰ Sur la relation entre l'ὀρθὴ χρῆσις et les indifférents Stoïciens voir pp. 78-82.

⁹¹ Pour une étude plus détaillée voir pp. 93-122.

⁹² Traduction tirée de BRISSON 2014.

intéressant et on y retrouve des images très particulières, sur lesquelles nous tâcherons, dès lors, de concentrer notre attention (395a6-c5) :

« ἴσως γάρ », ἦν δ' ἐγώ, « σὺ οἶει, ὦ Ἐρυξία, τουτουσὶ μὲν τοὺς λόγους, οὓς νυνὶ διαλεγόμεθα, εἶναι παιδιάν, ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῇ πεττεία εἶναι πεττούς, οὓς εἴ τις φέροιτο, δύναιτ' ἂν τοὺς ἀντιπαίζοντας ποιεῖν ἡττᾶσθαι οὕτως ὥστε μὴ ἔχειν ὅτι πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν. ἴσως οὖν καὶ περὶ τῶν πλουσίων οἶει μὲν οὐδέν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν, λόγους δέ τινες εἶναι τοιούτους οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς, οὓς λέγων ἄνθρωπος περιγίγνοιτ' ἂν τῶν ἀντιλεγόντων, ὡς οἱ σοφώτατοι καὶ πλουσιώτατοι ἡμῖν εἰσιν, καὶ ταῦτα μέντοι αὐτὰ ψευδῆ λέγων ἀληθῆ λεγόντων. καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως θαυμαστόν, ὁμοίως ὥσπερ εἰ δὴ ἄνθρωπῳ περὶ γραμμάτων λεγοίτην, ὁ μὲν φάσκων τοῦ Σωκράτους ἀρχὴν σίγμα, ὁ δ' ἕτερος ἄλφα, οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ λόγος ὁ τοῦ λέγοντος ἄλφα ἢ τοῦ φάσκοντος σίγμα ἀρχὴν ».

« Tu t'imagines, peut-être, Éryxias », répondis-je, « que la discussion que nous sommes en train de mener n'est qu'un jeu qui ne présente aucun caractère de vérité ; et que c'est comme au jeu de *petteia*, où il y a des pièces qui, quand on les bouge, permettent de dominer les pièces adverses au point qu'il n'est plus possible de riposter à l'attaque. Aussi bien, tu imagines peut-être que cette discussion sur la question des richesses n'est rien de plus qu'un jeu, que certains arguments ne sont en rien plus vrais que faux, et qu'ils ne servent à celui qui en use qu'à venir à bout de ses contradicteurs en avançant la thèse que, chez nous, les plus sages sont aussi les plus riches, sans hésiter, ce faisant, à soutenir le faux contre ceux qui disent le vrai. Il n'y a rien là de bien étonnant, je suppose. C'est comme si deux hommes discutaient à propos des lettres, l'un soutenant que le nom de Socrate commence par un S et l'autre par un A. Il pourrait se faire que l'argument de celui qui dit que 'Socrate' commence par un A fût plus fort que l'argument de celui qui dit que le nom commence par un S »⁹³.

Nombre d'observations peuvent être faites sur ce court passage : tout d'abord, on peut noter que la réponse de Socrate est tripartite, les trois parties étant marquées par la répétition de l'adverbe ἴσως (ἴσως γάρ... ἴσως οὖν... καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως). En fait, cette structure qu'on pourrait appeler « catalogue » n'est pas composée de trois κόλα parallèles, mais le premier et le troisième élément constituent des exemples particuliers d'un argument plus général qui est formulé dans la deuxième partie, c'est-à-dire dans le cœur de la réponse de Socrate. Avant tout, nous nous concentrerons sur la première partie, avec la comparaison du dialogue au jeu de la πεττεία⁹⁴. Comme l'avait déjà bien souligné Schrohl⁹⁵, le modèle de l'auteur du dialogue est ici un passage du sixième livre de la *République*, notamment une objection qu'Adimante fait à Socrate (487b1-c4) :

καὶ ὁ Ἀδείμαντος, « ὦ Σώκρατες », ἔφη, « πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς ἂν οἶός τ' εἴη ἀντειπεῖν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἐκάστοτε ἂ νῦν λέγεις ἠγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεῦειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ

⁹³ Traduction tirée de BRISSON 2014.

⁹⁴ Pour le jeu ancien voir p. 95, n.6.

⁹⁵ SCHROHL 1901, 23, suivi par SHOREY 1933, 665 et GARTMANN 1949, 61.

πεττείας ἀν ταύτης τινὸς ἐτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις· ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδέν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν ».

Personne, Socrate, ne saurait opposer quoi que ce soit aux arguments que tu viens d'apporter, et pourtant ceux qui t'écoutent ont une curieuse impression chaque fois que tu les formules comme tu le fais maintenant. Ils ont le sentiment que du fait de leur inexpérience dans l'art de questionner et de répondre, la discussion les entraîne chaque fois un peu à côté de la question, et qu'à la fin de l'entretien ces petits écarts accumulés font apparaître une erreur de taille, laquelle contredit les premières positions acceptées. Tout se passe comme dans la *petteia*, où les joueurs inexpérimentés finissent par être bloqués et, dans ce nouveau genre de *petteia* qui ne se joue pas avec des pions, mais avec des arguments, ils en arrivent à ne plus savoir quoi dire. Et pourtant, à ce petit jeu, la vérité ne gagne rien du tout !⁹⁶

La proximité des deux textes est tout à fait évidente : la formulation est la même et, en outre, nous retrouvons les mêmes expressions et presque les mêmes mots⁹⁷. Le parallèle permet de jeter un coup d'œil aux formes de la réception de Platon chez notre auteur, mais cela pose aussi un problème : en effet, si l'image est employée dans le même contexte et avec la même référence, la valeur qui est donnée au rapprochement entre la *πεττεία* et le dialogue semble différente. L'objection d'Adimante dans la *République* est, en fait, adressée à la thèse que nous pouvons qualifier de « centrale » dans le dialogue, notamment la nécessité qu'à gouverner la cité idéale soient les philosophes : la réaction d'Adimante ne fait que souligner la portée apparemment paradoxale de cette thèse. La réception du passage par l'auteur de l'*Éryxias* est problématique, dans la mesure où le jeu de la *πεττεία* est apparemment écarté comme modèle du *διαλέγεσθαι* : la complainte de Socrate est dure et sèche et Éryxias ne peut que rougir et s'excuser, en proposant un changement de sujet pour la discussion. En fait, à partir de ce passage on assiste à une évolution du personnage qui deviendra, dans la deuxième partie du dialogue, un interlocuteur plus collaboratif et docile⁹⁸. Au contraire, la rébellion de Socrate à l'accusation explicite d'Adimante dans la *République* est plus calme, n'arrivant pas à réfuter entièrement l'image du jeu, et Socrate va démontrer la vérité de sa thèse en recourant à l'image du vaisseau de l'État.

Mais, pour mieux comprendre l'opération de l'auteur de l'*Éryxias*, on peut lire un passage d'un autre dialogue pseudo-platonicien, l'*Hipparque*, colloqué dans la quatrième tétralogie mentionnée par Thrasyllé : la discussion ici est développée de façon dramatique entre Socrate et un anonyme tout en étant finalisée avec la définition du *φιλοκερδής* et du *κέρδος* (le « gain », ou l'« avantage »). Le thème n'est pas trop éloigné de celui de l'*Éryxias* et on peut rapidement remarquer que l'interlocuteur de Socrate, dans l'*Hipparque*, partage avec Éryxias certains traits de caractère⁹⁹ ; toutefois, ce qui nous intéresse davantage est de voir que, dans un passage central de la discussion sur le gain, juste après l'anecdote sur le tyran Hipparque, Socrate emploie lui-même l'image de la *πεττεία* et propose à son interlocuteur, qui se sent trompé par lui, de retirer un pion, c'est-à-dire de ne plus compter comme vraie une prémisse déjà acceptée, et cela selon un choix libre de sa part. Le Socrate de l'*Hipparque*, donc, est un Socrate qui non seulement rapproche les discours aux pièces de

⁹⁶ Traduction tirée de LEROUX 2016², légèrement modifiée.

⁹⁷ La correspondance permet de rapprocher les deux passages dans une sorte de tableau synoptique qui montre bien la dette de l'auteur envers le texte de Platon, voir pp. 96-7.

⁹⁸ Pour l'évolution du personnage voir pp. 170-5.

⁹⁹ En particulier à *Hipp.* 225b10 la réponse de l'interlocuteur est provoquée par un sens d'injustice subie : ὥσπερ τι ἠδικημένος ὑπὸ τινος cf. *Erx.* 395a2, ὥσπερ τι ἀδικούμενος

la *πεττεία* mais aussi accepte, en outre, de jouer et de donner un point d'avantage à son adversaire. Le passage est très intéressant (*Hipp.* 229d8-230a3) :

ΕΤ. κινδυνεύεις τοίνυν, ὦ Σώκρατες, ἢ οὐ φίλον με ἡγεῖσθαι ἢ, εἰ ἡγή φίλον, οὐ πείθεσθαι Ἰππάρχῳ· ἐγὼ γὰρ ὅπως οὐ σὺ ἐμὲ ἐξαπατᾶς – οὐκ οἶδ' ὄντινα μέντοι τρόπον – ἐν τοῖς λόγοις, οὐ δύναμαι πεισθῆναι.

ΣΩ. ἀλλὰ μὴν καὶ ὥσπερ πεττεύων ἐθέλω σοι ἐν τοῖς λόγοις ἀναθέσθαι ὅτι βούλει τῶν εἰρημένων, ἵνα μὴ οἷη ἐξαπατᾶσθαι. πότερον γὰρ τοῦτό σοι ἀναθῶμαι, ὡς οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν πάντες ἐπιθυμοῦσιν ἄνθρωποι ;

ΕΤ. μή μοί γε.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς τὸ ζημιοῦσθαι καὶ ἡ ζημία οὐ κακόν ;

ΕΤ. μή μοί γε.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς οὐ τῇ ζημίᾳ καὶ τῷ ζημιοῦσθαι τὸ κέρδος καὶ τὸ κερδαίνειν ἐναντίον ;

ΕΤ. μηδὲ τοῦτο.

ΣΩ. ἀλλ' ὡς ἐναντίον ὃν τῷ κακῷ οὐκ ἀγαθόν ἐστι τὸ κερδαίνειν ;

ΕΤ. οὔτι πᾶν γε· τουτί μοι ἀνάθου.

DISCIPLE J'ai bien peur, Socrate, ou bien que tu ne me tiennes pas pour un ami ou bien que, même si tu me considères comme un ami, tu n'obéisses pas aux injonctions d'Hipparque. Tu ne me feras pas croire que tu n'essaies pas de me tromper en tenant ce propos, même si je n'arrive pas à savoir de quelle façon. SOCRATE Il est certain en tout cas que, comme si nous jouions à la *petteia*, je consens à te laisser retirer tout ce que tu souhaites retirer de ce qui a été dit dans la discussion, pour éviter que tu t'imagines être trompé. Veux-tu que je retire ceci de ton jeu : « Tous les hommes désirent ce qui est bon » ?

DI. Non, certes pas.

SO. Ceci plutôt : un dommage, ou subir un dommage, est un mal ?

DI. Non, certes pas.

SO. Ou encore : un avantage ou retirer un avantage est le contraire d'un dommage ou de subir un dommage ?

DI. Non plus.

SO. Et, enfin, puisque réaliser un avantage est le contraire d'un mal, c'est un bien ?

DI. Non, pas toujours ! Retire cette pièce de mon jeu¹⁰⁰.

Dans ce passage, comme nous le voyons, le jeu est mis en scène : Socrate offre sa disposition à retirer une pièce parmi les *λόγοι* qui ont été prononcés (τῶν εἰρημένων). Il est particulièrement important de remarquer que son interlocuteur choisit la thèse selon laquelle chaque avantage est un bien. Or, cette thèse, encore une fois, est centrale dans le dialogue et Socrate ne la retire pas définitivement : en fait, elle va être reformulée quelques pages plus loin lorsque l'interlocuteur de Socrate sera obligé d'admettre qu'elle est vraie. C'est le discours lui-même qui oblige à revenir sur cette opinion (232b1-8) :

ΣΩ. οὐκοῦν νῦν πάντα τὰ κέρδη ὁ λόγος ἡμᾶς ἠνάγκακε καὶ σμικρὰ καὶ μεγάλα ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι;

ΕΤ. ἠνάγκακε γάρ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἐμέ γε ἢ πέπεικεν.

¹⁰⁰ Traduction tirée de BRISSON 2014.

ΣΩ. ἀλλ' ἴσως μετὰ τοῦτο καὶ πείσειεν ἄν' νῦν δ' οὖν, εἴτε πέπεισαι εἴτε ὀπωσδὴ ἔχεις, σύμφης γοῦν ἡμῖν πάντα τὰ κέρδη ἀγαθὰ εἶναι, καὶ μικρὰ καὶ μεγάλα.

ΕΤ. ὁμολογῶ γὰρ οὖν.

SO. Or, à l'heure qu'il est, la discussion nous a contraints, n'est-ce pas, à admettre que tous les avantages, grands ou petits, sont bons ?

DI. Elle m'y a bien contraint, Socrate, même si elle ne m'en a pas persuadé.

SO. Mais peut-être arrivera-t-elle par la suite à te persuader. Pour le moment, en tout cas, que tu sois persuadé ou non, tu m'accordes que tous les avantages sont bons, qu'ils soient grands ou petits¹⁰¹.

DI. J'en conviens, certes.

Ainsi, dans le passage de l'*Hipparque*, le jeu de la πεττεία représente une image dynamique des stratégies rhétoriques qui amènent à la connaissance de la vérité : même si l'on retire un pion, c'est le discours lui-même qui va mener à la conclusion. La vérité émergera en surface dans tous les cas. Le recours à l'image de la πεττεία pour les discours semble donc être un peu différent de celui que nous retrouvons dans l'*Éryxias*, lorsque Socrate semble refuser de rapprocher le dialogue du jeu des πεττοί. Toutefois, nous pouvons tout de même considérer les deux passages comme non divergents, si nous considérons aussi la suite de la réponse de Socrate à *Éryxias*. La troisième partie de celle-ci propose, en fait, un exemple pratique de paralogisme même si, à bien y regarder, il s'agit d'une illustration très étrange.

L'utilisation du nom de Socrate comme modèle se retrouve ailleurs dans le corpus mais l'emploi que l'auteur de l'*Eryxias* en fait est très particulier. Les passages parallèles repérés par les savants dans le *Théétète* (203a6-8) et le *Premier Alcibiade* (113a4-6) sont très différents : dans les dialogues de Platon il ne s'agit jamais de mettre en question la position des lettres du nom, qui est tout-à-fait évidente. Le passage le plus proche se trouve, en fait, dans le quatrième livre des *Mémorables* de Xénophon dans un entretien de Socrate avec Hippias d'Élis. Quand le sophiste affirme qu'il essaie toujours de dire quelque chose de nouveau sur chaque sujet, Socrate lui demande (IV 4, 7) :

« πότερον », ἔφη, « καὶ περὶ ὧν ἐπίστασαι ; οἷον περὶ γραμμάτων ἂν τις ἔρηται σε, πόσα καὶ ποῖα Σωκράτους ἐστίν, ἄλλα μὲν πρότερον, ἄλλα δὲ νῦν πειρῶ λέγειν ; ἢ περὶ ἀριθμῶν τοῖς ἐρωτῶσιν εἰ τὰ δὲ πέντε δέκα ἐστίν, οὐ τὰ αὐτὰ νῦν ἂ καὶ πρότερον ἀποκρίνει » ; « περὶ μὲν τούτων », ἔφη, « ὦ Σώκρατες, ὡσπερ σύ, καὶ ἐγὼ ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω ».

« Y compris », demanda-t-il, « sur les sujets que tu connais ? Par exemple, à propos des lettres, si quelqu'un te demande leur nombre et leur nature dans le nom 'Socrate', t'efforces-tu de donner aujourd'hui une autre réponse qu'autrefois ? Ou encore, concernant les nombres, à ceux qui te demandent si deux fois cinq font dix, ne donnes-tu pas aujourd'hui la même réponse qu'autrefois ? »
« Sur ces sujets, Socrate », répondit-il, « moi aussi, comme toi, je dis toujours les mêmes choses »¹⁰².

Nous constatons que dans ce passage la ποσότης et la ποιότης des lettres dont le nom "Socrate" est composé sont employées comme exemples d'une connaissance fixe et irréfutable : même le sophiste Hippias ne peut qu'affirmer toujours la même opinion sur le nombre et la nature des lettres du nom.

¹⁰¹ Traduction tirée de BRISSON 2014.

¹⁰² Traduction de L. Dorion dans BANDINI, DORION 2011^b.

La chose qui est exclue par Socrate et Hippias est finalement la même qui est envisagée dans le raisonnement paradoxal de Socrate dans l'*Éryxias*, c'est-à-dire la possibilité de formuler un argument persuasif contre un fait évident comme la formation d'un mot. En effet, c'est très difficile d'imaginer un λόγος montrant que la première lettre du nom Σωκράτης est A plutôt que Σ. Il est probable que l'auteur n'a pas à l'esprit une idée précise de l'argument qui pourrait être employé, mais veut tout simplement montrer une situation paradoxale et invraisemblable : quand Socrate dit καὶ οὐδὲν μὲν ἴσως θαυμαστόν il est évidemment sarcastique, parce qu'il veut montrer précisément qu'il serait bien θαυμαστόν si un discours faux sur une chose évidente comme les lettres de Σωκράτης pouvait triompher de la vérité. Il semble que le but de cet exemple soit de montrer qu'il n'est pas possible de soutenir une opinion contraire à la vérité et de demeurer vainqueur sur l'adversaire, ce qui est précisément la partie centrale de la réponse de Socrate à Éryxias que nous avons lue. Si notre explication globale du passage est correcte, Socrate serait en train de montrer qu'il n'est pas possible au cours du fait de διαλέγεσθαι, c'est-à-dire de discuter, de triompher de la vérité en affirmant le faux ; les règles du λόγος sont telles que la vérité va enfin dans tous les cas être atteinte. Pour que cela se réalise il suffit de suivre le λόγος et de ne pas lui faire violence. Toutefois, la situation est plus complexe : les stratégies dialogiques employées par Socrate dans l'*Éryxias* montrent continuellement un dangereux glissement vers l'éristique. Dans la deuxième partie du dialogue, l'argument de Socrate, soutenant que les objets précieux ne peuvent pas être considérés comme des richesses, recourt à l'usage de stratégies éristiques et de prémisses souvent captieuses : une entière section du dialogue avec Éryxias, désignée par Socrate lui-même sous le nom de « discours subtil » (λογίδιον) est caractérisée par l'emploi de paralogismes portant à soutenir l'identité entre utile et *conditio sine qua non*, une identité que Socrate, à la fin, ne sera plus porté à accepter¹⁰³. Nous pouvons donc observer comment les stratégies argumentatives de Socrate pour mener ses interlocuteurs vers les thèses principales de la deuxième partie du dialogue sont empruntées à une dialectique subtile, parfois enrichie d'éléments qui renvoient à l'éristique ; mais, nous avons remarqué, ce qui est encore plus intéressant, que la question de ces stratégies est thématifiée dans le dialogue même avec l'image de la πεττεία.

On peut aussi remarquer que cette situation n'est pas un trait exclusif de l'*Éryxias*. Nous avons déjà remarqué que la même discussion sur les règles de la dialectique est présente dans l'*Hipparque*, un autre dialogue pseudo-platonicien. En effet, il ne s'agit pas de deux cas isolés : on retrouve des discussions similaires dans le *Démococos*, constitué d'un ensemble de petits morceaux de dialogues rapportés, présentant des arguments tout à fait éristiques, posés au lecteur comme des problèmes ouverts. Nous relevons, par ailleurs, dans les apocryphes d'autres cas de discussions explicites sur les modalités de l'entretien dialogique : ainsi, pouvons-nous prendre le cas du *Sisyphé* qui est, lui aussi, un dialogue de l'*appendix* des νοθεύομενοι. Le Sisyphé est un dialogue très court sur le sujet de l'εὖ βουλευέσθαι (« le bien délibérer ») et, de façon plus générale, sur la possibilité de βουλευέσθαι, c'est-à-dire de « délibérer ». Nous avons déjà vu que la conception d'εὖ βουλευέσθαι était centrale pour la définition de la sagesse dans l'*Éryxias*. Dans le *Sisyphé*, Socrate se penche sur la nature du fait de délibérer avec son interlocuteur Sisyphé, homme politique de Pharsale en Thessalie : tous deux parviennent, rapidement, à formuler la thèse selon laquelle la délibération est une forme de recherche. Socrate demande alors à Sisyphé si ce que l'on cherche ce sont les choses que l'on connaît ou celles que l'on ne connaît pas (388b8-c1). Le problème est précisément le même évoqué par un autre

¹⁰³ Pour une analyse plus approfondie du λογίδιον voir pp. 101-5.

Thessalien, Ménon, dans le *Ménon*, et reconduit par Socrate dans un discours éristique (λόγος ἐριστικός : *Men.* 80d5-81a3) :

MEN. καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο δὲ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν ; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις ; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα ;

ΣΩ. μανθάνω οἶον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾶς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἄνθρωπον οὔτε δὲ οἶδε οὔτε δὲ μὴ οἶδε ; οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε δὲ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

MEN. οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὦ Σώκρατες ;

ΣΩ. οὐκ ἔμοιγε.

MÉN. Et comment chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais absolument pas ce que c'est ? Laquelle, en effet, parmi les choses que tu ignores, donneras-tu pour objet à ta recherche ? Mettons tout au mieux : tomberais-tu dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ?

SOOCR. Je comprends, Ménon, à quoi tu fais allusion. Aperçois-tu tout ce qu'il y a de captieux dans la thèse que tu me dérites, à savoir que, soi-disant, il est impossible à un homme de chercher, ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas ? Ni, d'une part, ce qu'il sait, il ne le chercherait en effet, car il le sait et, en pareil cas, il n'a pas du tout besoin de chercher ; ni, d'autre part, ce qu'il ne sait pas car il ne sait pas davantage ce qu'il devra chercher.

MÉN. Mais, Socrate, n'est-ce pas, à ton avis, une fort belle thèse, la thèse dont il s'agit ?

SOOCR. Non, ma foi !

La solution envisagée par Socrate pour résoudre le paradoxe dans le *Ménon* ouvre les portes à la célèbre doctrine de la réminiscence de l'âme, mais la recherche conduite dans le *Ménon* est complètement différente par rapport à celle du Sisyphé. Dans le *Sisyphé*, non seulement Socrate emploie partiellement ce même ἐριστικός λόγος comme un argument valide, mais – et cela est ce qui nous intéresse le plus – il nie sa nature éristique (388d5-e2) :

οὐκ ἄρα ταῦτά γε δὴ ζητοῦσιν ἅττα ἂν ἐπιστῶνται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ἃ ἂν μὴ ἐπιστῶνται, ὡς ἔοικεν. εἰ δὲ σοι οὗτος ὁ λόγος ἐριστικός εἶναι δοκεῖ, ὦ Σίσυφε, καὶ μὴ τοῦ πράγματος ἕνεκα λέγεσθαι ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ διαλέγεσθαι μόνον, σκόπει δὲ καὶ ὧδε εἰάν δοκῇ σοι οὕτως ἔχειν ὥσπερ καὶ νῦν λέγεται.

Par conséquent, on ne cherche pas, c'est certain, ce que l'on sait mais, à ce qu'il semble, ce que l'on ne sait pas. Et si cet argument, Sisyphé, te semble être éristique et n'avoir pas d'autre but que la dispute, examine encore ce point, pour déterminer si ce que je vais dire ne te semble pas aller dans le même sens que ce que nous venons de dire¹⁰⁴.

Le but de la prémisse est de montrer que l'identification entre la délibération et la recherche est une fausse piste, comme Socrate le dira explicitement peu après (389e1-6). Mais, sans devoir forcément suivre en détail le développement complexe du *Sisyphé*, ce qui nous intéresse tient, encore une fois, de la double attitude que nous avons déjà remarquée dans les autres textes : d'un côté, le fait que

¹⁰⁴ Traduction tirée de BRISSON 2014.

Socrate reprenne un argument propre à l'éristique et, de l'autre, le fait qu'il fasse des remarques explicites concernant les règles du dialogue et sur le rapport entre la recherche conduite par celui-ci et la vérité.

Pour résumer, nous avons jusqu'ici essayé de mettre en lumière le fait que, dans différents dialogues pseudoepigraphes transmis dans le corpus de Platon, un véritable intérêt pour les questions relatives à la procédure dialectique de l'entretien est présent. Il s'agit d'une réelle attention aux stratégies à employer pour l'exposition de la pensée dans la forme de l'interrogation et de la réponse. Si la collocation de ces écrits est, en général, l'Académie post-platonicienne, on doit penser que la réflexion sur la dialectique est liée à la pratique de l'exercice de l'argumentation, finalisée à la défense des doctrines de l'école dans la polémique avec les adversaires : il est parfois intéressant de chercher des parallèles de cette attitude dans les fragments et les témoignages sur l'Académie hellénistique. Nous n'en avons pas beaucoup, mais nous avons relevé les traces d'une tradition relative à Arcésilas qui met en lumière les moyens éristiques employés par le philosophe dans la polémique avec les autres écoles, notamment les Stoïciens ; nous pouvons, ici, rappeler la célèbre image de la chimère évoquée par Ariston de Chios, que nous trouvons citée par Numenius (fr. 25 Des Places) et Diogène Laërce (IV 33). Arcésilas, selon Ariston, était : « Platon par devant, Pyrrhon par derrière, Diodore au milieu ». Numenius cite aussi Timon, qui ne rapprochait pas seulement Arcésilas de Diodore mais aussi de Ménédème ; on peut, en outre, rappeler le témoignage de Antigone de Caryste chez Diogène Laërce (IV 28) qui dit que Arcésilas « le premier il modifia le discours philosophique transmis par Platon et le rendit plus éristique grâce à la discussion par mode de question et de réponse » (πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον). Puis, nous disposons d'un très petit fragment préservé par Stobée, dans lequel non seulement on retrouve la même attention sur les paralogismes de la dialectique que nous avons vue dans les dialogues mais, par ailleurs, ce concept passe à travers l'utilisation d'une image de jeu avec les ψῆφοι (Arcésilas fr. 18a Mette = Stob. II 2, 11) :

Ἄρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικούς εἰκέναι τοῖς ψηφοπαίκτηις, οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται.

Arcésilas le philosophe dit que les dialecticiens ressemblent aux hommes qui jouent avec les cailloux, lesquels trompent avec grâce.

Si l'image n'est pas exactement la même que celle de la πεττεία – en effet, le ψηφοπαίκτης n'est pas un joueur de πεττεία mais plutôt, comme nous le verrons ultérieurement, le prestidigitateur qui joue avec les trois gobelets – on trouve toutefois un trait commun aux deux images dans le rapprochement des λόγοι aux ψῆφοι. Il est très curieux de voir comment le nom ψηφοπαίκτης a très peu d'occurrences dans les textes grecs anciens d'autant qu'il est souvent utilisé comme une image pour la tromperie dans les discours : par exemple, le ψηφοπαίκτης est lié au fait de παραλογίζεσθαι dans l'Onirocritique de Artémidore de Daldis. Notons que les deux occurrences les plus intéressantes de l'image sont contenues dans l'œuvre de Sextus Empiricus, l'une dans le deuxième livre des *Esquisses Pyrrhoniennes*, l'autre dans le deuxième livre du *Contre les professeurs*. Sextus est important pour notre compréhension de la figure elle-même du ψηφοπαίκτης, parce que dans le *Contre les professeurs* il décrit l'activité de ce type de prestidigitateur (S.E. M. II 39) :

καθὰ γὰρ οἱ ψηφοπαίκται τὰς τῶν θεωμένων ὄψεις δι' ὄξυχειρίαν κλέπτουσι, οὕτως οἱ ῥήτορες διὰ πανουργίαν τὰς τῶν δικαστῶν διανοίας ἀμαυρώσαντες τῷ νόμῳ συγκλέπτουσι τὰς ψήφους.

De fait, tout comme les prestidigitateurs captivent les regards des spectateurs par leur dextérité, ainsi les orateurs, par fourberie, ont recours à la loi pour hypnotiser la pensée des juges, et captivent du même coup leurs suffrages.

Ici, l'image est un peu différente dans la mesure où l'auteur rapproche le jeu des gobelets du mouvement de vrais ψῆφοι, à savoir les jetons du vote des juges au tribunal. En tout cas, la clef de la réussite du jeu est la rapidité des mains (ὄξυχειρία). Toutefois, notons que le passage des *Esquisses Pyrrhoniennes* est plus pertinent encore pour notre discours (S. E. P. II 250) :

ὥσπερ γὰρ οὐδ' ὅτι ἀληθῆ ἐστὶ τὰ ὑπὸ τῶν ψηφοπαικτῶν γινόμενα συγκατατιθέμεθα, ἀλλ' ἴσμεν ὅτι ἀπατῶσιν, κὰν μὴ γινώσκωμεν ὅπως ἀπατῶσιν, οὕτως οὐδὲ τοῖς ψευδέσι μὲν, πιθανοῖς δὲ εἶναι δοκοῦσι λόγοις πειθόμεθα, κὰν μὴ γινώσκωμεν ὅπως παραλογίζονται.

En effet, de même que nous ne donnons pas notre assentiment à la vérité des tours des prestidigitations, mais que nous savons qu'ils nous trompent, de même si nous ignorons comment ils nous trompent, de même nous ne sommes pas persuadés par des raisonnements qui sont faux mais paraissent plausibles, même si nous ne savons pas en quoi ils sont des paralogismes¹⁰⁵.

La manière dont l'image du ψηφοπαίκτης est employée est très proche de l'utilisation dans le fragment d'Arcésilas et, en effet, on pourrait penser que la source de Sextus pour l'image est Arcésilas lui-même, un auteur que Sextus connaissait très bien. Mais le fait de s'apercevoir de la tromperie et de ne pas pouvoir l'expliquer nous rappelle aussi le passage de l'Hipparque, notamment la remarque faite par l'ami de Socrate : « tu ne me feras pas croire que tu n'essaies pas de me tromper en tenant ce propos, même si je n'arrive pas à savoir de quelle façon ».

On peut donc affirmer que les deux images, celle de la πεττεία et celle du ψηφοπαικτεῖν, répondent à la même représentation de la dialectique comme jeu verbal qui peut aussi tromper l'adversaire pour le mener à une conclusion. Cette forme de tromperie, peut être aussi employée pour mener à la vérité et, en effet – comme nous le voyons pour la πεττεία dans l'*Éryxias* et dans l'*Hipparque* –, c'est l'usage le plus naturel pour le fait qu'un discours vrai sera toujours plus fort d'un discours faux. Le ψηφοπαίκτης qui trompe pour mener à la vérité agit χαριέντως, c'est-à-dire avec χάρις : il va donner une χάρις à son interlocuteur en le conduisant à la vérité, même s'il le fait au moyen du παραλογίζεσθαι. Ces genres particuliers de ψῆφοι et de πεττοί que sont les discours, sont donc les instruments pour structurer un argument pouvant affirmer et défendre la vérité. En fait, même si nous voulons suivre la tradition bio-doxographique et expliquer cette attention d'Arcésilas avec une formation « complémentaire » sur la dialectique liée aux écoles mégariques, on ne peut pas exclure que dans l'Académie de son temps, et parfois aussi dans l'Académie où il avait étudié, l'emploi des stratégies dialectiques était au centre de l'attention. Une importance de la dialectique a été revendiquée à l'Académie de Polémon¹⁰⁶. Pour conclure : nous avons vu que dans l'*Eryxias* comme dans d'autres dialogues pseudoplatoniciens on trouve deux éléments, notamment l'emploi

¹⁰⁵ Traduction tirée de PELLEGRIN 1997.

¹⁰⁶ Voir LONG 1986, 444-9 et LAMPE 2013 ; cf. aussi pp. 120-2.

par Socrate de stratégies argumentatives empruntées à l'éristique et des passages dans lesquels des problèmes relatifs à ces stratégies sont examinés et deviennent un sujet de discussion ; nous avons également vu qu'un intérêt pour les problèmes de la forme dialectique et de l'argumentation est cohérent avec les sources qui nous offrent un témoignage sur l'Académie hellénistique. En nous basant sur ces deux conclusions nous pouvons avancer l'hypothèse que ces écrits proviennent du même contexte et constituent un témoignage précieux pour reconstruire quelle était la réflexion sur la forme du dialogue dans l'Académie. En outre, la raison qui expliquerait ce retour à un intérêt pour la forme dialoguée serait, à notre avis, strictement liée à la renaissance de la forme littéraire du dialogue socratique, c'est-à-dire que cette insistance sur les règles de l'argumentation peut être interprétée comme une attention portée sur les stratégies de composition propres à un genre littéraire très particulier, c'est-à-dire le Σωκρατικὸς λόγος. Ainsi, les passages dans les dialogues où la discussion se concentre sur les règles mêmes du dialogue peuvent être considérés comme des moments de « poésie du dialogue »¹⁰⁷.

Un dialogue socratique dans l'Académie de Polémon ?

Pour terminer, nous avons bien vu que dans l'*Éryxias* nous avons affaire à un effort d'exégèse des dialogues de Platon qui produit une œuvre autonome sur la richesse, une œuvre qui porte le nom de Platon et présente Socrate comme le guide de l'enquête. Les doctrines exposées sont tirées des dialogues de Platon et, en général, on perçoit une tentative de faire accorder les différents traitements du sujet de la richesse qu'on pouvait repérer dans le *corpus*, notamment la « richesse du sage » de la prière à Pan à la fin du *Phèdre* et la considération fortement négative de la richesse matérielle dans d'autres dialogues, en particulier la *République* et les *Lois*. Les points doctrinaux confrontés se montrent en accord avec les intérêts de l'Académie, en particulier – si on confronte les maigres fragments sauvés par les auteurs anciens – dans la phase de 'transition' qui aurait porté à la naissance du scepticisme d'Arcésilas : un focus sur l'éthique est attesté par nos sources pour l'école guidée par Polémon, un contexte dans lequel l'élément de 'retour au socratisme' typique des philosophies hellénistiques commençait à influencer la pensée des disciples de l'Académie, parmi lesquels une tradition antique compte Zénon de Citium, qui deviendra plus tard le fondateur du stoïcisme. Le lexique, les doctrines et l'égard doctrinal se rapprochent du contexte ainsi dit et donnent une confirmation à la date proposée sur la base du détail du gymnasiarque, c'est-à-dire au moins la fin du quatrième siècle avant J.-C. ou plutôt le début du troisième. La langue, qui est un attique débiteur à l'imitation de Platon, montre des signes d'influence de la κοινή hellénistique¹⁰⁸, supportant à son tour une datation du dialogue au troisième siècle et l'hypothèse d'une origine dans l'Académie de Polémon.

La tradition du texte

Comme nous l'avons remarqué au début de ce résumé, l'*Éryxias* est transmis dans nos manuscrits dans l'*appendix* des dialogues inauthentiques, qui suit les tétralogies décrites par Thrasyllé et

¹⁰⁷ Pour ce problème voir pp. 93-4.

¹⁰⁸ Voir pp. 197-200.

comprend une partie des œuvres mentionnées par Diogène Laërce (III 62) ; à partir du travail de Levi Arnold Post¹⁰⁹, la critique accepte que le seul témoin indépendant pour cette partie du *corpus* soit le *Parisinus graecus* 1807, daté à la moitié du IX^e siècle, indiqué par le *siglum* *A* par les éditeurs à partir de Bekker. Le manuscrit *Vaticanus graecus* 1 (*O*), IX s., qui est témoin indépendant pour la première partie des *Lois*, devient en fait une copie de *A* à partir du cinquième livre du dialogue (*Lg.* v 746b8) ; par conséquent, l'éditeur de l'*Éryxias* doit tenir compte initialement du texte de *A*. Pour les *spuria*, Post reconnaissait une deuxième 'famille' dérivant de *A* à partir du manuscrit *Parisinus graecus* 1808 (*Par*), une copie de *A* réalisée à Constantinople dans la première moitié du XI^e siècle. Le seul exemplaire de tradition directe antique pour l'*Éryxias* est un fragment de parchemin préservé à Vienne (*PVindob G* 39846), daté au IV^e siècle, qui contient cinq lignes de la fin du dialogue¹¹⁰. On pourra maintenant donner un cadre très synthétique des témoins principaux du dialogue¹¹¹.

A

Le manuscrit *Parisinus graecus* 1807, daté du IX^e siècle, est le plus ancien témoin de la deuxième partie des tétralogies de Platon, ainsi que des *Définitions* et des dialogues inauthentiques. Le manuscrit constitue le second tome d'une édition complète du *corpus* de Platon, dont la première partie est identifiée dans l'ascendance du *codex T* (*Marc. gr. app. cl.* IV.1). Pour son antiquité et pour son importance autant que témoin primaire d'œuvres comme la *République*, le *Timée* et les *Lois*, le manuscrit de Paris a été l'objet d'une considérable série d'études. Le manuscrit fait partie de la 'collection philosophique', un groupe de codex connu dès la fin du XIX^e siècle, mais encore aujourd'hui susceptible d'intégrations¹¹². Même si certains savants ont récemment mis en doute l'existence d'un projet d'ensemble pour la collection, l'unité du groupe est certaine et consolidée par les études les plus récentes¹¹³. En ce qui concerne Platon, le texte remonte probablement à une édition préparée dans le milieu de l'école d'Alexandrie¹¹⁴, même si les sources sont probablement plus variées¹¹⁵. Sur ce manuscrit, on peut reprérer, sur les *folios* qui contiennent l'*Éryxias*, au moins quatre correcteurs différents. Le premier est le copiste même qui reproduit le texte principal dans les deux colonnes et qui, normalement, est siglé *A^c* ou *A²* ; le deuxième est un correcteur du X^e siècle qui opère sur *A* et sur sa copie *O*, et qui est indiqué comme *A³/O³* ; le troisième est un correcteur du X^e siècle individué par Boter et siglé *A⁴*, qui correspond pour la majorité des interventions à la main indiquées par Post et Des Places comme *A²*, auteure des corrections non copiées par *O*, et qui pour les *spuria* semble être présente sur *A* au moment de la copie de *Par*¹¹⁶ ; la quatrième et dernière main sur l'*Éryxias*, siglée *A⁵*, est celle de Constantin évêque de Hiérapolis en Cilicie.

¹⁰⁹ POST 1934.

¹¹⁰ Voir p. 10 n.30 et p. 201.

¹¹¹ Pour une description plus étendue voir pp. 200-18.

¹¹² Depuis ALLEN 1893, la collection est connue comme un groupe cohérent. L'étude la plus approfondie est encore PERRIA 1991^a ; parmi les propositions d'intégration les plus récentes, on peut mentionner le *Casanatensis* 241 G. VI 6 (cf. PERRIA 1996) et le *Parisinus graecus* 2575 (cf. CATALDI PALAU 2001).

¹¹³ Parmi les 'sceptiques' on peut citer RONCONI 2013 ; la position de Ronconi reste isolée, et on peut voir la plus récente mise au point de MARCOTTE 2014, qui défend avec des arguments solides l'unité de la collection ayant, apr ailleurs, la qualité de tracer un *status quaestionis* impeccable.

¹¹⁴ C'est l'hypothèse de L. Westerink, voir WESTERINK, COMBÈS 1986, LXXIII-LXXX et WESTERINK 1990.

¹¹⁵ Voir HOFFMANN 2000, 621-4, avec une problématisation du cadre de Westerink, et GOULET 2007, 54-7.

¹¹⁶ Pour la question, qui est fort compliquée, je renvoie aux pp. 205-10.

O

Le *Vaticanus graecus* 1, connu comme *O* ou Ω (le *siglum* original de Bekker), est resté introuvable jusqu'au début du XX^e siècle lorsqu'il a été redécouvert dans la Bibliothèque Vaticane par Rabe¹¹⁷. Pour les *folios* contenant l'*Éryxias*, le manuscrit est une copie de *A*, dont il reproduit les erreurs ; trois correcteurs sont actifs sur *O* : un premier qui intervient pour corriger des erreurs de copie très banales, qui peut correspondre au copiste (*O*^c), un deuxième qui correspond à *A*³/*O*³, et un troisième semblant intervenir plus tard (*O*⁵). Il n'y a pas de traces dans le dialogue de la main de *O*²/*O*⁴, récemment étudiée dans l'*Épinomis* par Federico Petrucci¹¹⁸.

Par

Le copiste du *Parisinus graecus* 1808 (*Par*) prend comme modèle *A*, mais introduit une série de corrections montrant un contact avec *A*⁴ ainsi que les traces d'une intervention intelligente par les soins d'un copiste connaissant bien son Platon. Les erreurs qui passent dans la tradition de *O* sont corrigées : il suffit de penser à *Kîos* corrigé en *Kêios* pour la patrie de Prodicos, ou de *προηλθέτην* corrigée en *προσηλθέτην*, une intervention qui a été appliquée indépendamment par un descendant de *O*, le *Laurentianus* 80, 17 (*L*). La dépendance de *A* est – à mon avis – directe, comme le montre le cas de *De virtute* 279c2¹¹⁹ ; cela pose le problème relatif à la présence de *A* à Constantinople dans la première moitié du XI^e siècle, comme la reconstruction la plus récente de l'histoire du manuscrit veut qu'il fût dans cette période en Arménie¹²⁰.

La tradition indirecte

Un dernier mot doit être dédié à la tradition indirecte du dialogue. Elle est constituée par le *POxy* 2087 et par cinq longs extraits préservés par Jean le Stobée ; sur le papyrus d'oxyrhynque nous l'avons déjà abordé en ce qui concerne l'attribution à Éschine le Socratique : ce fragment préserve seulement une phrase de l'*Éryxias* qui, pourtant, n'est pas de grande utilité pour la constitution du texte.

D'un majeur intérêt est le témoignage de Stobée : dans le quatrième livre de l'*Anthologion* on trouve cinq *excerpta* du dialogue, dans trois sections très proches et dédiées au thème de la richesse¹²¹. On peut offrir un cadre synthétique des passages cités :

Stob. IV	31b, 51-52	=	<i>Erx.</i> 396e4-397b7 et 403a6-c6
	31d, 117	=	<i>Erx.</i> 397e3-12
	33, 33-34	=	<i>Erx.</i> 401b1-402c4 et 405c6-406a3

La transmission des deux derniers extraits est complexe, comme le premier (IV 33, 33) est diffusé par le seul manuscrit *S* de Stobée (*Vind. phil. gr.* 67), lorsque les autres témoins s'arrêtent à 401e6 ; mais

¹¹⁷ RABE 1908 ; pour l'histoire récente du ms. voir LILLA 2004, 90-2.

¹¹⁸ Voir PETRUCCI 2013 pp. 210-2.

¹¹⁹ Voir p. 214.

¹²⁰ Pour la question voir pp. 215-7.

¹²¹ 31b (περὶ πλούτου. ὅσα πλούτος ποιεῖ διὰ τὴν τῶν πλείστων ἄνοιαν), 31d (περὶ πλούτου. ὅτι τὰ χρήματα ἀβλαβῆ συμμέτρως καὶ δικαίως πορισθέντα, καὶ ὅτι τῶν μέσων ὁ πλούτος), 33 (σύγκρισις πενίας καὶ πλούτου).

ce sont ces autres manuscrits, notamment le *Par. gr.* 1984 (*A*) et l'*Escorialensis* Σ II 14 (*M*) qui rapportent le passage suivant (IV 33, 34), qui manque dans *S*. Laissant de côté les problèmes textuels de Stobée, le texte de l'*Anthologion* ne s'éloigne pas trop de la tradition portée par *A* ; quand bien même il nous aide à clarifier des passages qui souffrent de corruptions dans le manuscrit. Par conséquent, une correcte évaluation du texte de Stobée est fondamentale pour la *constitutio textus* du dialogue¹²².

La présente édition se fonde sur un réexamen du texte de *A*, conduit *in loco*, et sur une nouvelle collation des manuscrits principaux dans le cadre de la tradition proposé par Post ; une nouvelle évaluation de la tradition indirecte a été importante tout comme une recherche des conjectures dans les éditions modernes¹²³. Dans l'apparat on a même annoté les leçons erronées de *O* et de *Par*, en suivant l'*usus* qu'on a remarqué dans d'autres éditions de cette partie du *corpus* (notamment l'*Épinomis* et les *Lettres*)¹²⁴. Le commentaire lemmatique confronte des questions de détail liées à la constitution du texte ainsi qu'à l'interprétation littéraire et philosophique du dialogue.

¹²² Voir plus précisément pp. 218-9.

¹²³ Pour les éditions du dialogue voir pp. 220-30.

¹²⁴ Les critères de l'édition sont exposés de façon plus détaillée pp. 230-2.

RIASSUNTO ITALIANO

Tesi di dottorato

[Platone] *Erissia, o sulla ricchezza***Introduzione, testo critico, traduzione e commento**

Candidato: Marco DONATO

Tutor: Prof. Mauro TULLI, Prof. Philippe HOFFMANN

Il presente lavoro, presentato al fine di ottenere il titolo di dottore di ricerca in Scienze dell'Antichità e Archeologia presso l'Università di Pisa e in Études grecques presso l'École Pratique des Hautes Études (ED 472 – Mention : Religions et systèmes de pensée), consiste in una nuova edizione critica del dialogo pseudoplatonico *Erissia*, corredata da introduzione, traduzione italiana e commento. Il lavoro risulta diviso in quattro parti, secondo una struttura tradizionale: dopo l'introduzione, il testo, fondato su una nuova collazione dei testimoni, la traduzione italiana e il commento.

L' *Introduzione* (pp. 5-232) è a sua volta divisa in quattro capitoli, cui segue una *Nota al testo* dedicata alla tradizione del dialogo, alla storia delle edizioni e ai criteri ecdotici adottati nel presente lavoro. Il primo capitolo, intitolato *Pseudoplatonica* (pp. 5-11) costituisce un'introduzione generale al fenomeno della pseudepigrafia all'interno del *corpus Platonicum*: esso fornisce un'intelaiatura a tutto il resto dello studio, offrendo uno *status quaestionis* essenziale sui complessi problemi della tradizione antica dei dialoghi di Platone e sui meccanismi sottesi all'origine e alla conservazione dei dialoghi spuri. Segue un secondo capitolo, *L'Erissia* (pp. 12-34), in cui più specificamente l'interesse si volge al dialogo: dopo una revisione dei testimoni antichi, si affrontano nell'ordine il problema del titolo, doppio già in Diogene Laerzio (Ἐρυσίας ἢ Ἐρασίστρατος), e del sottotitolo (περὶ πλούτου) che conserva la tradizione medievale, in accordo con una tendenza già diffusa nel resto del *corpus*, almeno secondo la testimonianza di Trasillo in Diogene Laerzio (III 57-62); in seguito, viene collocata una lettura d'insieme del dialogo, che fornisca al lettore gli strumenti fondamentali per orientarsi nello sviluppo delle argomentazioni, con uno schema conclusivo. Dopo una parentesi sull'assai misero *Nachleben* antico dell'opera, è affrontato il difficile problema dell'attribuzione antica a Eschine di Sfetto, una informazione che la critica non ritiene plausibile ma che risale ad una tradizione antica almeno quanto il *POxy* 2087, frammento di lessico databile al II sec. d.C.: un contatto con Eschine socratico è probabile, con i dialoghi di argomento affine, quali il *Callia*, ma certo anche con il *Milziade*, modello dell'autore per il proemio e per la messa in scena, nella cornice della Stoa di Zeus Eleuterio. In seguito, si discute e si accoglie il *terminus post quem* plausibile individuato dalla critica nella menzione del γυμνασίαρχος che interviene a cacciare Prodicò dal Liceo (399a2-5) e che spinge, sulla base della storia istituzionale di Atene a noi nota tramite le testimonianze epigrafiche, a immaginare per il dialogo una composizione successiva alla fine del IV secolo a.C., ma forse già ampiamente nel III.

Il terzo capitolo, intitolato *Virtù e ricchezza* (pp. 35-92) affronta e analizza il contenuto filosofico dell'opera, che contiene appunto una discussione sul rapporto di ἀρετή e πλοῦτος. Viene evidenziata da subito la struttura bipartita del dialogo, che si fonda su due definizioni diverse e non compatibili di ricchezza, di cui la prima coinvolge i beni immateriali, fino a giungere alla σοφία, la seconda si ferma ai beni materiali, i χρήματα. Le due definizioni, proposte rispettivamente da Socrate

e da Erissia, giungono a due valutazioni opposte sul rapporto con la virtù: seguendo la prima, Socrate ed Erasistrato giungono a concludere che il più sapiente degli uomini sarà anche il più ricco, dato che il bene di maggior valore per l'uomo è la sapienza; la seconda, invece, porta a riconoscere un contrasto irrisolvibile, per cui è inevitabile che il più ricco degli uomini sia anche il più malvagio. Il primo paragrafo affronta separatamente, in due sezioni, queste due definizioni: nella prima sezione si osserva come, nel dialogo tra Socrate ed Erasistrato, l'argomentazione trovi sul suo sfondo una tripartizione degli ἀγαθά canonizzata da Platone e poi tipica dell'etica accademica e peripatetica, che distingue i beni in esterni, del corpo e dell'anima; in seguito, si analizza la conclusione dello scambio con Erasistrato, che identifica il ricco con il σοφός, discutendo i parallelismi proposti dalla critica con il paradosso stoico μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος: in conclusione, non è possibile riscontrare un'influenza della speculazione del Portico e lo sfondo dottrinale è riconducibile ai dialoghi di Platone, con particolare riferimento alla preghiera conclusiva del *Fedro*. In seguito è quindi indagata la concezione di σοφία presentata nel dialogo, in cui è evidente un legame con l'εὖ βουλευέσθαι che si avvicina alla sapienza pratica che da Aristotele in poi assume il nome canonico di φρόνησις; l'elemento riflette forse una concezione etica riconducibile all'Accademia, come suggerisce il confronto con le pur rade testimonianze relative all'etica di Arcesilao.

La sezione successiva si concentra sulla seconda definizione: in primo luogo viene affrontata l'obiezione di Erissia alla tesi secondo cui il più sapiente degli uomini è anche il più ricco, obiezione che trova il suo sfondo nella polemica antica sulla sufficienza della virtù, cui l'Accademia prese parte da protagonista: il quadro delineato da Socrate nell'*Erissia* sembra rispondere ad una posizione più intransigente di quella testimoniata per Speusippo e Senocrate e si avvicina alla formulazione che le fonti conservano per l'etica di Polemone. In una seconda parte viene esaminata la definizione dei χρήματα, legata nell'*Erissia*, con insistito gioco etimologico, al concetto di χρήσιμον e alle necessità del corpo; l'evidente rapporto con le pagine definitorie dell'*Economico* di Senofonte non impedisce di riconoscere nelle caratteristiche dei χρήματα intuizioni già accennate in Platone, in particolare nel *Fedone* (66c7-d2), che legano i χρήματα al corpo e consentono all'autore di sviluppare per questo tipo di πλοῦτος una rappresentazione fortemente negativa, in contatto con i passi delle opere politiche di Platone, in cui la critica alla ricchezza comunemente definita si fa violenta. In particolare, nella sezione centrale del quinto libro delle *Leggi* (742e4-743e3) l'attacco alla concezione vulgata di ricchezza è netto, nella considerazione di un'inconciliabilità profonda con la virtù: a conclusioni simili giunge l'autore del nostro dialogo, che alle *Leggi* guarda anche per la contrapposizione di due diversi paradigmi per il πλοῦτος.

Il secondo paragrafo del terzo capitolo affronta il motivo dell'ὀρθὴ χρῆσις, al centro della riflessione nell'*Erissia* per l'uso dei χρήματα e per la loro definizione quali ἀγαθά o κακά: attraverso una strategia complessa, l'autore del dialogo recupera un tema tipicamente socratico-platonico che giunge dalle pagine del primo protrettico dell'*Eutidemo* e dal *Menone*, per correggerlo alla luce della impossibile caratterizzazione della ricchezza materiale come bene. Centrale è nel dialogo la critica dell'opinione rappresentata da Prodicò e Crizia, secondo cui il πλουτεῖν è di per sé né bene né male, e solo il καλὸς καὶ ἀγαθός è in grado di servirsene bene in modo da renderlo un ἀγαθόν: Socrate dimostra, tramite un'identificazione di piaceri, desideri e bisogni che proviene dal *Filebo*, che una ὀρθὴ χρῆσις dei χρήματα è impossibile. Il paragrafo si chiude con una discussione dell'accostamento che la critica ha tentato tra la concezione di 'né bene né male' e gli ἀδιάφορα stoici. Il terzo e ultimo paragrafo è dedicato ad un tentativo di inquadramento più ampio della dottrina dell'*Erissia* nella storia del pensiero greco, con particolare riferimento all'Accademia Antica.

Nel secondo capitolo (*Un dialogo socratico*, pp. 93-200) vengono affrontate le questioni legate alla forma letteraria dell'*Erissia*, un λόγος Σωκρατικός: in primo luogo, in un esteso primo paragrafo si osservano le tracce di una poetica del dialogo disseminate nel testo stesso, a partire dall'immagine del διαλέγεσθαι come gioco alla πεπτεία che l'autore riprende dai libri centrali della *Repubblica* (VI 487b1-c4). L'autore dell'*Erissia* sembra farsi portatore di un'interpretazione fluida della forma dialogo che permette il ricorso a tranelli eristici e ad argomentazioni capziose, come è evidente dalla sezione che si può identificare come λογίδιον e dalla lunga confutazione dialettica di Crizia sulla moltiplicazione dei χρήσιμα: in questo si fa portatore di istanze che derivano probabilmente dalla necessità di 'travasare' nella forma dialogica il contenuto dottrinale positivo di una ricerca che ormai trova nel σύγγραμμα il suo veicolo preferenziale di trasmissione. L'attenzione forte alle strategie dialettiche e la riflessione sul confine tra dialettica ed eristica può inoltre trovare un parallelo nelle testimonianze relative all'Accademia ellenistica, che documentano una continuità dell'insegnamento della dialettica alle spalle della svolta scettica di Arcesilao. In seguito, viene affrontata la struttura del dialogo e la funzione di Socrate narratore, nonché il proemio, di cui si dà un'interpretazione organica rispetto al contenuto della ricerca: il miraggio della ricchezza della Sicilia e dell'Italia, che porta con sé l'inquietante prospettiva *post eventum* della disastrosa spedizione di Atene, è un riflesso di quella considerazione errata del πλουτεῖν che Socrate cerca di mettere in evidenza e correggere nel dialogo. Il paradigma offerto dall'ambasciatore siceliota, uomo ricchissimo e spregevole, mostra in sé un contrasto irriducibile tra ἀρετή e πλοῦτος. In seguito vengono analizzati i personaggi, a partire da Socrate stesso, di cui si individua una caratterizzazione riccamente debitrice rispetto ai dialoghi di Platone, con la proposta di un gioco letterario raffinatissimo che porta all'accostamento con l'eroe omerico Nestore; vengono quindi analizzati Erasistrato, Erissia, Crizia e Prodicò, con un accenno al problema ineludibile di una effettiva presenza del pensiero prodiceo nel dialogo. Le ultime pagine del capitolo sono dedicate alla lingua e allo stile e mostrano un'imitazione di Platone già permeabile all'influenza della κοινή.

Segue una ricca *Nota al testo* (pp. 201-232) in cui viene offerto un quadro della tradizione medievale, con una discussione approfondita dei principali codici (su tutti il *Parisinus graecus* 1807), un riesame della tradizione indiretta e della storia delle edizioni e traduzioni, a partire dall'età umanistica – con un lungo *excursus* sulle fonti dell'Aldina – fino ai giorni nostri. Infine, vengono presentati i criteri della presente edizione. Subito dopo è proposto un nuovo testo critico (pp. 233-247) e una traduzione in italiano (pp. 248-258). Nel *Commento* (pp. 259-413), che segue il dialogo servendosi della numerazione canonica in pagine Stephanus, sono affrontate questioni più minute di carattere filologico e critico-testuale, letterario e filosofico, impossibili da riassumere in questa sede. Chiude il lavoro un'*appendice* con tavole dedicate ai manoscritti, ausilio per la *Nota al testo*, un riassunto in francese e in italiano e una *Bibliografia* completa.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI, TRADUZIONI, COMMENTI DELL'ERISSIA:

- Aronadio *Dialoghi spuri di Platone, a cura di Francesco Aronadio, Torino 2008.*
- Boeckh *Simonis Socratici ut videtur, dialogi quatuor, de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Graeca recensuit et praefationem criticam praemisit Augustus Boeckhius; accedit varietas lectionis stephanianae, Heidelberg 1810.*
- Brisson *Écrits attribués à Platon. Traduction et présentation par Luc Brisson, Paris 2014.*
- Burges *George Burges, The Works of Plato. A New and Literal Version, Chiefly from the Text of Stallbaum. Vol. VI, containing the doubtful works Epinomis, Axiochus, Eryxias, On Virtue, On Justice, Sisyphus, Demodocus, Definitions, Timaeus Locrus with: Lives of Plato by Diogenes Laertius, Hesychius and Olympiodorus; Introductions to His Doctrines by Alcinous and Albinus; the Notes of Thomas Gray and a General Index of the Entire Work, London 1854.*
- Burnet *Platonis opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et Spuria continens, Oxford 1907.*
Platonis opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et Spuria continens, Oxford 1914².
- Clericus / Le Clerc *Aeschinis Socratici dialogi tres graece et latine, ad quos accessit quarti latinum fragmentum. Vertit et notis illustravit Ioannes Clericus; cuius et ad calcem additae sunt Silvae Philologicae, cum omnium Indicibus necessariis, Amsterdam 1711.*
- Cornarius *Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini opera, quae ad nos exstant omnia, per Ianum Cornarium medicum physicum latina lingua conscripta. Eiusdem Iani Cornarii eclogae decem, breviter et sententiarum et genuinae verborum lectionis, locos selectos complectentes. Additis Marsilii Ficini argumentis et commentariis in singulos dialogos: cum indice rerum memorabilium elaboratissimo, Basel 1561.*
- Cousin *Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin. Tome XIII et dernier. Appendice, contenant l'Épinomis, le Minos, le Clitophon, les Lettres, l'Axiochus, du Juste, de la Vertu, le Démodocus, le Sisyphus, l'Éryxias, les Définitions, les Pièces de vers, le Testament, Paris 1840.*
- Fischer *Aeschinis Socratici dialogi tres. Tertium edidit ad fidem codd. mss. Vindob. Medic. Aug. e libb. editt. Platonis, Stobaeique veterum denuo recensuit, emendavit, expicavit indicemque verborum graecorum copiosissimum adiecit Ioh. Frider. Fischerius, Leipzig 1786³.*
- Hermann *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni. Vol. VI, Leipzig 1858.*
- Horreus *ΑΙΣΧΙΝΟΥ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΤΡΕΙΣ. Aeschinis Socratici dialogi tres. De novo recensuit, vertit et animadversionibus suis auxit Petrus Horreus G. F. Accedunt ad calcem Fragmenta & Indices copiosi, Leeuwarden 1718.*
- Joyal *[Plato] Eryxias. Translated by Mark Joyal in John M. Cooper, D. S. Hutchinson (edd.), Plato. Complete Works, Indianapolis / Cambridge (Ma.) 1997, 1718-33.*
- Laistner *Max L. W. Laistner, Greek Economics, London / Toronto 1923 (traduzione inglese dell'Eryssia alla pp. 41-63).*

- Laurenti *Pseudo-Platone, Erissia. A cura di Renato Laurenti, Bari 1969.*
- Pfaff *Aeschines des Sokratikers Gespräche, und Cebes des Thebaners Gemälde, übersetzt von M. Karl Pfaff, Stuttgart 1827.*
- Robin *Platon, Oeuvres complètes, tome II. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, avec la collaboration de M. J. Moreau, Paris 1942.*
- Sillitti *Platone. Dialoghi spuri. Traduzione di Giovanna Sillitti, in Platone. Opere complete. Volume ottavo: Lettere, Definizioni, Dialoghi spuri. Traduzioni di Antonio Maddalena e Giovanna Sillitti, Bari 1966, 79-165.*
- Souilhé *Platon. Oeuvres complètes. Tome XIII – 3^e partie. Dialogues apocryphes: Du juste, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Éryxias, Axiochos, Définitions. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris 1930.*

ALTRE EDIZIONI E STUDI

- ACCATTINO 2005 *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa). Premessa, testo rivisto, traduzione e note di Paolo Accattino; con la collaborazione di Pietro Cobetto Ghiggia, Alessandria 2005.*
- ADAM 1963² *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. Second Edition, with an Introduction by D. A. Rees. Volume I, Books I-V, Cambridge 1963².*
- ADEMOLLO 2011 *Francesco Ademollo, The Cratylus of Plato. A Commentary, Cambridge / New York 2011.*
- ALBERTI 1746 *Hesychii Lexicon, cum notis doctorum virorum integris, vel editis antehac, nunc auctis & emendatis, vel ineditis, ex autographis partim recensuit, partim nunc primum edidit, suasque animadversiones perpetuas adjecit Joannes Alberti, Leyden 1746.*
- ALBERTI 1992 *Thucydidis Historiae. Ioannes Baptista Alberti recensuit. Volumen II: libri III-V, Roma 1992.*
- ALESSE 2000 *Francesca Alesse, La Stoà e la tradizione socratica, Napoli 2000.*
- ALESSE 2007 *Francesca Alesse, Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone, in Mauro Bonazzi, Christoph Helmig (ed.), Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity, Leuven 2007, 23-39.*
- ALEXANDRE 2016 *Sandrine Alexandre, "Mépriser les richesses". Principe pour la vie heureuse, stratégies de réalisation, enjeux politiques, in Étienne Helmer (ed.), Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité, Paris 2016, 85-110.*
- ALEXANDROPOULOS 2000 *Jacques Alexandropoulos, Les monnaies de l'Afrique Antique, 400 av. J.-C. – 40 ap. J.-C., Toulouse 2000.*
- ALLEN 1893 *Thomas W. Allen, Palaeographica III. A Group of Ninth Century Manuscripts, «Journal of Philology» 21, 1893, 47-54.*
- ALLEN 2007 *Danielle S. Allen, Angry Bees, Wasps, and Jurors: the Symbolic Politics of ὀργή in Athens, in Susanna Braund, Glenn W. Most (edd.), Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen, Cambridge / New York 2007, 76-98.*
- ALLEN 2010 *Danielle S. Allen, Why Plato Wrote, Chichester / Malden (Ma.) 2010.*
- ALLMANN 1972 *Hartmut Allmann, Über die beste Erziehung. Zum Dialog "Kallias" des Sokratikers Aischines, «Philologus» 116, 1972, 213-53.*
- ALTMAN 2016 *William H. F. Altman, The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo, Lanham / Boulder / New York / London 2016.*
- AMELING 1993 *Walter Ameling, Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft, München 1993.*
- AMSLER 1989 *Mark Amstler, Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Amsterdam / Philadelphia 1989.*
- ANCESCHI 2007 *Barbara Anceschi, Die Götternamen in Platons Kratylus, Frankfurt am Main 2007.*
- ANDRIEU 1954 *Jean Andrieu, Le dialogue antique: structure et présentation, Paris 1954.*
- ANNAS 1993 *Julia Annas, The Morality of Happiness, Oxford / New York 1993.*

- ANNAS 1999 Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca / London 1999.
- ANNAS 2017 Julia Annas, *Ancient Eudaimonism and Modern Morality*, in Christopher Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge / New York 2017, 265-80.
- ARONADIO 2002 Francesco Aronadio, *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica)*, Napoli 2002.
- ARONADIO 2008 *Dialoghi spuri di Platone, a cura di Francesco Aronadio*, Torino 2008.
- ARONADIO 2011 Francesco Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma 2011.
- ARONADIO 2013 Francesco Aronadio, *L'Epinomide: struttura compositiva e contenuti teorici*, in ARONADIO, PETRUCCI, TULLI 2013, 13-178.
- ARONADIO, PETRUCCI, TULLI 2013 [Plato] *Epinomis. Introduzione, traduzione e commento di Francesco Aronadio, edizione di Mauro Tulli, note critiche di Federico M. Petrucci*, Napoli 2013.
- ARRIGHETTI 1970 Graziano Arrighetti, *Il nuovo frammento di Epicuro presso Didimo Cieco*, in Adelmo Barigazzi (ed.), *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata*, Roma 1970, 21-8.
- ARRIGHETTI 1973² *Epicuro. Opere. A cura di Graziano Arrighetti*, Torino, 1973².
- ARRIGHETTI 1987 Graziano Arrighetti, *Poeti, eruditi e biografi: momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa / Roma 1987.
- ARRIGHETTI 1998 *Esiodo. Opere. Testi introdotti, tradotti e commentate da Graziano Arrighetti*, Torino 1998.
- ARRIGHETTI 2006 Graziano Arrighetti, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci. Studi*, Pisa / Roma 2006.
- ARRIGONI 2011 Giampiera Arrigoni, *Culti pubblici e privati di Hygieia (con particolare riguardo a Creta)*, «LANX» 10, 2011, 9-36.
- ASHERI 2007^a David Asheri, *Book I*, in David Asheri, Allan Lloyd, Aldo Corcella, *A Commentary of Herodotus Books I-IV, Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno, with a Contribution by Maria Brosius. Translated by Barbara Graziosi, Matteo Rossetti, Carlotta Dus and Vanessa Cazzato*, Oxford / New York 2007, 57-218.
- ASHERI 2007^b David Asheri, *Book III*, in David Asheri, Allan Lloyd, Aldo Corcella, *A Commentary of Herodotus Books I-IV, Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno, with a Contribution by Maria Brosius. Translated by Barbara Graziosi, Matteo Rossetti, Carlotta Dus and Vanessa Cazzato*, Oxford / New York 2007, 379-542.
- AST 1836 Friedrich Ast, *Lexicon platonium sive vocum platoniarum index vol. II*, Leipzig 1836.
- ATTANASIO 2003 Donato Attanasio, *Ancient White Marbles: Analysis and Identification by Paramagnetic Resonance Spectroscopy*, Roma 2003.
- AUBENQUE 1986³ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1986³.
- AUBERT-BAILLOT 2014 Sophie Aubert-Baillet, *La conception stoïcienne de la «bonne délibération» (εὐβουλία): une réponse à Platon et Aristote?*, «Aitia» 4, 2014 (online <http://aitia.revues.org/846>).
- AUSTIN 1940 Roland G. Austin, *Greek Board Games*, «Antiquity» 14, 1940, 259-71.
- AUSTIN, REEVE 1970 Colin Austin, Michael D. Reeve, *Notes on Sophocles, Ovid & Euripides*, «Maia» 22, 1970, 3-18.
- AUSTIN, OLSON 2004 *Aristophanes. Thesmophoriazusa. Edited with Introduction and Commentary by Colin Austin and S. Douglas Olson*, Oxford / New York 2004.
- AVEZZÙ 1991 *Lisia. Contro i tiranni (Contro Eratostene). A cura di Guido Avezù*, Venezia 1991.
- BABUT, CASEVITZ 2002 *Plutarque. Oeuvres morales, tome XV – 2^e partie. Traité 72, Sur les notions communes contre les stoïciens. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Daniel Babut*, Paris 2002.
- BAILLY 2003 Jacques A. Bailly, *Plato's Euthyphro & Clitophon. Commentary with Introduction, Glossary and Vocabulary*, Newburyport 2003.

- BAILLY 2004 Jacques A. Bailly, *The Socratic Theages. Introduction, English Translation, Greek Text and Commentary*, Zürich / New York 2004.
- BAKKER 2009 Stéphanie J. Bakker, *On the Curious Combination of the Particles γάρ and οὐν*, in Stéphanie Bakker, Gerry Wakker (edd.), *Discourse Cohesion in Ancient Greek*, Leiden / Boston 2009, 41-61.
- BALANSARD 2001 Anne Balansard, *Technè dans les dialogues de platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin 2001.
- BALTES 1972 *Timaïos Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Kommentiert von Matthias Baltes*, Leiden 1972.
- BANDINI, DORION 2000 *Xénophon. Mémoires, tome I. Introduction générale; livre I. Texte établi par Michele Bandini et traduit par Louis-André Dorion*, Paris 2000.
- BANDINI, DORION 2011^a *Xénophon. Mémoires, tome II, 1^{re} partie. Livres II-III. Texte établi par Michele Bandini, traduit et annoté par Louis-André Dorion*, Paris 2011.
- BANDINI, DORION 2011^b *Xénophon. Mémoires, tome II, 2^e partie. Livre IV. Texte établi par Michele Bandini, traduit et annoté par Louis-André Dorion*, Paris 2011.
- BARBONE 2010 *La tavola di Cebete. Traduzione di Alessandro Barbone*, Napoli 2010.
- BARNES 1938 Annie Barnes, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris 1938.
- BARNES 1991 Jonathan Barnes, *The Hellenistic Platos*, «Apeiron» 24, 1991, 115-28.
- BAUSI 2003 Alessandro Bausi, *Numismatica Aksumita, linguistica e filologia*, «AIIN» 50, 2003, 157-75.
- BAXTER 1992 Timothy M. S. Baxter, *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden / New York / Köln 1992.
- BEALL 2001 Edgar F. Beall, *Diogenes Laertius on Aeschines the Socratic's Works*, «Hermes» 129, 142-4.
- BEARZOT 1997 Cinzia Bearzot, *Lisia e la tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del corpus lysiacum*, Milano 1997.
- BEAVIS 1988 Ian C. Beavis, *Insects and Other Invertebrates in Classical Antiquity*, Oxford 1988.
- BECK 1964 Frederick A. G. Beck, *Greek Education, 450-350 B.C.*, London 1964.
- BEGHINI 2015 Andrea Beghini, *L'ignoranza di Socrate (nota a [Plato] Axiochus 366 b 8-9)*, «RPh» 89, 2015, 19-27.
- BEGHINI 2016^a Andrea Beghini, *Sul Cinosarge dell'Assioco*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 3-34.
- BEGHINI 2016^b Andrea Beghini, *Arcesilao e Numenio: note a fr. 25 des Places (Eus. Praep. Ev. XIV 5, 12-13 des Places)*, «SCO» 62, 2016, 297-314.
- BEHR 1986 *P. Aelius Aristides, The Complete Works Volume I. Orations I-XVI, with an Appendix Containing the Fragments and Inscriptions. Translated into English by Charles A. Behr*, Leiden 1986.
- BEKKER 1823 *Immanuelis Bekkeri in Platonem a se editum commentaria critica. Accedunt scholia. Tomus alter*, Berlin 1823.
- BELLI 1954 Antonio Belli, *Le versioni umanistiche dell'Assioco pseudoplatonico*, «PP» 39, 1954, 442-67.
- BENARDETE 1989 Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, Chicago / London 1989.
- BÉNATOUÏL 2007 Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris 2007.
- BÉNATOUÏL 2008 Thomas Bénatouïl, *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe. Un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes*, «Rursus» 3, 2008, 1-17.
- BÉNATOUÏL 2013 Thomas Bénatouïl, [rec. di CHARALABOPOULOS 2012], «Etudes platoniciennes» 10, 2013 (en ligne: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/227>).
- BÉNATOUÏL 2016 Thomas Bénatouïl, *Structure, Standards and Stoic Moral Progress in De Finibus 4*, in Julia Annas, Gábor Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*, Cambridge 2016, 198-220.
- BENSON 2013 Hugh R. Benson, *The Priority of Definition*, in John Bussanich, Nicholas D. Smith, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London / New York / New Delhi / Sydney 2013, 136-55.

- BERRETTONI 2001 Pierangiolo Berrettoni, *Il silenzio di Cratilo*, Pisa 2001.
- BERTAGNA 2011 Isabella Bertagna, *L'anacoluto come scelta stilistica: un percorso tra generi*, in Mauro Tulli (ed.), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa / Roma 2011, 111-20.
- BERTELLI 2005 Lucio Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)* in VEGETTI 2005, 295-396.
- BERTELLI 2013 Lucio Bertelli, *Plato's Criticism of Democracy and Oligarchy*, in Mario Vegetti, Franco Ferrari, Tosca Lynch (edd.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, Sankt Augustin 2013, 261-90.
- BERTELLI, MOGGI 2014 *Aristotele. La Politica. Libro IV, a cura di Lucio Bertelli e Mauro Moggi*, Roma 2014.
- BERTI 1969 Ernesto Berti, *I manoscritti del Critone di Platone: gli apografi del Venetus append. cl. IV 1, coll. 542*, «Hermes» 97, 1969, 412-31.
- BERTI 1970/1971 Ernesto Berti, *Il Critone di Platone nelle edizioni del cinquecento*, «SCO» 19-20, 1970/1971, 453-60.
- BERTI 1990 Enrico Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in Antonina Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990, 23-63.
- BERTI 1993 Enrico Berti, «Phronesis» et science politique, in Pierre Aubenque, Alonso Tordesillas (edd.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris 1993, 435-59.
- BERTI 2010 Enrico Berti, *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma / Bari 2010.
- BESSO, CURNIS 2011 *Aristotele. La politica. Libro I, a cura di Giuliana Besso e Michele Curnis*, Roma 2011.
- BETA 2004 Simone Beta, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. Parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, Roma 2004.
- BETT 1997 *Sextus Empiricus. Against the Ethicists. Translated with an Introduction and Commentary by Richard Bett*, Oxford 1997.
- BETT 2000 Richard Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford / New York 2000.
- BETT 2013 Richard Bett, *The Pyrrhonist's Dilemma: What to Write If You Have Nothing to Say*, in Michael Erler, Jan Erik Heßler (ed.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie, 2010, Berlin / Boston 2013*, 389-410.
- BEVILACQUA 2010 *Memorabili di Senofonte. A cura di Fiorenza Bevilacqua*, Torino 2010.
- BIANCONI 2008 Daniele Bianconi, *Sui copisti del Platone Laur. Plut. 59.1 e su altri scribe d'età paleologa. Tra paleografia e prosopografia*, in Daniele Bianconi, Lucio del Corso (edd.), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, Paris 2008, 253-88.
- BICHLER 2000 Reinhold Bichler, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder un Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2000.
- BICKEL 1944 Ernst Bickel, *Geschichte und Recensio des Platonstextes*, «RhM» 92, 1944, 97-159.
- BICKNELL 1974 Peter Bicknell, *Athenian Politics and Genealogy: Some Pendants*, «Historia» 23, 1974, 143-63.
- BICKNELL 1982 Peter Bicknell, *Herodotus 9.35.1; or, Could Isagoras Have Become a Spartan?*, «ACD» 25, 1982, 127-30.
- BIGNONE 1973² Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1973².
- BILES, OLSON 2015 *Aristophanes. Wasps. Edited with Introduction and Commentary by Zachary P. Biles and S. Douglas Olson*, Oxford / New York 2015.
- BLANK 1985 David L. Blank, *Socrates Versus Sophists on Payment for Teaching*, «ClAnt» 4, 1985, 1-49.
- BLÖSSNER 2007 Norbert Blössner, *The City-Soul Analogy*, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge / New York 2007, 343-85.
- BLOMQVIST 1969 Jerker Blomqvist, *Greek Particles in Hellenistic Prose*, Lund 1969.

- BLONDELL 2002 Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge / New York 2002.
- BLUCK 1961 *Plato's Meno. Edited with Introduction and Commentary by R. S. Bluck*, Cambridge 1961.
- BLYTH 2015 Dougal Blyth, *Aristotle's Ever-turning World in Physics 8: Analysis and Commentary*, Leiden 2015.
- BOECKH 1810 *Simonis Socratici ut videtur, dialogi quatuor, de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Graeca recensuit et praefationem criticam praemisit Augustus Boeckhius; accedit varietas lectionis stephaniana*, Heidelberg 1810.
- BOLOGNESI 1977 Giancarlo Bolognesi, *Note sulla traduzione armena delle "Leggi" di Platone*, «CFS» 31, 1977, 47-56 (ora in Giancarlo Bolognesi, *Studi e ricerche sulle antiche traduzioni armene di testi greci*, Alessandria 2000, 313-22).
- BOLZAN 2009 Jacopo Bolzan, *Socratis et Socraticorum epistulae. studi preliminari, traduzione e commento*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, 2009.
- BONAZZI 2007 *I sofisti. A cura di Mauro Bonazzi*, Milano 2007.
- BONAZZI 2010^a Mauro Bonazzi, *I sofisti*, Roma 2010.
- BONAZZI 2010^b *Platone. Menone. A cura di Mauro Bonazzi*, Torino 2010.
- BONAZZI 2011 *Platone. Fedro. Traduzione e cura di Mauro Bonazzi*, Torino 2011.
- BONAZZI 2015 Mauro Bonazzi, *Il platonismo*, Torino 2015.
- BONAZZI 2016 Mauro Bonazzi, *Antiphon le philochrèmatos*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 47-58.
- BOTER 1988 Gerard J. Boter, *The Codex Hassensteianus of Plato*, «RHT» 18, 1988, 215-8.
- BOTER 1989 Gerard J. Boter, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden / New York / København / Köln 1989.
- BOTER 1992 Gerard J. Boter, *Parisinus A and the Title of Plato's Republic*, «RhM» 135, 1992, 83-6.
- BOYS STONES 2010 George R. Boys Stones, *Hesiod and Plato's History of Philosophy*, in George R. Boys Stones, Johannes H. Haubold (edd.), *Plato and Hesiod*, Oxford / New York 2010, 31-51.
- BRANCACCI 1990 Aldo Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.
- BRANCACCI 1993 Aldo Brancacci, *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*, in Marie-Odile Goulet-Cazé, Ricard Goulet (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 35-55.
- BRANCACCI 2004 Aldo Brancacci, *Il logos di Ippia. Plat. Protag. 337c-338b*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 390-401.
- BRANCACCI 2008 Aldo Brancacci, *La phronesis dans la philosophie d'Antisthène*, in Danielle Lories, Laura Rizzerio (edd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronesis*, Paris 2008, 105-22.
- BRANCACCI 2015 Aldo Brancacci, *The Socratic Profile of Antisthenes' Ethics*, in Ugo Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, Oxford / New York 2015, 43-60.
- BRANCACCI 2017 Aldo Brancacci, *Orthotes e diairesis dei nomi. La questione del metodo in Prodicò*, «Peitho» 8, 2017, 173-85.
- BRANDWOOD 1990 Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
- BRESSON 2000 Alain Bresson, *La cité marchande*, Paris 2000.
- BRESSON 2001 Alain Bresson, *Monnayage et société dans les mondes antiques*, «RN» VI s. 157, 2001, 51-68.
- BRICKHOUSE, SMITH 2000 Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Making Things Good and Making Good Things in Socratic Philosophy*, in Thomas Robinson, Luc Brisson (edd.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, 76-87.
- BRISSEON 1982 Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.

- BRISSEON 1987^a *Platon. Lettres. Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson*, Paris 1987.
- BRISSEON 1987^b Luc Brisson, *Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens*, in Philippe Hoffmann, Jean Lallot, Alain Le Boulluec (edd.), *Le texte et ses représentations*, Paris 1987, 121-8.
- BRISSEON 1992 Luc Brisson, *Diogène Laërce, 'Vies et doctrines des philosophes illustres'. Livre III, structure et contenu*, in ANRW II 36.5, Berlin / New York 1992, 3619-3760.
- BRISSEON 1997² *Platon. Apologie de Socrate, Criton. Introductions et traductions inédites de Luc Brisson*, Paris 1997².
- BRISSEON 2000 Luc Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000.
- BRISSEON 2004 Luc Brisson, *La Repubblica specchio del Protagora. La lista di virtù necessarie al buon funzionamento della città*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 317-27.
- BRISSEON 2005 Luc Brisson, *Epinomis: Authenticity and Authorship*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 9-24.
- BRISSEON 2011 Luc Brisson, *La question de l'authenticité du "Minos"*, in Lidia Palumbo (ed.), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, 327-36.
- BRISSEON 2011² *Platon. Parménide. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson*, Paris 2011².
- BRISSEON 2013 Luc Brisson, *Les classifications des dialogues chez Diogène Laërce*, in Anne Balansard, Isabelle Koch (edd.), *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, Sankt Augustin 2013, 43-58.
- BRISSEON 2014 *Écrits attribués à Platon. Traduction et présentation par Luc Brisson*, Paris 2014.
- BRISSEON, PRADEAU 2003 *Platon. Le Politique. Présentation et traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau*, Paris 2003.
- BRISSEON, PRADEAU 2006 *Platon. Les Lois. Livres I à VI. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau*, Paris 2006.
- BROCK 2013 Roger Brock, *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London / New Delhi / New York / Sydney 2013.
- BROCKMANN 1992 Christian Brockmann, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*, Wiesbaden 1992.
- BROCKMANN 1993 Christian Brockmann, *Zur Überlieferung der aristotelischen Magna Moralia*, in Frederike Berger, Christian Brockmann, Giuseppe De Gregorio, Maria Irene Ghisu, Sofia Kotzabassi, Beate Noack (edd.), *Symbolae Berolinenses, für Dieter Harlfinger*, Amsterdam 1993, 43-80.
- BROGGIATO 2014 Maria Broggiato, *Filologia e interpretazione a Pergamo. La scuola di Cratete*, Roma 2014.
- BROUWER 2014 René Brouwer, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Oxford / New York 2014.
- BRÜGGER 2016 *Homers Ilias Gesamtkommentar. Band IX, sechzehnter Gesang (II), Faszikel 2 : Kommentar, von Claude Brügger*, Berlin / Boston 2016.
- BRUNS 1896 Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896.
- BRUNT 2013 Peter A. Brunt, *Studies in Stoicism. Edited by Miriam Griffin and Alison Samuels with the assistance of Michael Crawford*, Oxford 2013.
- BULTRIGHINI 1997 *Platone. Crizia. A cura di Umberto Bultrighini*, in Enrico V. Maltese (ed.), *Platone. Tutte le opere. Volume quarto: Repubblica, Timeo, Crizia*, Roma 1997, 657-87.
- BULTRIGHINI 1999 Umberto Bultrighini, *Maledetta democrazia. Studi su Crizia*, Alessandria 1999.
- BURGER 2008 Ronna Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates. On the Nicomachean Ethics*, Chicago / London 2008.
- BURGES 1854 George Burges, *The Works of Plato. A New and Literal Version, Chiefly from the Text of Stallbaum. Vol. VI, containing the doubtful works Epinomis, Axiochus, Eryxias, On Virtue, On Justice, Sisyphus, Demodocus, Definitions, Timaeus Locrus*

- with: *Lives of Plato by Diogenes Laertius, Hesychius and Olympiodorus; Introductions to His Doctrines by Alcinous and Albinus; the Notes of Thomas Gray and a General Index of the Entire Work*, London 1854.
- BURKERT 1997 Walter Burkert, *Logik und Sprachspiel bei Leukippos/Demokritos: οὐ μᾶλλον als These und Denkform*, in Hans-Christian Günther, Antonios Rengakos (edd.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997, 1-11.
- BURNET 1905 *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV, tetralogiam VIII continens*, Oxford 1905.
- BURNET 1907 *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et Spuria continens*, Oxford 1907.
- BURNET 1911 *Plato's Phaedo. Edited with Introduction and Notes by John Burnet*, Oxford 1911.
- BURNET 1914² *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et Spuria continens*, Oxford 1914².
- BURNET 1924 *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito. Edited with Notes by John Burnet*, Oxford 1924.
- BURNEYAT 1998 Myles F. Burnyeat, *First Words. A Valedictory Lecture*, «PCPS» 43, 1998, 1-20 (=Myles F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy, Volume II*, Cambridge / New York 2012, 305-326).
- BURNEYAT 2003 Myles F. Burnyeat, *Apology 30b2-4: Socrates, Money and the Grammar of γίγνεσθαι*, «JHS» 23, 2003, 1-25.
- BURY 1939 Robert G. Bury, *Notes sur le texte de Platon*, «REG» 52, 1939, 23-35.
- CACIAGLI, DE SANCTIS, GIOVANNELLI, REGALI 2016 Stefano Caciagli, Dino De Sanctis, Maddalena Giovannelli, Mario Regali, *Usci, soglie e portinai. Thyra nella commedia greca*, «Lessico del Comico» 1, 2016, 6-54.
- CAIRNS 1993 Douglas L. Cairns, *Affronts and Quarrels in the Iliad*, in Francis Cairns, Malcolm Heath (edd.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar. Seventh Volume, 1993. Roman Poetry and Prose. Greek Rhetoric and Poetry*, Leeds 1993, 155-67.
- CALABI 2013 Francesca Calabi, *Filone di Alessandria*, Roma 2013.
- CALOGERO 1938 Guido Calogero, *L'autenticità dell'Ipparco platonico*, «ASNP» s. II 7, 1938, 13-27 (= *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1985, 293-311).
- CALVO 2001 Tomás Calvo, *El orden de las virtudes y las Leyes de Platón*, in Francisco L. Lisi, *Plato's Laws and Its Historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, 51-63.
- CAMBIANO 1970 *Dialoghi filosofici di Platone. Volume primo: Apologia di Socrate, Critone, Eutifrone, Ione, Carmide, Lachete, Liside, Ippia maggiore, Ippia minore, Protagora, Gorgia, Menone, Fedone, Eutidemo. A cura di Giuseppe Cambiano*, Torino 1970.
- CAMBIANO 1981 *Dialoghi filosofici di Platone. Volume secondo: Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo. A cura di Giuseppe Cambiano*, Torino 1981.
- CAMBIANO 1991² Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma / Bari 1991².
- CAMPBELL 1867 *The Sophistes and Politicus of Plato with a Revised Text and English Notes by Lewis Campbell*, Oxford 1867.
- CAMPESE 1998 Silvia Campese, *Cefalo*, in VEGETTI 1998^a, 133-57.
- CANDIOTTO 2013 Laura Candiotto, *Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio del mascheramento operato dai difensori socratici*, in Fulvia De Luise, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 190-8.
- CANFORA 1980 Luciano Canfora, *Studi sull'Athenaion politeia pseudosenofontea*, Torino 1980.
- CANTO-SPERBER 1991 *Platon. Ménon. Traduction de Monique Canto-Sperber*, Paris 1991.
- CAPEL BADINO 2017 Roberto Capel Badino, *Una fiaccola per Pan. Un riesame delle testimonianze sulle lampadromie nell'Atene classica*, «Erga/Logoi» 5, 2017, 63-85.
- CAPRA 1998 Andrea Capra, *Il Menesseno di Platone e la commedia antica*, «ACME» 51, 1998, 183-92.
- CAPRA 2001 Andrea Capra, *Ἀγὼν λόγων. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.

- CAPRA 2003 Andrea Capra, *Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone*, in Mauro Bonazzi, Franco Trabattoni (edd.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, 3-30.
- CAPRA 2004 Andrea Capra, *Poeti, eristi e innamorati. Il Liside nel suo contesto*, in *Platone. Liside. Testo italiano con saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra, Franco Trabattoni*, Milano 2004, 173-231.
- CAPRA 2016 Andrea Capra, "Giocare alla città". *Discorsi e pedine nella "Repubblica"*, «ACME» 69, 2016, 41-5.
- CAPUCCINO 2014 Carlotta Capuccino, *APXH ΛΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, Firenze 2014.
- CARBONE 2005 Gabriella Carbone, *Tabliope. Ricerche su gioco e letteratura nel mondo greco-romano*, Napoli 2005.
- CARLINI 1962 Antonio Carlini, *Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao*, «ASNP» s. II, 31, 1962, 33-63.
- CARLINI 1963 Antonio Carlini, *Sulla composizione della Tabula di Cebete*, «SCO» 12, 1963, 164-82.
- CARLINI 1964 *Platone. Alcibiade, Alcibiade Secondo, Ipparco, Rivali. Testo critico e traduzione di Antonio Carlini*, Torino 1964.
- CARLINI 1972 Antonio Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972.
- CARLINI 1989 Antonio Carlini, *3. Elenco di opere filosofiche e letterarie (PSILaur inv. 19662 v.)*, in *CPF* I.1*, 94-8.
- CARLINI 1994 Antonio Carlini, *Giorgio Gemisto Pletone e il "De virtute" pseudo-platonico*, «SCO» 44, 1994, 399-402.
- CARLINI 1995 Antonio Carlini, *7. Commentarium in Platonis «Phaedonem» (?) (PHeid G inv. 28 + PGraec Mon 2I)*, in *CPF* III, 1995, 203-26.
- CARLINI 1999^a Antonio Carlini, *80.40 Phd. 67b7; 67e-69a; 79bc; 80d-81d; 82a-84b2 (PPetrie 1 5-8)* in *CPF* I.1***, 1999, 159-93.
- CARLINI 1999^b Antonio Carlini, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, «Rinascimento» 39, 1999, 3-36.
- CARLINI 2005 Antonio Carlini, *Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 25-35.
- CARLINI 2012 Antonio Carlini, *La tradizione manoscritta del Timeo*, in Francesco Celia, Angela Ulacco (edd.), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012, 1-23.
- CARLINI 2014 Antonio Carlini, *Fonti manoscritte primarie del testo platonico dall'antichità al rinascimento*, «SGA» 4, 2014, 221-63.
- CARLINI, VIOLANTE 1999 Antonio Carlini, Maria Violante, *80.8. [Demodocus] 380a1-4; [Eryxias] 405e1-6 (PVindob G 39846)* in *CPF* I.1***, 1999, 54-7.
- CARONE 2002 Gabriela Roxana Carone, *Pleasure, Virtue, External and Happiness in Plato's "Laws"*, «HPhQ» 19, 2002, 327-44.
- CARTLEDGE 1990 Paul Cartledge, *Fowl Play: a Curious Lawsuit in Ancient Athens*, in Paul Cartledge, Paul Millett, Stephen Todd (edd.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge / New York 1990, 41-61.
- CARUSO 2013 Ada Caruso, *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a.C. – 485 d.C.)*, Atene / Paestum 2013.
- CASERTANO 1995 Giovanni Casertano, *Il problema del rapporto nome-cosa-discorso nel Politico (277-87)*, in Christopher J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995, 141-54.
- CASERTANO 2002 Giovanni Casertano, *Causa (e concausa) in Platone*, «Quaestio» 2, 2002, 7-32.
- CASERTANO 2004 Giovanni Casertano, *La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 729-66.
- CASTAGNOLI 2010 Luca Castagnoli, *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Oxford / New York 2010.

- CASTELNÉRAC 2007
Benoît Castelnérac, *Comment acquérir la vertu? La tripartition phúsis, áskesis, máthesis dans le Ménon*, in Michael Erler, Luc Brisson (edd.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, 223-7.
- CATALDI PALAU 2001
Annaclara Cataldi Palau, *Un nuovo codice della “collezione filosofica”: il palinsesto Parisinus graecus 2575*, «Scriptorium» 55, 2001, 249-74 (=Annaclara Cataldi Palau, *Studies in Greek Manuscripts*, Spoleto 2008, 69-106).
- CATALDI PALAU 2008
Annaclara Cataldi Palau, *Un nuovo manoscritto palinsesto di Giorgio Baiophoros*, in Santo Lucà (ed.), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio. Atti del Convegno internazionale 21-24 aprile 2004*, Roma 2008, 263-78.
- CAVALLO 2007
Guglielmo Cavallo, *Qualche riflessione sulla “collezione filosofica”*, in Cristina D’Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden / Boston 2007, 155-65.
- CECCHET 2015
Lucia Cecchet, *Poverty in Athenian Public Discourse. From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia*, Stuttgart 2015.
- CENTANNI 1997
Monica Centanni, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Padova 1997.
- CENTRONE 1990
Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo. Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Bruno Centrone, Napoli 1990.
- CENTRONE 1997
Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside. Introduzione, traduzione e note di Bruno Centrone, Milano 1997.
- CENTRONE 2005
Bruno Centrone, *Die Anterastai und Platons erotische Dialoge*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 37-49.
- CENTRONE 2008
Platone. Sofista. Traduzione e cura di Bruno Centrone, Torino 2008.
- CENTRONE 2011
Bruno Centrone, *Fedro 261e7-262c4 o l’inganno della buona retorica*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone. Struttura e problematiche*, Napoli 2011, 39-55.
- CENTRONE, PETRUCCI 2012
Platone. Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione, Menesseno. A cura di Bruno Centrone, traduzione e note di Federico M. Petrucci, Torino 2012.
- CENTRONE, TAGLIA 2010
Platone. Eutifrone. Apologia di Socrate. Critone. Cure di Bruno Centrone e Angelica Taglia, Torino 2010.
- CERRI 2000
Giovanni Cerri, *Dalla dialettica all’epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, in Giovanni Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, 7-34.
- CERRI, GOSTOLI 1996
Omero. Iliade. Introduzione e traduzione di Giovanni Cerri, commento di Antonietta Gostoli, Milano 1996.
- CEVA 1996
Senofonte. Elleniche. A cura di Maristella Ceva, Milano 1996.
- CHANCE 1992
Thomas H. Chance, *Plato’s Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley / Los Angeles / Oxford 1992.
- CHANTRAINE 1949
Xénophon. Économique. Texte établi et traduit par Pierre Chantraine, Paris, 1949.
- CHARALABOPOULOS 2012
Nikos G. Charalabopoulos, *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge / New York 2012.
- CHEVALIER 1915
Jacques Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l’Axiochos. Sur la mort et sur l’immortalité de l’ame*, Paris 1915.
- CHRIST 1885
Wilhelm von Christ, *Platonischen Studien*, «ABAW» 17, 1885, 451-511.
- CHRISTIEN 2002
Jacqueline Christien, *Iron Money at Sparta: Myth and History*, in Anton Powell, Stephen Hodgkinson (edd.), *Sparta: Beyond the Mirage*, London 2002, 171-90.
- CLARK 1910
Albert C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford 1910.
- CLASSEN 1976
Carl J. Classen, *The Study of Language Amongst Socrates’ Contemporaries*, in Carl J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 215-47.
- CLAY 1992
Diskin Clay, *Plato’s First Words*, «YCS» 29, 1992, 113-29.
- CLEARY 2001
John J. Cleary, *The Role of Theology in Plato’s Laws*, in Francisco L. Lisi, *Plato’s Laws and Its Historical Significance. Selected Papers of the 1 International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, 125-40.
- CLERICUS 1711
Aeschinis Socratici dialogi tres graece et latine, ad quos accessit quarti latinum fragmentum. Vertit et notis illustravit Joannes Clericus; cujus et ad calcem additae sunt Silvae Philologicae, cum omnium Indicibus necessariis, Amsterdam 1711.

- COBET 1875 Carel G. Cobet, *De Platonis codice Parisino A*, «Mnemosyne» n.s. 3, 1875, 157-208.
- COBETTO GHIGGIA 1995 [*Andocide*], *Contro Alcibiade. A cura di Pietro Cobetto Ghiggia*, Pisa 1995.
- COIN-LONGERAY 2014^a Sandrine Coin-Longeray, *Poésie de la richesse et de la pauvreté. Étude du vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque antique, d'Homère à Aristophane: ἄφρονος, ὄλβος, πλοῦτος, πενία, πτωχός*, Saint-Étienne 2014.
- COIN-LONGERAY 2014^b Sandrine Coin-Longeray, *Pénès et ptôchos: le pauvre et le mendiant. Deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne*, in Estelle Galbois, Sylvie Rougier-Blanc (edd.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Paris / Bordeaux 2014, 45-65.
- COLLARD 1975 *Euripides. Supplices, Edited with Introduction and Commentary by Christopher Collard. Volume II. Commentary*, Groningen 1975.
- COLLOTTI 1955 Francesco Collotti, *Studi su filosofi triestini dell'Ottocento*, in AA.VV., *Storiografia del risorgimento triestino*, Trieste 1955, 139-54.
- COMPTON-ENGLÉ 2015 Gwendolyn Compton-Engle, *Costume in the Comedies of Aristophanes*, Cambridge / New York 2015.
- CONTI BIZZARRO 2009 Ferruccio Conti Bizzarro, *Comici entomologi*, Alessandria 2009.
- CORDARO 1906 Carmelo Cordaro, *Anton Maria Salvini. Saggio critico-biografico*, Piacenza 1906.
- COREY 2015 David D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany 2015.
- CORNARIUS 1561 *Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini opera, quae ad nos exstant omnia, per Ianum Cornarium medicum physicum latina lingua conscripta. Eiusdem Iani Cornarii eclogae decem, breviter et sententiarum et genuinae verborum lectionis, locos selectos complectentes. Additis Marsilii Ficini argumentis et commentariis in singulos dialogos: cum indice rerum memorabilium elaboratissimo*, Basel 1561.
- CORNELLI 2013 Gabriele Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin / Boston 2013.
- CORNFORD 1932 Francis M. Cornford, [*Plato*] *Eryxias 393B*, «CR» 46, 1932, 156.
- CORRADI 2012 Michele Corradi, *Protagora, tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa / Roma 2012.
- CORSO, MUGELLESÌ 1988 *Libro trentaseiesimo. Le pietre, in particolare il marmo. Introduzione e note di Antonio Corso, traduzione di Rossana Mugellesi*, in Gaio Plinio Secondo, *Storia Naturale V. Mineralogia e storia dell'arte, libri 33-37. Traduzioni e note di Antonio Corso, Rossana Mugellesi, Giampiero Rosati*, Torino 1988, 511-739.
- CORTI 2009 Lorenzo Corti, *Scepticisme et langage*, Paris 2009.
- CORTI 2014 Aurora Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven 2014.
- COSENZA 1981 Paolo Cosenza, *οὐδὲν μᾶλλον*, in Gabriele Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980. Volume I*, Napoli 1981,
- CRIST, DUNN VATURI, DE VOOGT 2016 Walter Crist, Anne-Elizabeth Dunn-Vaturi, Alex de Voogt, *Ancient Egyptians at Play. Board Games Across Borders*, London / New York 2016.
- CRÖNERT 1906 Wilhelm Crönert, *Kolotes und Menedemus*, München 1906.
- CROISSET 1921 *Platon. Oeuvres complètes. Tome II. Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis. Texte établi et traduit par Alfred Croiset*, Paris 1921.
- CUFALO 2007 *Scholia Graeca in Platonem edidit Domenico Cufalo. I. Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens*, Roma 2007.
- CUFALO 2011 Domenico Cufalo, *Scoli medievali e tradizione antica*, «SGA» 1, 2011, 5-22.
- CULASSO GASTALDI 2009 Enrica Culasso Gastaldi, *La ginnasiarchia ad Atene. Istituzioni, ruoli e personaggi dal IV secolo all'età ellenistica*, in Olivier Curty (ed.), *L'huile et l'argent. Gymnasiarchie et évergétisme dans la Grèce hellénistique*, Paris 2009, 115-42.
- CURNIS 2006 Michele Curnis, *Frammenti di storia etnografica: Nicolao damasceno e la Ethôn synagogé*, «Sileno» xxxii, 2006, 41-74.

- CURNIS 2008 Michele Curnis, *L'Antologia di Giovanni Stobeo: una biblioteca antica dai manoscritti alle stampe*, Alessandria 2008.
- CURNIS 2011 Michele Curnis, *Plato Stobaeensis. Citazioni ed estratti platonici nell'Anthologion*, in Gretchen Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout 2011, 71-123.
- CURTY 2015 Olivier Curty, *Gymnasiarchika. Recueil et analyse des inscriptions de l'époque hellénistique en l'honneur des gymnasiarques*, Paris 2015.
- D'ACUNTO 1997 Alessia D'Acunto, *Su un'edizione platonica di Niceforo Moscopulo e Massimo Planude: il Vindobonensis phil. gr. 21 (Y)*, «SCO» 45, 1995 [1997], 261-80.
- DALFEN 2009 Platon. *Minos. Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen*, Göttingen 2009.
- D'ANGELO 1998 Plutarco. *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione. A cura di Alessandra D'Angelo*, Napoli 1998.
- DANZIG 2014 Gabriel Danzig, *The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon*, «CQ» 64, 2014, 505-24.
- DANZIG, SCHAPS 2001 Gabriel Danzig, David M. Schaps, *The Economy: What Plato Saw and What He Wanted*, in Francisco L. Lisi, *Plato's Laws and Its Historical Significance. Selected Papers of the 1 International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, 143-7.
- DAVID 1962 Florence Nightingale David, *Games, Gods and Gambling. A History of Probability and Statistical Ideas*, Mineola / New York 1962.
- DAVIDSON 1997 James Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, London 1997.
- DAVIES, KATHIRITHAMBY 1986 Malcolm Davies, Jeyaraney Kathirithamby, *Greek Insects*, London 1986.
- DE BRASI 2013 Diego De Brasi, *L'immagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di un filosofo su una (presunta) polis modello*, Sankt Augustin 2013.
- DECLEVA CAIZZI 1966 *Antisthenis Fragmenta collegit Fernanda Decleva Caizzi*, Milano 1966.
- DEGANI 1960 Enzo Degani, *Arifrade l'Anassagoreo*, «Maia» 12, 1960, 190-217.
- DE GREGORIO, PRATO 2003 Giuseppe De Gregorio, Giancarlo Prato, *Scrittura arcaizzante in codici profani e sacri della prima età paleologa*, «RHM» 45, 2003, 59-101.
- DELACY 1958 Phillip DeLacy, *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, «Phronesis» 3, 1958, 59-71.
- DEL CORNO, GUIDORIZZI 1996 *Aristofane. Le Nuvole, a cura di Giulio Guidorizzi. Introduzione e traduzione di Dario Del Corno*, Milano 1996.
- DELEBECQUE 1951 Édouard Delebecque, *Sur la date et l'objet de l'Économique*, «REG» 64, 1951, 21-58.
- DE LUISE 2016 Fulvia De Luise, *La revisione platonica del catalogo delle virtù. Tra Protagora e Repubblica*, in Aldo Brancacci, Silvia Gastaldi, Stefano Maso (edd.), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma 2016, 51-96.
- DE LUISE, FARINETTI 1997 Fulvia De Luise, Giuseppe Farinetti, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim / Zürich / New York 1997.
- DE LUNA, ZIZZA, CURNIS 2016 *Aristotele. La Politica. Libri V-VI, a cura di Maria Elena De Luna, Cesare Zizza e Michele Curnis*, Roma 2016.
- DE MARTINIS 2013 *Senofonte. Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate – Memorabili – Economico – Simposio. A cura di Livia de Martinis*, Milano 2013.
- DENNISTON 1954² John D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954².
- DENTICE DI ACCADIA AMMONE 2012 Stefano Dentice di Accadia Ammone, *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'Iliade*, Berlin / Boston 2012.
- DENYER 2001 *Plato. Alcibiades. Edited by Nicholas Denyer*, Cambridge 2001.
- DENYER 2008 *Plato. Protagoras. Edited by Nicholas Denyer*, Cambridge 2008.
- DE SANCTIS 2015 Dino De Sanctis, *La porta nella ricezione*, in Maddalena Giovannelli, Stefano Caciagli, Dino De Sanctis, Mario Regali (edd.), *Lessico del comico* (<http://www.lessicodelcomico.unimi.it/>), s.v. *Porta / θύρα*, online 2015.

- DE SANCTIS 2016 Dino De Sanctis, *Le scene d'incontro nel dialogo di Platone*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 49-88.
- DES PLACES 1951 *Platon. Oeuvres complètes. Tome XI – 1^e partie. Les Lois, livres I-II. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Introduction de Auguste Diès et Louis Gernet*, Paris 1951.
- DES PLACES 1964^{I/II} Édouard Des Places, *Platon, Oeuvres complètes, Tome XIV, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, I-II, Paris 1964
- DE STRYCKER, SLINGS 1994 *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary, Edited and Completed From the Papers of the Late E. de Strycker, S.J., by S. R. Slings*, Leiden / New York / Köln 1994.
- DEVEREUX 2017 Daniel Devereux, *Virtue and Happiness in Plato*, in Christopher Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge / New York 2017, 53-71.
- DE VRIES 1969 Gerrit J. De Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969.
- DIANO, SERRA 1980 *Eraclito. I frammenti e le testimonianze. Testo critico e traduzione di Carlo Diano. Commento di Carlo Diano e Giuseppe Serra*, Milano 1980.
- DIANO, SUSANETTI 1992 *Platone. Il Simposio. Traduzione di Carlo Diano, introduzione e commento di Davide Susanetti*, Venezia 1992.
- DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2000^a *Platón. Gorgias. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez*, Madrid 2000.
- DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2000^b Mercedes Díaz de Cerio Díez, Ramón Serrano Cantarín, *Die Stellung der Handschrift Vindobonensis Phil. gr. 21 (Y) in der Überlieferung des Textes von Platons 'Gorgias'*, «WS» 113, 2000, 75-105.
- DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2001 Mercedes Díaz de Cerio Díez, Ramón Serrano Cantarín, *Die Descendenz der Handschrift Venetus Marcianus append. Class. 4.1. (T) in der Überlieferung des Platonischen Gorgias*, «RhM» 144, 2001, 332-72.
- DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2005 *Platón. Protágoras. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez*, Madrid 2005.
- DÍAZ DE CERIO, SERRANO 2012 *Platón. Timeo. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez*, Madrid 2012.
- DICKIE 2001 Matthew W. Dickie, *Mimes, Thaumaturgy and the Theatre*, «CQ» n.s. 51, 2001, 599-603.
- DICKSON 1995 Keith Dickson, *Nestor. Poetic Memory in Greek Epic*, New York / London 1995.
- DILLER 1937 Aubrey Diller, *Codices Planudei*, «BZ» 37, 1937, 295-301 (=DILLER 1983, 342-7).
- DILLER 1983 Aubrey Diller, *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Amsterdam 1983.
- DILLERY 1995 John Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, Oxford / New York 1995.
- DILLON 1977 John M. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 220*, London 1977.
- DILLON 1996 John M. Dillon, *Thrasyllos and the Logos*, «Apeiron» 29, 1996, 99-103.
- DILLON 2003 John M. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford / New York 2003.
- DILLON 2010 John M. Dillon, *Les origines du dogmatisme platonicien*, in Aldo Brancacci, Dimitri El Murr, Daniela Patrizia Taormina (edd.), *Aglaia. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris 2010, 433-46.
- DILLON 2014 John M. Dillon, *Pythagoreanism in the Academic Tradition: the Early Academy to Numenius*, in Carl A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge 2014, 250-73.
- DILLON [M.] 1995 Matthew Dillon, *By Gods, Tongues, and Dogs: the use of Oaths in Aristophanic Comedy*, «G&R» 42, 1995, 135-51.
- DIRLMEIER 1937 Franz Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, Leipzig 1937.

- DIRLMEIER 1974⁶ *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 1974⁶.*
- DIXSAUT 1991 *Platon. Phédon. Présentation et traduction par Monique Dixsaut, Paris 1991.*
- DIXSAUT 2008 Monique Dixsaut, *Des multiples sens de la phronésis dans les dialogues de Platon*, in Danielle Lories, Laura Rizzerio (edd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronesis*, Paris 2008, 123-44.
- DODDS 1959 *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford 1959.*
- DÖNT 1967 Eugen Dönt, *Zwei Bemerkungen zu pseudoplatonischen Schriften*, «RhM» 110, 1967, 286.
- DÖRING 1972 *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien, von Klaus Döring, Amsterdam 1972.*
- DÖRING 1979 Klaus Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979.
- DÖRING 1984 Klaus Döring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, «Hermes» 112, 1984, 16-30.
- DÖRING 1989 Klaus Döring, *Gab es eine "dialektische" Schule?*, «Phronesis» 34, 1989, 293-310.
- DÖRING 2004 *[Platon]. Theages. Übersetzung und Kommentar von Klaus Döring, Göttingen 2004.*
- DÖRING 2005 Klaus Döring, *Die Prodikos-Episode im pseudo-platonischen Eryxias*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg, Stuttgart 2005*, 69-79.
- DÖRING 2011 Klaus Döring, *The Students of Socrates*, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge / New York 2011, 24-47.
- DONATO 2010 Marco Donato, *Lo scudo di Telefo: P.Oxy 4708 fr.1 e Archiloco, fr. 5 W²*, «RFIC» 138, 2010, 257-64.
- DONATO 2015 Marco Donato, *Orazio, le technai, Platone. Una congettura di Bentley a Hor. Ep. 2.1.115-116*, «Prometheus» 2015, 177-85.
- DONATO 2016 Marco Donato, *Tali le vicende, tali i pensieri. Un frammento di Archiloco (fr. 132 W²) nell'Erissia*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 89-104.
- DONATO 2017^a Marco Donato, *Socrate e le vespe siracusane: epos e commedia nel proemio dell'Erissia*, in Mauro Tulli (ed.), *Poesia e prosa di età ellenistica. In ricordo di Roberto Pretagostini*, Pisa / Roma 2017, 35-49.
- DONATO 2017^b Marco Donato, *Nota a Platone, Cratilo, 427e5-7: ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον*, «Erga-Logoi» 5, 2017, 47-62.
- DONATO 2017^c Marco Donato, *Philon lecteur de l'Éryxias?*, «RPh» 90, 2017, 69-79.
- DORANDI 1989 Tiziano Dorandi, *Arcésilas de Pitane*, in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques (DPhA), I. Abam(m)on à Axiothéa*, Paris 1989, 326-30.
- DORANDI 1991 *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'accademia (PHerc 1021 e 164). Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi*, Napoli 1991.
- DORANDI 1992 Tiziano Dorandi, *Il quarto libro di Diogene Laerzio*, «ANRW» 36.5, 1992, 3761-92.
- DORANDI 1999 *Antigone de Caryste. Fragments. Texte établi et traduit par Tiziano Dorandi*, Paris 1999.
- DORANDI 2007^a Tiziano Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.
- DORANDI 2007^b Tiziano Dorandi, *Note sulla tradizione e sul testo del poema di Aristotele in onore di Ermia di Atarneo*, «ZPE» 161, 2007, 21-6.
- DORANDI 2009 Tiziano Dorandi, *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin / New York 2009.
- DORANDI 2010^a Tiziano Dorandi, *'Editori' antichi di Platone*, «AntPhilos» 4, 2010, 161-74.
- DORANDI 2010^b Tiziano Dorandi, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, «Eikasmos» 21, 2010, 273-301.

- DORANDI 2013^a *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. Edited with Introduction by Tiziano Dorandi*, Cambridge / New York 2013.
- DORANDI 2013^b Tiziano Dorandi, *Diogene Laerzio e la tradizione catalogica. Liste di libri nelle Vite e Opinioni dei Filosofi*, «AntPhilos» 7, 2013, 107-26.
- DORANDI 2015 Tiziano Dorandi, *La Vie de Polémon. Thème et variations : Antigone de Caryste, Philodème de Gadara et Diogène Laërce*, «Aitia» 5, 2015, online: <http://aitia.revues.org/1183>
- DORANDI 2016 Tiziano Dorandi, *Le Divisiones quae dicuntur Aristotelae. Storia del testo e edizione delle recensioni Marciana, Florentina e Leidensis*, «SGA» 6, 2016, 3-60.
- DORION 2007 Louis-André Dorion, *Plato and Enkrateia*, in Christopher Bobonich, Pierre Destrée (edd.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden / Boston 2007, 19-38.
- DORION 2013 Louis-André Dorion, *L'autre Socrate. Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris 2013.
- DORION 2016 Louis-André Dorion, *Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 167-96.
- DORIVAL 2016 Gilles Dorival, *Modes of Prayer in the Hellenic Tradition*, in John Dillon, Andrei Timotin (edd.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden / Boston 2016, 26-45.
- DOVER 1965 *Thucydides. Book vi. With an Introduction and Commentary by K. J. Dover*, Oxford 1965.
- DOVER 1970 Kenneth J. Dover, *Lo stile di Aristofane*, «QUCC» 9, 1970, 7-24 (tr. ing. *The Style of Aristophanes* in Kenneth J. Dover, *Greek and the Greeks. Collected Papers: I. Language, Poetry, Drama*, Oxford / New York 1987, 224-36).
- DOVER 1993 *Aristophanes. Frogs. Edited with Introduction and Commentary by Kenneth Dover*, Oxford 1993.
- DRAGONETTI 1988 Mariapina Dragonetti, *La traduzione armena del Timeo platonico e la tradizione del testo greco*, «RIL» 122, 1988, 49-84.
- DÜMMLER 1889 Ferdinand Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Osnabrück 1889.
- DÜRING 1941 Ingemar Düring, *Herodicus the Crateteian. A Study in Anti-Platonic Tradition*, Stockholm 1941.
- DÜRING 1961 *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction by Ingemar Düring*, Göteborg 1961.
- DUMONT 1987 Jean-Paul Dumont, *Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce*, «Augustinus» 32, 1987,
- DUNBAR 1995 *Aristophanes. Birds. Edited with Introduction and Commentary by Nan Dunbar*, Oxford 1995.
- DUNN 1976 Michael Dunn, *Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, in Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Albany (NY) 1976, 41-58.
- DUPRÉEL 1948 Eugène Dupréel, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948.
- EDWARDS 1999 *Lysias. Five Speeches (Speeches 1, 12, 19, 22, 30). Edited with Introduction, Commentary & Bibliography by M. J. Edwards*, London 1999.
- EHLERS 1966 Barbara Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, München 1966.
- EICHHOLZ 1935 David E. Eichholz, *The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias*, «CQ» 29, 1935, 129-49.
- EICHHOLZ 1962 *Pliny. Natural History, with an English Translation in Ten Volumes. Volume x. Libri xxxvi-xxxvii, by D. E. Eichholz*, London / Cambridge (Ma.) 1962.
- EINZIG 1966² Paul Einzig, *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*, Oxford 1966².
- EL MURR 2018 Dimitri El Murr, *The Academy from Plato to Polemo*, in Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina (edd.), *Ancient Philosophy. Textual Paths and Historical Explorations*, London / New York 2018, 337-54.

- EMLYN-JONES 2007 *Plato. Republic 1-2.368c4, with Introduction, Translation and Commentary by Chris Emlyn-Jones*, Oxford 2007.
- ENGLAND 1921 *The Laws of Plato. The Text Edited with Introduction, Notes, etc. by E. B. England. Vol. I. Books I-VI*, Manchester 1921.
- ERBÌ 2015 Margherita Erbi, *Lettere dal Kepos. L'impegno di Epicuro per i philoi*, in Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (edd.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, 75-94.
- ERBÌ 2016 Margherita Erbi, *Χρεία e φιλία. La prassi delle donazioni nel Κῆπος*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 281-315.
- ERBSE 1950 Hartmut Erbse, *Untersuchungen zu den Attizistischen Lexika*, Berlin 1950.
- ERLER 1994 Michael Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs*, in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Der Philosophie der Antike. Band 4/1. Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 29-490.
- ERLER 2007 Michael Erler, *Platon*, in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Der Philosophie der Antike. Band 2/2*, Basel 2007.
- ERLER 2008 Michael Erler, *Dire il nuovo in modo vecchio e il vecchio in modo nuovo: gli Spuria del corpus Platonium fra poetica e retorica ellenistica*, in AA.VV., *Filologia, papirologia, storia dei testi. Giornate di studio in onore di Antonio Carlini*, Pisa / Roma 2008, 225-41.
- ERLER 2012 Michael Erler, *Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs*, in MÄNNLEIN-ROBERT 2012, 99-115.
- ERREN 1970 Manfred Erren, *Ἀντίκα „sogleich“ als Signal der einsetzenden Handlung in Ilias und Odyssee*, «Poetica» 3, 1970, 24-58.
- FABBRO 2015² *Aristofane. Le vespe. Introduzione di Guido Paduano. Traduzione, apparati e commento di Elena Fabbro*, Milano 2015².
- FABRINI, LAMI 1996 *Platone. Fedone. Introduzione e note di Alessandro Lami, traduzione di Pierangiolo Fabrini*, Milano 1996.
- FALCON 2015 Andrea Falcon, *The Argument of Physics VIII*, in Mariska Leunissen (ed.), *Aristotle's Physics. A Critical Guide*, Cambridge 2015, 265-83.
- FARIOLI 1998 Marcella Farioli, *Aristofane, l'Assioco pseudo-platonico e il 'pessimismo' di Prodicus di Ceo*, «Aevum(ant)» 11, 1998, 233-53.
- FARMER 2017 Matthew C. Farmer, *Playing the Philosopher: Plato in Fourth Century Comedy*, «AJPh» 138, 2017, 1-41.
- FARNESS 1991 Jay Farness, *Missing Socrates. Problems of Plato's Writing*, University Park (Pa) 1991.
- FASSINO 2008 Marco Fassino, *21, 98. Isocrates, Plataicus 20-26 (PYale 103 v)*, in CPF1.2**, 879-91.
- FERRARI 2004 *Platone. Parmenide. A cura di Franco Ferrari*, Milano 2004.
- FERRARI 2011 *Platone. Teeteto. A cura di Franco Ferrari*, Milano 2011.
- FERRARI 2014 *Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI), a cura di Franco Ferrari*, Venezia 2014.
- FERRARI 2016 *Platone. Menone. A cura di Franco Ferrari*, Milano 2016.
- FERRARI, POLI 2005 *Platone. Leggi. Introduzione di Franco Ferrari. Premessa al testo di Silvia Poli. Traduzione di Franco Ferrari e Silvia Poli. Note di Silvia Poli*, Milano 2005.
- FERRARI [G.] 2003 Giovanni R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin 2003.
- FERRARI,
DAVERIO ROCCHI 1985 *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Volume terzo (libri VI-VII-VIII). Traduzione di Franco Ferrari, note di Giovanna Daverio Rocchi*, Milano 1985.
- FERRERI 2012 Luigi Ferreri, *Musuro trasmettitore di testi. Qualche considerazione*, «Acta Musei Nationalis Pragae» s. C, n. 57/3, 2012, 11-25.
- FERRERI 2014 Luigi Ferreri, *L'Italia degli umanisti, 1: Marco Musuro*, Turnhout 2014.
- FERRONI 2006 Lorenzo Ferroni, *Per una nuova edizione dello Ione platonico: la discendenza del Marc. gr. app. class. IV 1 [T]*, «BollClass» 27, 2006, 15-87.

- FERRONI 2009 Lorenzo Ferroni, *Per una nuova edizione dello Ione platonico: i manoscritti primari e l'indipendenza del Marc. gr. 189 (S)*, «RPh» 81, 2009, 271-90.
- FERRONI 2015 Lorenzo Ferroni, *Maximi Planudis e Platonis dialogi compendia*, Bologna 2015.
- FESTA 1935 *I frammenti degli stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati da Nicola Festa. Vol. II: Aristone, Apollofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Persèo, Cleante, Sfero*, Bari 1935.
- FIGUEIRA 2002 Thomas J. Figueira, *Iron Money and the Ideology of Consumption in Laconia*, in Anton Powell, Stephen Hodkinson (edd.), *Sparta: Beyond the Mirage*, London 2002, 137-70.
- FINAZZI 1974 Rosa Bianca Finazzi, *Note sulla traduzione armena del v libro delle Leggi*, «RIL» 108, 1974, 203-22.
- FINLEY 1964 Moses I. Finley, *The World of Odysseus*, London 1964.
- FINLEY 1968 Moses I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1968.
- FISCHER 1786³ *Aeschinis Socratici dialogi tres. Tertium edidit ad fidem codd. mss. Vindobb. Medic. Aug. e libb. edit. Platonis, Stobaeique veterum denuo recensuit, emendavit, expicavit indicemque verborum graecorum copiosissimum adiecit Ioh. Frider. Fischerius*, Leipzig 1786³.
- FISCHER 2013 Katharina Fischer, *Der Begriff der "(wissenschaftlichen) Abhandlung" in der griechischen Antike – eine Untersuchung des Wortes πραγματεία*, «Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption» 23, 2013, 93-114.
- FISCHETTI 1974 Giuseppe Fischetti, *Tre note greche*, «AIV» 132, 1974, 155-206 (=Giuseppe Fischetti, *Filologia e presenza dell'antico*, Roma 1986, 41-92).
- FITZGERALD, WHITE 1983 John T. Fitzgerald, Michael L. White, *The Tabula of Cebes*, Chico 1983.
- FÖLLINGER 2016 Sabine Föllinger, *Ökonomie bei Platon*, Berlin / Boston 2016.
- FONKIČ 1980/1982 Boris L. Fonkič, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca*, «RSBN» n. s. 17-19, 1980/1982, 73-118.
- FORD 2011 Andrew Ford, *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Contexts*, Oxford / New York 2011.
- FREDE 2010 Dorothea Frede, *Puppets on Strings: Moral Psychology in Laws Books 1 and 2*, in Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge / New York 2010, 108-26.
- VON FRITZ 1935 Kurt von Fritz, *Phaidon von Elis und der 12. und 13. Sokratikerbrief*, «Philologus» 90, 1935, 240-4.
- FRITZ 2016 John H. Fritz, *Plato and the Elements of Dialogue*, Lanham / Boulder / New York / London 2016.
- FRONTEROTTA 2013 *Eraclito. Frammenti. A cura di Francesco Fronterotta*, Milano 2013.
- FUENTES GONZÁLEZ 1998 Pedro Pablo Fuentes Gonzáles, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998.
- FUENTES GONZÁLEZ 2016 Pedro Pablo Fuentes Gonzáles, *Serenus*, in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques (DPHA)*, VI. De Sabinillus à Tyrséno, Paris 2016, 208-11.
- FUKS 1984 Alexander Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem / Leiden 1984.
- GAGARIN 1997 *Antiphon. The Speeches. Edited by Michael Gagarin*, Cambridge / New York 1997.
- GAGARIN 2012 Michael Gagarin, [rec. di MAYHEW 2012], «CJonline» 2012.11.22 (online: <https://cj.camws.org/files/reviews/2012/2012.11.22%20Gagarin%20on%20Mayhew,%20Prodicus%20the%20Sophist.pdf>)
- GAISER 1959 Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959.
- GAISER 1988 Konrad Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1988.
- GAISER 1989 Konrad Gaiser, *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluß des Phaidros*, «RhM» 132, 1989, 106-40 (=Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*, Sankt Augustin 2004, 501-30; tr. it Konrad Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, Milano 1990).
- GAMBARARA 1984 Daniele Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. "Lingua" e "nomi" nella cultura greca arcaica*, Roma 1984.

- GARGIULO 1998 Tristano Gargiulo, *Aristofane, "Eq." 1289*, «QUCC» n.s. 58, 1998, 11-3.
- GARTMANN 1949 Georg Gartmann, *Der pseudoplatonische Dialog Eryxias*, diss. Univ. Bonn 1949.
- GAVRAY 2016 Marc-Antoine Gavray, *De l'Anonyme à Jamblique, où de l'usage politique de la richesse*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 275-303.
- GAZZANO 1999 *Pseudo-Andocide. Contro Alcibiade. Introduzione, traduzione e commento storico a cura di Francesca Gazzano*, Genova 1999.
- GEFFCKEN 1934 Johannes Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte. Zweiter Band. Von Demokritos bis Aristoteles*, Heidelberg 1934.
- GENTILE 1987 Sebastiano Gentile, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa 1987, 51-84.
- GEUS 2002 Klaus Geus, *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, München 2002.
- GIACCHERO 1973 Marta Giacchero, *Ragionamenti socratici sulla ricchezza e sulla moneta nel dialogo pseudoplatonico Eryxias*, «RIN» s. v, 21, 1973, 7-38.
- GIANNANTONI 1958 Gabriele Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958.
- GIANNANTONI 1990^a *Socratis et Socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Volumen IV*, Napoli 1990.
- GIANNANTONI 1990^b Gabriele Giannantoni, *Etica aristotelica ed etica socratica*, in Antonina Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990, 303-26.
- GIANNANTONI 2005 Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone. Edizione postuma a cura di Bruno Centrone*, Napoli 2005.
- GIANNATTASIO ANDRIA 1989 Rosa Giannattasio Andria, *I frammenti delle "Successioni dei filosofi"*, Napoli 1989.
- GIFFORD 1905 *The Euthydemus of Plato, with Revised Text, Introduction, Notes and Indices by Edwin Hamilton Gifford*, Oxford 1905.
- GIGANTE 1960 Marcello Gigante, *Il panlogismo stoico e il testo di Diogene Laerzio*, «PP» 1960, 415-27.
- GIGANTE 1962 *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi, a cura di Marcello Gigante*, Bari 1962.
- GIGANTE 1970 Marcello Gigante, *Poesia e critica letteraria in Arcesilao*, in Luigi de Rosa (ed.), *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, I, Napoli 1970, 429-42.
- GIGANTE 1986 Marcello Gigante, *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, «Elenchos» 7, 1986, 7-102.
- GIGON 1946 Olof Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*, «MH» 3, 1946, 1-21.
- GILL 1991 Dennis Gill, *The Coinage of Ethiopia, Eritrea and Italian Somalia*, New York 1991.
- GILL 2012 Mary Louise Gill, *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*, Oxford 2012.
- GILL 2016 Mary Louise Gill, *Plato's Unfinished Trilogy: Timaeus-Critias-Hermocrates*, in Gabriele Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, Berlin / Boston 2016, 33-45.
- GIOÈ 2002 *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione. A cura di Adriano Gioè*, Napoli 2002.
- GIORGINI 2005 *Platone. Politico. A cura di Giovanni Giorgini*, Milano 2005.
- GIULIANO 1991 Fabio Massimo Giuliano, *Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel Protagora*, «SCO» 61, 1991, 105-90 (=Fabio Massimo Giuliano, *Studi di letteratura greca*, Pisa 2004, 1-86).
- GIULIANO 1995 Fabio Massimo Giuliano, *L'Odiseo di Platone. Uno ζήτημα omerico nell' "Ippia minore"*, in Graziano Arrighetti (ed.), *Poesia Greca*, Pisa 1995, 9-57.
- GLOTZ 1918 George Glotz, *Gymnasiarchia*, in *DAGR* II.2, 1675-82.
- GNILKA 1984 Christian Gnilka, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“*, Basel / Stuttgart 1984.

- GÖRLER 1994 Woldemar Görler, *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochos aus Askalon*, in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 4/2. Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 717-989.
- GOLDEN 2015 Mark Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore 2015².
- GOMES DE PINA 2004 Maria de Graça Gomes de Pina, *L'arrossire sorridente di Ippocrate*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 39-64.
- GOMPERZ 1912 Theodor Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des v. Jahrhunderts*, Stuttgart 1912.
- GOMPERZ 1922⁴ Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Erster Band*, Berlin / Leipzig 1922⁴.
- GONZALEZ 2003 Francisco J. Gonzalez, *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d*, in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden / Boston 2003, 15-44.
- GOULET 2007 Richard Goulet, *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in Cristina D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden / Boston 2007, 29-61.
- GOULET-CAZÉ 1982 Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in Luc Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet, Denis O'Brien (edd.), *Porphyre. La Vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris 1982, 229-327.
- GOULET-CAZÉ 1997 Marie-Odile Goulet-Cazé, *Les titres des œuvres d'Eschine chez Diogène Laërce*, in Jean-Claude Fredouille, Marie-Odile Goulet-Cazé, Philippe Hoffmann, Pierre Petitmengin (edd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Paris 1997, 167-90.
- GOULET-CAZÉ 1999 *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé*, Paris 1999.
- GOULET-CAZÉ 2003 Marie-Odile Goulet-Cazé, *Les kynica du stoïcisme*, Stuttgart 2003.
- GOURINAT 2008 Jean-Baptiste Gourinat, *Les éclipses de la phronèsis dans le stoïcisme, de Cléanthe à Marc Aurèle*, in Danielle Lories, Laura Rizzerio (edd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronesis*, Paris 2008, 167-98.
- GRAESER 2010 Andreas Graeser, *The Fog Dispelled. Two Studies in Plato's Later Thought*, Stuttgart 2010.
- GRASSO 2008 Elsa Grasso, *Socrate dans le Sophiste: Platon, le juge et le prétendant*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, 305-25.
- GRAY 1998 Vivienne J. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart 1998.
- GRAY 2004 Vivienne J. Gray, *Xenophon*, in Irene De Jong, René Nünlist, Angus Bowie (edd.), *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden/Boston, 2004, 377-88.
- GREENE 1938 *Scholia Platonica contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker. Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene*, Haverford 1938.
- GRENIER, GORON 1948 *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus. Contre les physiciens. Contre les moralistes. Hypotyposes Pyrrhoniennes. Traduites par Jean Grenier et Geneviève Goron*, Aubier 1948.
- GRIBBLE 1999 David Gribble, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999.
- GRISWOLD 1986 Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale 1986.
- GUÉNIOT 2000 Philippe G. Guéniot, *Un jeu clef: la petteia*, «RPhA» 18/2, 2000, 33-64.
- GUTHRIE 1969 William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume III. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969.
- GUTHRIE 1978 William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume V. The Later Plato and the Academy*, Cambridge / London / New York / Melbourne 1978.

- GYGLI-WYSS 1966 Brigitte Gygli-Wyss, *Das nominale Polyptoton im älteren Griechisch*, Göttingen 1966.
- HABICHT 1976 Christian Habicht, *Hellenistische Gymnasiarchenliste aus Pherai*, in Vladimir Milošević, Dimitrios Theodoridis (edd.), *Demetrius I*, Bonn 1976, 181-97.
- HAGEN 1822^{I/II} Karl Heinrich Hagen, *Observationum oeconomico-politicarum in Aeschini dialogum qui Eryxias inscribitur, partes I-II*, diss. Königsberg 1822.
- HAINSWORTH 1993 Bryan Hainsworth, *The Iliad: a Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge 1993.
- HALLIWELL 1988 *Plato, Republic 10, with Translation and Commentary by Stephen Halliwell*, Warminster, 1988.
- HALLIWELL 2007 Stephen Halliwell, *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*, in Giovanni R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge / New York 2007, 445-73.
- HALLIWELL 2009 Stephen Halliwell, *The Theory and Practice of Narrative in Plato*, in Jonas Grethlein, Antonios Rengakos (edd.), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin / New York 2009, 15-41.
- HANKINS 1990^{I/II} James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance, voll. I-II*, Leiden / New York / København / Köln 1990.
- HARDY 2014 *Platon. Laches. Übersetzung und Kommentar von Jörg Hardy*, Göttingen 2014.
- HARRY 1902 Jacob E. Harry, *Indicative Questions with μή and ἀπα μή*, in AA.VV., *Studies in Honor of Basil Gildersleeve*, Baltimore 1902, 427-34.
- HATZIMICHALI 2013 Myrto Hatzimichali, *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC*, in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge / New York 2013, 1-27.
- HAWHEE 2002 Debra Hawhee, *Bodily Pedagogies: Rhetoric, Athletics, and the Sophists' Three Rs*, «College English» 65, 2002, 142-62.
- HEALY 1999 John F. Healy, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford / New York 1999.
- HEIDEL 1896 William A. Heidel, *Pseudoplatonica*, diss. Univ. Chicago, Baltimore 1896.
- HEITSCH 1993 *Platon. Phaidros. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch*, Göttingen 1993.
- HELMER 2010 Étienne Helmer, *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris 2010.
- HELMER 2013 Étienne Helmer, *Épicure ou l'économie du bonheur*, Neuvy-en-Champagne 2013.
- HELMER 2015 Étienne Helmer, *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris 2015.
- HELMER 2016 Étienne Helmer, *Platon et le désir de richesse: psychologie, économie et politique*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 197-220.
- HÉNAFF 2002 Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002.
- HENDERSON 2014 Jeffrey Henderson, *The Portrayal of the Slaves in the Prologue of Aristophanes' Knights*, in Juan Antonio López Férez (ed.), *La comedia griega en sus textos. Forma (lengua, léxico, estilo, métrica, crítica textual, pragmática) y contenido (crítica política y literaria, utopía, sátira, intertextualidad, evolución del género cómico)*, Madrid 2014, 17-30.
- HENRICHS 1984 Albert Henrichs, *The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies*, «HSPH» 88, 1984, 139-58.
- HERMANN 1839 Karl Friederich Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.
- HERMANN 1850 Karl Friederich Hermann, *De Aeschini Socratici reliquiis disputatio academica*, Göttingen 1850.
- HERMANN 1858 *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni. Vol. VI*, Leipzig 1858.
- HEBLER 2014 *Epikur. Brief an Menoikeus. Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Jan Erik Hebler*, Basel 2014.
- HIRZEL 1895^{I-II} Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch, I-II*, Leipzig 1895.
- HODERMANN 1898 Maximilian Hodermann, *Quaestionum oeconomicarum specimen*, Berlin 1898.

- HODKINSON 1994 Stephen Hodkinson, 'Blind Ploutos'?: *Contemporary Images of the Role of Wealth in Classical Sparta*, in Anton Powell, Stephen Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London / New York 1994, 183-222.
- HÖSLE 2012 Vittorio Höslé, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame 2012 (trad. di *Der philosophische Dialog*, München 2006).
- HOFFMANN 2000 Philippe Hoffmann, *Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles*, in Giancarlo Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, Firenze 2000, 601-32.
- HOFFMANN 2007 Philippe Hoffmann, *Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles*, in Cristina D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden / Boston 2007, 135-54.
- HOFFMANN, RASHED 2008 Philippe Hoffmann, Marwan Rashed, *Platon, Phèdre 249 b 8-c 1: les enjeux d'une faute d'onciales*, «REG» 121, 2008, 43-64.
- HOLLERBACH 1964 Hans-Rainer Hollerbach, *Zur Bedeutung des Wortes χρεία*, diss. Univ. Köln 1964.
- HOLZBERG 1981 Niklas Holzberg, *Willibald Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland*, München 1981.
- HORNBLOWER 2008 Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Volume III. Books 5.25-8.109*, Oxford / New York 2008.
- HORREUS 1718 ΑΙΞΙΝΟΥ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΤΡΕΙΣ. *Aeschinis Socratici dialogi tres. De novo recensuit, vertit et animadversionibus suis auxit Petrus Horreus G. F. Accedunt ad calcem Fragmenta & Indices copiosi*, Leeuwarden 1718.
- HOURCADE 2008 Annie Hourcade, *Aristippe de Cyrène, la sagesse, le plaisir et l'argent*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, 215-33.
- HOURCADE 2009 Annie Hourcade, *Les qualités du conseiller: savoir, bienveillance, franc-parler (Platon, Gorgias, 486 E 6-487 D 7)*, «Dissertatio» 29, 2009, 59-83.
- HOURCADE 2011 Annie Hourcade, *Le conseil dans la Rhétorique d'Aristote*, in Annie Hourcade, René Lefebvre (edd.), *Aristote: rationalités*, Mont-Saint-Aignan 2011, 73-90.
- HOURCADE 2013 Annie Hourcade, *Socrate et le sumbouleuein dans les Mémoires de Xénophon*, in Fulvia De Luise, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 68-78.
- HOURCADE SCIOU 2016 Annie Hourcade Sciou. *Le conseil, naissance et élaboration de la notion dans l'Antiquité; quelques enjeux contemporains*, in Ariane Ferry, Xavier Bonnier (edd.), *Dramaturgie du conseil et de la délibération*, online 2016 (<http://ceredi.labos.univrouen.fr/public/?le-conseil-naissanceet.html>)
- HOWLAND 2003 Jacob Howland, *Plato's Politic Writing and the Cultivation of Souls*, in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden / Boston 2003, 77-98.
- HUBBARD 1985 Thomas K. Hubbard, *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*, Leiden 1985.
- HUMBERT 1967 Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967.
- HUMBLE 2008 Noreen Humble, *Re-dating a Lost Painting: Euphranor's Battle of Mantinea*, «Historia» 57, 2008, 347-66.
- HUSS 1989 Werner Huss, *Die Depositenbank von Karthago*, «JNG» 39, 1989, 21-6.
- HUB 1999 Bernhard Huß, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- HYLAND 1968 Drew A. Hyland, *Why Plato Wrote Dialogues*, «Ph&Rh» 1, 1968, 38-50.
- IMMISCH 1895 Otto Immisch, *Philologische Studien zu Plato: 1. Axiochus*, Leipzig 1895.
- IMMISCH 1903 Otto Immisch, *De recensionis platonicae praesidiis atque rationibus*, Leipzig 1903.
- IMPERIO 2004 Olimpia Imperio, *Parabasi di Aristofane. Acarnesi, Cavalieri, Vespe, Uccelli*, Bari 2004.
- INGENKAMP 1967 Heinz G. Ingenkamp, *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Wiesbaden 1967.

- INWOOD 2014 Brad Inwood, *Ancient Goods. The Tria Genera Bonorum in Ethical Theory* in Mi-Kyoung Lee (ed.), *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology and Logic*, Oxford / New York 2014, 255-80.
- IOPPOLO 1980 Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.
- IOPPOLO 1981 Anna Maria Ioppolo, *Il concetto di «eulogon» nella filosofia di Arcesilao*, in Gabriele Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980. Volume I*, Napoli 1981, 143-62.
- IOPPOLO 1986 Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli 1986.
- IOPPOLO 2003 Anna Maria Ioppolo, *La poetica dello Stoico anonimo in Filodemo, De Poematis v*, «CERC» 33, 2003, 131-50 (=Anna Maria Ioppolo, *Dibattiti filosofici ellenistici. Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di Bruno Centrone, Riccardo Chiaradonna, Diana Quarantotto, Emidio Spinelli, Sankt Augustin 2013, 193-220).
- IOPPOLO 2009 Anna Maria Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009.
- IOPPOLO 2016 Anna Maria Ioppolo, *Sententia explosa: Criticism of Stoic Ethics in De Finibus 4*, in Julia Annas, Gábor Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*, Cambridge 2016, 167-97.
- IRIGOIN 1962 Jean Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)*, «CCM» 5, 1962, 287-302 (=Jean Irigoin, *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, 197-232).
- IRIGOIN 1986^a Jean Irigoin, *Accidents matériels et critique des textes*, «RHT» 16, 1986, 1-36 (=Jean Irigoin, *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, 79-131).
- IRIGOIN 1986^b Jean Irigoin, *Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote*, «ACF» 86, 1985/1986, 683-99 (=Jean Irigoin, *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997, 149-69).
- IRWIN 1979 *Plato. Gorgias. Translated with Notes by Terence Irwin*, Oxford 1979.
- IRWIN 1986 Terence Irwin, *Socrates the Epicurean*, «ICS» 11, 1986, 85-112.
- IRWIN 1995 Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford / New York 1995.
- IRWIN [E.] 2015 Elizabeth Irwin, *The Platonic Axiochus: the Politics of Not Fearing Death in 406 BC*, in Sandrine Dubel, Sophie Gotteland (edd.), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux 2015, 63-85.
- ISNARDI PARENTE 1954 Margherita Isnardi Parente, *Sugli apocrifi platonici 'Demodoco' e 'Sisifo'*, «PP» 9, 1954, 425-31.
- ISNARDI PARENTE 1970 Margherita Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970.
- ISNARDI PARENTE 1980 *Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e comment a cura di Margherita Isnardi Parente. Precedono testimonianze sull'Accademia scelte e ordinate da Marcello Gigante*, Napoli 1980.
- ISNARDI PARENTE 1982 *Senocrate – Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento di Margherita Isnardi Parente*, Napoli 1982.
- ISNARDI PARENTE 1992 Margherita Isnardi Parente, *Sesto, Platone, l'Accademia Antica e i Pitagorici*, «Elenchos» 13, 1992, 119-67.
- ISNARDI PARENTE 1998^a Margherita Isnardi Parente, *Per la storia filosofica dell'Accademia Platonica antica*, in Walter Burkert, Laura Gemelli Marciano, Elisabetta Matelli, Lucia Orelli (edd.), *Fragmentsammlung philosophischer Texte der Antike = Le raccolte dei frammenti dei filosofi antichi: atti del seminario internazionale, Ascona, Centro Stefano Franscini, 22-27 settembre 1996*, Göttingen 1998, 146-67.
- ISNARDI PARENTE 1998^b Margherita Isnardi Parente, *L'accademia antica e le sue vicende filosofiche*, «RSF» 53, 1998, 215-34.
- ISNARDI PARENTE 2012² *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente. Edizione rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi*, Pisa 2012².

- ISNARDI PARENTE, CIANI 2002 *Platone. Lettere. A cura di Margherita Isnardi Parente. Traduzione di Maria Grazia Ciani*, Milano 2002.
- JACKSON 2004 Donald F. Jackson, *The Greek Manuscripts of Jean Hurault de Bostailié*, «SIFC» IV s., 2, 2004, 209-52.
- JACKSON 2008 Donald F. Jackson, *A List of the Greek MSS of Domenico Grimani*, «Scriptorium» 62, 2008, 164-9.
- JANKO 1984 Richard Janko, *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II*, London 1984.
- JANKO 1992 Richard Janko, *The Iliad: a Commentary. Volume IV: Books 13-16*, Cambridge 1992.
- JIMÉNEZ DELGADO 2015 José Miguel Jiménez Delgado, *Εἶτα y ἔπειτα en los historiadores griegos: de adverbios temporales a marcadores discursivos*, in Jesús de la Villa Polo, Patricia Cañizares Ferriz, Emma Falque Rey, José Francisco González Castro, Jaime Siles Ruiz (edd.), *Ianua classicorum: temas y formas del mundo clásico. Actas del XIII congreso español de estudios clásicos (Logroño, 18-23 de julio de 2011), vol. I*, Madrid 2015, 523-30.
- JOHNSTON, HORSLEY 2011 *Galen. Method of Medicine, Books 1-4. Edited and Translated by Ian Johnston and G.H.R. Horsley*, Cambridge (Ms.) / London 2011.
- JONKERS 1989 Gijsbert Jonkers, *The Manuscript Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Amsterdam 1989.
- JONKERS 2016 Gijsbert Jonkers, *The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Amsterdam 2016.
- JOUBAUD, LALLOT, WAKKER 2000 Catherine Joubaud, Jean Lallot, Gerry Wakker, *Infinitif PR et infinitif AO dépendant de περιᾶσθαι dans l'oeuvre de Platon*, in Bernard Jacquinod (ed.), *Études sur l'aspect verbal chez Platon*, Saint-Étienne 2000, 75-116.
- JOUËT-PASTRÉ 2006 Emmanuelle Jouët-Pastré, *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin 2006.
- JOYAL 1994 Mark Joyal, *Socrates and the Sicilian Expedition*, «AC» 63, 1994, 21-33.
- JOYAL 1997 [Plato] *Eryxias. Translated by Mark Joyal* in John M. Cooper, D. S. Hutchinson (edd.), *Plato. Complete Works*, Indianapolis / Cambridge (Ma.) 1997, 1718-33.
- JOYAL 1998 Mark Joyal, *The Textual Tradition of [Plato], Theages*, «RHT» 28, 1998, 1-54.
- JOYAL 2000 Mark Joyal, *The Platonic Theages. An Introduction, Commentary and Critical Edition*, Stuttgart 2000.
- JOYAL 2002 Mark Joyal, *The Theages Papyri*, «ZPE» 139, 2002, 43-5.
- JOYAL 2005 Mark Joyal, *Socrates as σοφός ἀνὴρ in the Axiochus*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 97-117.
- JOYAL 2014 Mark Joyal, *"Genuine" and "Bastard" Dialogues in the Platonic Corpus: An Inquiry into the Origins and Meaning of a Concept*, in Javier Martínez, *Fakes and Forgers of Classical Literature. Ergo decipiatur!*, Leiden / Boston 2014, 74-94.
- JUDEICH 1931² Walther Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931².
- KAHN 1979 Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979.
- KAHN 1994 Charles H. Kahn, *Aeschines on Socratic Eros*, in Paul A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Ithaca 1994, 87-106.
- KAHN 1996 Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- KAHN 2003² Charles H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Indianapolis / Cambridge, 2003².
- KALLET 2001 Lisa Kallet, *Money and the Corrosion of Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and Its Aftermath*, Berkeley / Los Angeles / London 2001.
- KANAVOU 2011 Nicoletta Kanavou, *Aristophanes' Comedy of Names. A Study of Speaking Names in Aristophanes*, Berlin / New York 2011.
- KELLY 1979 Douglas L. Kelly, *Lysias XII 72*, «Historia» 28, 1979, 98-101.

- KERFERD 1954 George B. Kerferd, *The Relativism of Prodicus*, «BRL» 37, 1954, 249-56.
- KERFERD 1981 George B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge / New York 1981.
- KERFERD, FLASHAR 1998 George B. Kerferd, Hellmut Flashar, *Die Sophistik*, in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2/1. Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin*, Basel 1998, 1-137.
- KEYT 2006 David Keyt, *Plato and the Ship of State* in Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden / Oxford / Carlton 2006, 189-213.
- KINDSTRAND 1976 Jan Fredrik Kindstrand, *Bion of Boristhenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976.
- KIRWAN 1993² Aristotle. *Metaphysics Books Γ, Δ and E. Translated with Notes by Christopher Kirwan*, Oxford 1993².
- KLEIN 1965 Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill 1965.
- KLONOSKI 1984 Richard J. Klonoski, *Setting and Characterization in Plato's Euthyphro*, «Diálogos» 44, 1984, 129-39.
- KNOEPFLER 1991 Denis Knoepfler, *La Vie de Ménédème d'Eretrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des Philosophes*, Basel 1991.
- KOCH 1889 Max Koch, *Der Gebrauch der Präpositionen bei Isokrates, erster Teil. Die einfälligen Präpositionen mit Einschluss der Präpositions-adverbia*, Berlin 1889.
- KONSTAN 1995 David Konstan, *Greek Comedy and Ideology*, New York / Oxford 1995.
- KRÄMER 1983 Hans Krämer, *Ältere Akademie* in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3*, Basel 1983, 1-174.
- KRÄMER 2004² Hans Krämer, *Ältere Akademie* in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3*, Basel 2004², 1-166.
- KRAUSS 1911 *Aeschinis Socratici reliquiae. Edidit et commentario instruxit Heinrich Krauss*, Leipzig 1911.
- KREMMYDAS 2012 Christos Kremmydas, *Commentary on Demosthenes, Against Leptines, with Introduction, Text and Translation*, Oxford / New York 2012.
- KRENTZ 1982 Peter Krentz, *The Thirty at Athens*, Ithaca / London 1982.
- KÜHN, FLEISCHER 1987 Josef-Hans Kühn, Ulrich Fleischer (edd.), *Index Hippocraticus. Fasc. II: E-K*, Göttingen 1987.
- KURKE 1999 Leslie Kurke, *Ancient Greek Board Games and How to Play Them*, «CPh» 94, 1999, 247-67.
- KYLE 1987 Donald G. Kyle, *Athletics in Ancient Athens*, Leiden 1987.
- LABARRIÈRE 2008 Jean-Louis Labarrière, *Du phronimos comme critère de l'action droite chez Antisthène*, in Danielle Lories, Laura Rizzerio (edd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronesis*, Paris 2008, 145-66.
- LABOWSKY 1979 Lotte Labowsky, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six Early Inventories*, Roma 1979.
- LAFFITTE 2008 Marie-Pierre Laffitte, *Une acquisition de la Bibliothèque du roi au XVII^e siècle: les manuscrits de la famille Hurault*, «Bulletin du bibliophile», 1, 2008, 42-98.
- LAFRANCE 1994 Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon. II. La ligne en «République» VI, 509d-511^e. Le texte et son histoire*, Saint-Laurent 1994.
- LAISTNER 1923 Max L. W. Laistner, *Greek Economics*, London / Toronto 1923.
- LAKMANN 1995 Marie-Luise Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden / New York / Köln 1995.
- LAKMANN 2017 Marie-Luise Lakmann, *Platonici minores. 1. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden / Boston 2017.
- LAKS, MOST 2016 *Early Greek Philosophy. Sophists, Part I. Edited and Translated by André Laks, Glenn W. Most*, Cambridge (Ma.) / London 2016.
- LAMBERT 2005 Frédéric Lambert, *Un cas de coordination corrélatrice: τε ... καί en grec ancien* in Paulo De Carvalho, Frédéric Lambert (edd.), *Structures parallèles et corrélatives en grec et en latin*, Saint-Étienne 2005, 99-116.

- LAMPE 2013 Kurt W. Lampe, *Rationality, Eros and Daemonic Influence in the Platonic Theages and the Academy of Polemo and Crates*, «AJPh» 134, 2013, 383-424.
- LAMPE 2015^a Kurt W. Lampe, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton 2015.
- LAMPE 2015^b Kurt W. Lampe, *Rethinking Aeschines of Sphettus*, in Ugo Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, London / New York 2015, 62-81.
- LAMPERT 2002 Laurence Lampert, *Socrates' Defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias"*, «The Review of Politics» 64/2, 2002, 231-59.
- LAMPERT 2010 Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*, Chicago / London 2010.
- LANE 1998 Melissa S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge 1998.
- LANG 1911 Paul Lang, *De Speusippi academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn 1911.
- LANGBEIN 1911 Wilhelm Langbein, *De Platonis ratione poetas laudandi dissertatio philologica*, Jena 1911.
- LAPINI 1997 Walter Lapini, *Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997.
- LAPINI 2010 Walter Lapini, *Note teofrastea (De sud. 9, 14, 15, 29)*, «SCO» 56, 2010, 23-30.
- LAPINI 2015 Walter Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma 2015.
- LATACZ, NÜNLIST, STOEVE SANDT 2000 *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Herausgegeben von Joachim Latacz. Band 1. Erster Gesang (A). Faszikel 2: Kommentar, von Joachim Latacz, René Nünlist, Magdalene Stoevesandt*, München / Leipzig 2000.
- LAURENTI 1967 Renato Laurenti, *Un frammento di Archiloco nell'interpretazione dell'Erissia pseudo-platonico*, «La Cultura» 5, 1967, 91-7.
- LAURENTI 1969 *Pseudo-Platone, Erissia. A cura di Renato Laurenti*, Bari 1969.
- LEAF 1900 *The Iliad, Edited with Apparatus Criticus, Prolegomena, Notes and Appendices by Walter Leaf. Vol. I, Books I-XII*, London 1900.
- LEGON 1981 Ronald P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca / London 1981.
- LEITAO 2002 David Leitao, *The Legend of the Sacred Band*, in Martha C. Nussbaum, Juha Sihvola, *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago / London 2002, 143-69.
- LEMERLE 1971 Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971.
- LENZ 1933 Friedrich Lenz, *Der Vaticanus Gr. 1, eine Handschrift des Arethas*, «Nachr. Gött. Ges. Wiss.», 1933, 193-218.
- LENZ 1936 Friedrich Lenz, [rec. di POST 1934], «Gnomon» 12, 1936, 128-34.
- LESKY 1959 Albin Lesky, *Aithiopika*, «Hermes» 87, 1959, 27-38.
- LEVEN 2014 Pauline A. LeVen, *The Many Headed Muse. Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*, Cambridge / New York 2014.
- LEVI 1966 Adolfo Levi, *Storia della sofistica*, Napoli 1966.
- LEVINE GERA 1993 Deborah Levine Gera, *Xenophon's Cyropedia. Style, Genre and Literary Technique*, Oxford 1993.
- LÉVY 1992 Carlos Lévy, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris / Roma 1992.
- LÉVY 1993 Carlos Lévy, *La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?*, in Monique Dixsaut (ed.), *Contre Platon. 1. Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, 139-56.
- LÉVY 2002 Carlos Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Torino 2002 [tr. it di Carlos Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris 1997].
- LÉVY 2006 Carlos Lévy, *The New Academy and Its Rivals*, in Marie-Louise Gill, Pierre Pellegrin (edd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden / Oxford / Carlton 2006, 448-64.

- LEYRA 2011 Irene Pajón Leyra, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza 2011.
- LILLA 2004 Salvatore Lilla, *I manoscritti vaticani greci. Lineamenti di una storia del fondo*, Città del Vaticano 2004.
- LISI 2001 Francisco L. Lisi, *El texto de las Leyes*, in Francisco L. Lisi (ed.), *Plato's Laws and Its Historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, 277-88.
- LIVADITI 1879 Demetrio Livaditi, *Di Eschine socratico e de' suoi dialoghi per la prima volta recati in italiano*, Reggio Emilia 1879.
- LOBEL 1954 Edgar Lobel, *2311. Archilochus, Iambic Trimeters?* in E. Lobel, C. H. Roberts (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part XXII*, London 1954.
- LONG 1986 Anthony A. Long, *Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus*, «Elenchos» 7, 1986, 429-49.
- LONG 1988 Anthony A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «CQ» 38, 1988, 150-71 (= Anthony A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley / Los Angeles / London 1996, 1-34).
- LONG 2011 Anthony A. Long, *Socrates in Later Greek Philosophy*, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge / New York 2011, 355-79.
- LONG [A. G.] 2013 Alexander George Long, *Political Analysis and the Defence of Justice in Republic 8*, in Noburu Notomi, Luc Brisson (edd.), *Dialogues on Plato's Politeia. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, 146-51.
- LONGO 2000 Angela Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa 2000.
- LONGO AURICCHIO 1988 Ermarco. *Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di Francesca Longo Auricchio*, Napoli 1988.
- LONIS 1983 Raoul Lonis, *Astu et Polis. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du V^e au milieu du II^e s. av. J.-C.*, «Ktema» 8, 1983, 95-109.
- LÓPEZ EIRE 2002 Antonio López Eire, *Recursos lingüísticos de la burla en la comedia aristofánica*, in Andrea Ercolani (ed.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart / Weimar 2002, 45-70.
- LORETO 1995 Luigi Loreto, *La grande insurrezione libica contro Cartagine del 241-237 a.C. Una storia politica e militare*, Roma 1995.
- LOWRY 1979 Martin Lowry, *The World of Aldus Manutius. Business and Scholarship in Renaissance Venice*, Oxford 1979.
- LUCARINI 2011 Carlo M. Lucarini, *Osservazioni sulla prima circolazione delle opere di Platone e sulle trilogie di Aristofane di Bisanzio (D. L. 3, 56-66)*, «Hyperboreus» 16-17, 2010-2011 [2011], 346-61.
- LUNA, SEGONDS 2007 Proclus. *Commentaire sur le Parménide de Platon. Tome 1, 2^e partie. Livre 1. Texte établi, traduit et annoté par Concetta Luna et Alain-Philippe Segonds*, Paris 2007.
- LUTOSLAWSKI 1897 Wincenty Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London / New York / Bombay 1897.
- LUZZATTO 2008 Maria J. Luzzatto, *Emendare Platone nell'antichità. Il caso del Vaticanus gr. 1*, «QS» 68/2, 2008, 29-89.
- LUZZATTO 2010 Maria J. Luzzatto, *Codici tardoantichi di Platone ed i cosiddetti "Scholia Arethae"*, «MG» 10, 2010, 77-110.
- MACDOWELL 1971 *Aristophanes. Wasps. Edited with Introduction and Commentary by Douglas M. MacDowell*, Oxford 1971.
- MACDOWELL 1990 Douglas M. MacDowell, *The Meaning of ἀλαζόν*, in Elizabeth M. Craik (ed.), *'Owls to Athens'. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 187-93.
- MACDOWELL 2000 *Demosthenes. On the False Embassy (Oration 19). Edited with Introduction, Translation, and Commentary by Douglas M. MacDowell*, Oxford / New York 2000.
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012 Irmgard Männlein-Robert (ed.), *Ps.-Platon. Über den Tod*, Tübingen 2012.
- MÄNNLEIN-ROBERT,

- SCHELSKE 2012 Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske, *Anmerkungen*, in MÄNNLEIN-ROBERT 2012, 60-92.
- MAKIN 2006 *Aristotle. Metaphysics, Book Θ. Translated with an Introduction and Commentary by Stephen Makis*, Oxford 2006.
- MANDILARAS 1975 Βασιλείου Γ. Μανδηλάρας, *Ὁ Περὶ εἰρήνης λόγος τοῦ Ἰσοκράτους, ἐκ τοῦ παπύρου τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου*, Αθήναι 1975.
- MANETTI 2005 Daniela Manetti, *Medici contemporanei a Ippocrate: problemi di identificazione dei medici di nome Erodico*, in Philip J. Van Der Eijk, *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium, University of Newcastle-Upon-Tyne, 27-31 August 2002*, Leiden / Boston 2005, 295-313.
- MANN 2012 Joel E. Mann, [rec. di MAYHEW 2011], «BMCR» 2012.09.25 (online: <http://bmc.brynmawr.edu/2012/2012-09-25.html>)
- MANSFELD 1988 Jaap Mansfeld, *De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism*, «RhM» 131, 1988, 239-76.
- MANSFELD 1994 Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden 1994.
- MARCHIORI 2001 *Libro V*, in *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora*, Roma 2001, 453-540.
- MARCOTTE 2007 Didier Marcotte, *Le corpus géographique d'Heidelberg (Palat. Heidelb. gr. 398) et les origines de la "Collection Philosophique"*, in Cristina D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden / Boston 2007, 167-75.
- MARCOTTE 2014 Didier Marcotte, *La «Collection Philosophique»: historiographie et histoire des textes*, «Scriptorium» 68, 2014, 145-65.
- MARCOVICH 1962 Miroslav Marcovich, *On the Iliad, XVI, 259-265*, «AJPh» 83, 1962, 288-91.
- MARCOVICH 2001² Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Second Edition. Including fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967-2000)*, Sankt Augustin 2001².
- MARGINESU 2016 Giovanni Marginesu, *Callia l'Ateniese. Metamorfosi di un'élite, 421-371 a.C.*, Stuttgart 2016.
- MARINO 2016 Silvio Marino, *La medicina di Erissimaco: appunti per una cosmologia dialogica*, in Mauro Tulli, Michael Erler (edd.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2016, 155-9.
- MARR, RHODES 2008 *The 'Old Oligarch'. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon, with Introduction, Translation and Commentary by J. L. Marr and P. J. Rhodes*, Oxford 2008.
- MARROU 1965⁶ Henri-Irenée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965⁶.
- MARTINELLI TEMPESTA 1997 Stefano Martinelli Tempesta, *La tradizione testuale del Liside di Platone*, Firenze 1997.
- MARTINELLI TEMPESTA 2003^a *Platone. Liside. A cura di Franco Trabattoni. I. Edizione critica, traduzione e commento filologico di Stefano Martinelli Tempesta*, Milano 2003.
- MARTINELLI TEMPESTA 2003^b Stefano Martinelli Tempesta, *Verso una nuova edizione del Panegirico*, in Antonio Carlini, Daniela Manetti (edd.), *Studi sulla tradizione del testo di Isocrate*, Firenze 2003, 91-150.
- MARTINELLI TEMPESTA 2014 Stefano Martinelli Tempesta, *Stemmata editionum and the Birth of the So-Called Vulgates of Greek Texts (Plato, Plutarch and Isocrates)*, in Isabelle Diu, Raphaële Mouren (edd.), *De l'autorité à la référence*, Paris 2014, 37-43.
- MARTINELLI TEMPESTA 2015 Stefano Martinelli Tempesta, *Trasmissione di testi greci esametrici nella Roma di Niccolò V. Quattro codici di Demetrio Xantopulo e una lettera di Bessarione a Teodoro Gaza*, «S&T» 13, 2015, 271-350.
- MARTINELLI TEMPESTA, TRABATTONI 2011 *Platone. Fedone. A cura di Franco Trabattoni. Traduzione di Stefano Martinelli Tempesta*, Torino 2011.
- MARZI 1991 *Opere di Isocrate, a cura di Mario Marzi. Volume secondo*, Torino 1991.
- MASARACCHIA 1971 *Platone. Apologia di Socrate. Commento di Agostino Masaracchia*, Torino 1971.
- MASSARO,

- TUSA MASSARO 1997 *Platone. Ipparco. A cura di Domenico Massaro e Laura Tusa Massaro*, Milano 1997.
- MASTROMARCO 1974^a Giuseppe Mastromarco, *Storia di una commedia di Atene*, Firenze 1974.
- MASTROMARCO 1974^b Giuseppe Mastromarco, *I maratonomachi di Salamina*, «Belfagor» 29, 1974, 214-7.
- MASTROMARCO 1983 *Commedie di Aristofane. A cura di Giuseppe Mastromarco. Volume primo*, Torino 1983.
- MASTROMARCO, TOTARO 2006 *Commedie di Aristofane. A cura di Giuseppe Mastromarco e Piero Totaro. Volume secondo*, Torino 2006.
- MAYHEW 2011 Robert Mayhew, *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*, Oxford / New York 2011.
- MAYER 1913 Hermann Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn 1913.
- MAZZUCCHI 1979 Carlo Maria Mazzucchi, *Sul sistema di accentazione dei testi greci in età romana e bizantina*, «Aegyptus» 57, 1979, 145-67.
- MEDDA 1991 *Lisia. Orazioni I-XV. Introduzione, traduzione e note di Enrico Medda*, Milano 1991.
- MEINERS 1783 Christoph Meiners, *Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis, imprimis de Aeschinis dialogis, de Platonis eiusque condiscipulorum epistolis, nec non de Ceбетis tabula*, «Commentationes Societatis Regiae Gottingensis» 5, 1783.
- MEJER 1978 Jørgen Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978.
- MENCHELLI 2013 Mariella Menchelli, *Giorgio Oinaiotes lettore di Platone. Osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XIV secolo*, in Antonio Rigo, Andrea Babuin, Michele Trizio (edd.), *Vie per Bisanzio. VIII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini. Venezia, 25-28 novembre 2009. Tomo secondo*, Bari 2013, 831-54.
- MENCHELLI 2015 Mariella Menchelli, *Alla scuola di Isocrate, alla scuola di Platone. Corpus isocrateo e corpus platonico tra scritti autentici e pseudepigrافی*, Parma 2015.
- MERCATI, DE' CAVALIERI 1923 *Codices Vaticani graeci, recensuerunt Iohannes Mercati et Pius Franchi De' Cavalieri. Tomus I, codices 1-329*, Roma 1923.
- MÉRIDIÉ 1931 *Platon, Oeuvres complètes. Tome v – 1^{re} partie. Ion – Ménexène – Euthydème. Texte établi et traduit par Louis Méridier*, Paris 1931.
- MERRITT 1974 Benjamin D. Merritt, *The Choiseul Marble. The Text of 406 B.C.*, in *Mélanges Helléniques offerts à Georges Daux*, Paris 1974, 255-67.
- MESSERI 2003 *PLitLond 131: Isocrates, «De pace»*, in AA.VV., *Studi sulla traduzione del testo di Isocrate*, Firenze 2003, 21-52.
- MESSERI, FASSINO 2008 Gabriella Messeri, Marco Fassino, *21, 97. Isocrates, Philippus 114-115; 116-117 (PVindob G 26005)*, in *CPF 1.2***, 870-9.
- METTAUER 1880 Thomas Mettauer, *De Platonis scholiorum fontibus*, Zürich 1880.
- METTE 1984 Hans Joachim Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos*, «Lustrum» 26, 1984, 7-94.
- MIGNUCCI 1969 *Aristotele. Gli analitici primi. Traduzione, introduzione e commento di Mario Mignucci*, Napoli 1969.
- MIGNUCCI 1975 Mario Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi, I*, Padova 1975.
- MIONI 1976 Elpidio Mioni, *Bessarione scriba e alcuni collaboratori*, in AA.VV., *Miscellanea Marciana di studi Bessarionei*, Padova 1976, 263-318.
- MIONI 1981 Elpidio Mioni, *Codices graeci manuscripti Bibliothecae divi Marci Venetiarum. Vol. I: Thesaurus antiquus, codices 1-299*, Roma 1981.
- MONTANA 2015 Fausto Montana, *Hellenistic Scholarship*, in Franco Montanari, Stephanos Matthaios, Antonios Rengakos (edd.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship. Volume I: History. Disciplinary Profiles*, Leiden / Boston 2015, 60-183.
- MONTANARI, DORATI 1996 *Aristotele. Retorica. Introduzione di Franco Montanari. Testo critico, traduzione e note a cura di Marco Dorati*, Milano 1996.

- MONTANARI E. 2003 Elio Montanari, *La critica del testo secondo Paul Maas. Testo e commento*, Firenze 2003.
- MOORE BLUNT 1985 *Platonis Epistulae. Recognovit Jennifer Moore Blunt*, Leipzig 1985
- MORAUX 1984 Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin / New York 1984.
- MOREL 2016 Pierre-Marie Morel, *Épicure et les biens matériels*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 111-23.
- MORESCHINI 1965 Claudio Moreschini, *Studi sulla tradizione manoscritta del Parmenide e del Fedro di Platone*, «ASNP» 34, 1965, 169-85.
- MORGAN 2004 Kathryn A. Morgan, *Plato*, in Irene J. F. de Jong, René Nünlist, Angus Bowie (edd.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden / Boston 2004, 357-76.
- MORGAN 2007 Kathryn A. Morgan, *Plato*, in Irene J. F. de Jong, René Nünlist (edd.), *Time in Ancient Greek Literature*, Leiden / Boston 2007, 345-68.
- MORGAN 2018 Kathryn A. Morgan, *Plato*, in Koen de Temmerman, Evert Van Emde Boas (edd.), *Characterization in Ancient Greek Literature*, Leiden / Boston 2018, 445-64.
- MORROW 1993² Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, with a New Foreword by Charles H. Kahn*, Princeton 1993².
- MORTIER-WALDSCHMIDT 2000 Odile Mortier-Waldschmidt, *Περὶ (etc.) λέγειν / εἰπεῖν chez Platon: deux manières de dialoguer*, in Bernard Jacquiod (ed.), *Études sur l'aspect verbal chez Platon*, Saint-Étienne 2000, 117-49.
- MOTTA 2014 *Prolegomeni alla filosofia di Platone. A cura di Anna Motta*, Roma 2014.
- MOULTON 1977 Carroll Moulton, *Similes in the Homeric Poems*, Göttingen 1977.
- MOTTE 2008 André Motte, *Platon. Tableau récapitulatif des occurrences. Observations* in André Motte, Pierre Somville (edd.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-LaNeuve 2008, 195-8.
- MOUZE 2005 Létitia Mouze, *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq 2005.
- MÜLLER 1951 Gerhard Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, München 1951.
- MÜLLER 1975 Carl Werner Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, München 1975.
- MÜLLER 1979 Carl Werner Müller, *Eine spätbyzantinische Rezension des pseudo-platonischen Dialogs περὶ ἀρετῆς*, «WJA» n. F. 5, 1979, 237-51 (=Die Rezeption des pseudoplatonischen Dialogs περὶ ἀρετῆς in spätantiker und byzantinischer Zeit, in Carl W. Müller, *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte*, Stuttgart / Leipzig 1999, 630-48).
- MÜLLER 2005 Carl Werner Müller, *Appendix Platonica und Neue Akademie. Die pseudoplatonischen Dialoge Über den Tugend und Alkyon*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 155-74.
- MUELLER-GOLDINGEN 1996 Christian Mueller-Goldingen, *Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike*, «Hyperboreus» 2, 1996, 21-37.
- MULLACH 1867 *Fragmenta philosophorum graecorum collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius. Volumen II, Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcedii in priore Timaei platonici partem commentarios continens*, Paris 1867.
- MULLER 1985 *Les Mégariques. Fragments et témoignages, traduits et commentés par Robert Muller*, Paris 1985.
- MURGIER 2016 Charlotte Murgier, *De l'usage d'un bien extérieur: richesse et vertu dans l'éthique aristotélicienne*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 59-83.
- MURPHY 1990 David J. Murphy, *The Manuscripts of Plato's Charmides*, «Mnemosyne» 43, 1990, 316-40.
- MURRAY 1952 Harold J. R. Murray, *A History of Board-Games Other than Chess*, Oxford 1952.

- MUSSIES 1971 Gerard Mussies, *The Morphology of Koine Greek as used in the Apocalypse of St. John: a Study in Bilingualism*, Leiden 1971.
- MUTHMANN 1961 Fritz Muthmann, *Untersuchungen zur Einkleidung einiger platonischer Dialoge*, diss. Univ. Bonn 1961.
- NAAS 2015 Michael Naas, *American Gadfly. Plato and the Problem of Metaphor*, in Jeremy Bell, Michael Naas (edd.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans and Other Philosophical Beasts*, Bloomington 2015, 43-59.
- NAILS 2002 Debra Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis / Cambridge (Ma.) 2002.
- NAILS 2013 Debra Nails, *Ancient Platonic Reception*, «CJ» 109, 123-8.
- NAILS, THESLEFF 2003 Debra Nails, Holger Thesleff, *Early Academic Editing: Plato's Laws*, in Samuel Scolnicov, Luc Brisson (edd.), *Plato's Laws, from Theory Into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2003, 14-29.
- NAPOLITANO 1994 Michele Napolitano, *Ἀριφράδης πονηρός. Una riconsiderazione (Ar. Eq. 1274-1289)*, «QUCC» n.s. 48, 1994, 67-92.
- NAPOLITANO 1995 Michele Napolitano, *Addendum. A proposito dei Πολυμνήστεια di Arifrade nei Cavalieri di Aristofane*, «QUCC» n.s. 50, 1995, 67-70.
- NAPOLITANO 2012 Michele Napolitano, *I Kolakes di Eupoli. Introduzione, traduzione, commento*, Mainz 2012.
- NARCY 1984 Michel Narcy, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris 1984.
- NARCY 1997 Michel Narcy, *Être de bon conseil et savoir écouter (Ethique à Nicomaque, VI, 10-11)*, in Jean-Yves Chateau (ed.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque livre VI*, Paris 1997, 117-35.
- NARCY 2007 Michel Narcy, *Che cos'è un dialogo socratico?*, in Giuseppe Mazzara, Michel Narcy, Livio Rossetti (edd.), *Il Socrate dei dialoghi*, Bari 2007, 21-32.
- NARCY 2012 Michel Narcy, *Prodicus de Céos*, in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques (DPhA) vb, de Plotina à Rutilius Rufus*, Paris 2012, 1691-5.
- NARDI, DESCOURTIEUX 2011 *Clément d'Alexandrie. Quel riche sera sauvé? Introduction, notes et index par Carlo Nardi et Patrick Descourtieux. Traduction par Patrick Descourtieux*, Paris 2011.
- NATALI 1987 Carlo Natali, *Ἀδολεσχία, λεπτολογία and the Philosophers in Athens*, «Phronesis» xxxii, 1987, 232-41.
- NATALI 1989² *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico). A cura di Carlo Natali*, Venezia 1989².
- NATALI 1999 *Aristotele. Etica Nicomachea. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali*, Roma / Bari 1999.
- NATALI 2001 Carlo Natali, *Socrate dans l'Économique de Xénophon*, in Gilbert Romeyer Dherbey, Jean-Baptiste Gourinat (edd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris 2001, 263-88.
- NATALICCHIO 1996 Antonio Natalicchio, *Atene e la crisi della democrazia: i Trenta e la querelle Teramene-Cleofonte*, Bari 1996.
- NÉMETH 2006 György Németh, *Kritias und die Dreißig Tyrannen*, Stuttgart 2006.
- NENCI 1974 Giuseppe Nenci, *Considerazioni sulle monete di cuoio e di ferro nel bacino del mediterraneo e sulla convenzionalità del loro valore*, «ASNP» s. 3, IV, 3, 1974, 639-57.
- NESSLRATH 2006 *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar von Heinz-Günther Nesselrath*, Göttingen 2006.
- NESTLE 1936 Wilhelm Nestle, *Die Horen des Prodikos*, «Hermes» 71, 1936, 151-70.
- NESTLE 1942² Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942².
- NEUHAUSEN 2010 Hubertus Neuhausen, *Der Zweite Alkibiades. Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*, Berlin / New York 2010.
- NICKEL 1972 Rainer Nickel, *Das Verhältnis von Bedürfnis und Brauchbarkeit in seiner Bedeutung für das Kynostoische Ideal der Bedürfnislosigkeit*, «Hermes» 100, 1972, 42-7.

- NICKEL 2012 Rainer Nickel, *Besitzen und Gebrauchen. Spielarten einer Gedankenfigur vor und bei Aristoteles*, Marburg 2012.
- NORET 1987 Jacques Noret, *Quand donc rendrons-nous à quantité d'indéfinis prétendument enclitiques l'accent qui leur revient ?*, «Byzantion» LVII, 1987, 191-5.
- NORET 1995 Jacques Noret, *Notes de ponctuation et d'accentuation byzantines*, «Byzantion» LXV, 1995, 69-88.
- NORET 1998 Jacques Noret, *L'accentuation de τε en grec byzantin*, «Byzantion» LXVIII, 1998, 516-8.
- NOTOMI 2010 Noburu Notomi, *Socrates Versus Sophists: Plato's Invention ?*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010, 71-88.
- OEHLER 1912 Julius Oehler, *Γυμνασάραχος*, in *RE* VII 2, 1969-2004.
- OFFENBACHER 1938 Emile Offenbacher, *La bibliothèque de Wilibald Pirckheimer*, «La Bibliofilia» XL, 1938, 241-63.
- OLSON 2002 *Aristophanes. Acharnians, edited with Introduction and Commentary by S. Douglas Olson*, Oxford / New York 2002.
- OLSON 2007 *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy. Edited by S. Douglas Olson*, Oxford / New York 2007.
- OLSON, SENS 2000 S. Douglas Olson, Alexanders Sens, *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE. Text, Translation, and Commentary*, Oxford / New York 2000.
- ORLANDI 1975 Aldo Manuzio editore. *Dediche, prefazioni, note ai testi. Introduzione di Carlo Dionisotti, testo latino con traduzione e note a cura di Giovanni Orlandi*, Milano 1975.
- ORTH 2014 *Aristomenes – Metagenes. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg 2014.
- O'REGAN 1992 Daphne O'Regan, *Rhetoric, Comedy and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, New York / Oxford 1992.
- O'SULLIVAN 2009 Lara O'Sullivan, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE*, Leiden / Boston 2009.
- OŚWIĘCIMSKI 1968 Stefan Oświęcimski, *Z paradoksów krytyki filozoficznej. Kto był autorem dialogu sokratycznego pt. Eryksjasz*, «Eos» LVII 1967/1968 (1968), 37-50.
- OŚWIĘCIMSKI 1978 Stefan Oświęcimski, *The Enigmatic Character of Some of Plato's Apocrypha*, «Eos» LXVI, 1978, 31-40.
- OŚWIĘCIMSKI 1979 Stefan Oświęcimski, *The Ancient Testimonies in the Face of the Platonic Apocrypha*, «Eos» LXVII, 1979, 233-55.
- PACELLA, TIMPANARO 1969 *Giacomo Leopardi. Scritti filologici (1817-1832), a cura di Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro*, Firenze 1969.
- PACITTI 1967 *Marco Tullio Cicerone. L'invenzione retorica, a cura di Amedeo Pacitti*, Milano 1967.
- PAGANI 2006 Fabio Pagani, *Un nuovo testimone della recensio pletoniana al testo di Platone: il Marc. gr. 188 (K)*, «RPL» 29, 2006, 5-20; tavv. 1-4.
- PAGANI 2009 Fabio Pagani, *Damnata verba: censure di Pletone in alcuni codici platonici*, «BZ» 102/1, 2009, 167-202; tavv. III-XV.
- PAGLIANI 1905 Giuseppe Pagliani, *Cenni intorno alla vita ed alle opere del Cardinale Sebastiano Pighini e dell'Umanista Sebastiano Corradi ambi di Arceto, nella commemorazione del loro 4° centenario*, Reggio Emilia 1905.
- PALUMBO 2016 Lidia Palumbo, *Narrazioni e narratori nel Simposio di Platone*, in Mauro Tulli, Michael Erler (edd.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2016, 104-9.
- PANKHURST 1962 Richard Pankhurst, *'Primitive money' in Ethiopia*, «Journal de la Société des Africanistes» 32, 1962, 213-48.
- PAOLI 2005 Maria Pia Paoli, *Anton Maria Salvini (1653-1729). Il ritratto di un letterato nella Firenze di fine Seicento*, in Jean Boutier, Brigitte Marin, Antonella Romano (edd.), *Naples, Rome, Florence: Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIIIe siècles)*, Roma 2005.

- PAPARO 1986 Antonietta Paparo, *Crantore poeta*, in Italo Gallo (ed.), *Miscellanea filologica*, Salerno 1986, 57-72.
- PARMENTIER, BARONE 2011 *Nicolas de Damas. Histoires. Recueil de coutumes. Vie d'Auguste. Autobiographie. Textes traduits et commentés par Édith Parmentier et Francesca Prometea Barone*, Paris 2011.
- PASQUALI 1952² Giorgio Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952².
- PASQUALI 1967² Giorgio Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1967².
- PATZER 1974 Andreas Patzer, *Αἰσχίνου Μιλτιάδης*, «ZPE» 15, 1974, 271-87.
- PELLEGRINO 1998 Matteo Pellegrino, *Metagene*, in Anna Maria Belardinelli, Olimpia Imperio, Giuseppe Mastromarco, Matteo Pellegrino, Piero Totaro (edd.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998.
- PELLIZER, TEDESCHI 1990 Ezio Pellizer, Gennaro Tedeschi, *Semonide. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento – Semonides. Testimonia et fragmenta, ediderunt Aetius Pellizzer, Ianuarius Tedeschi*, Roma 1990.
- PENDRICK 2002 *Antiphon the Sophist. The Fragments. Edited with Introduction, Translation, and Commentary by Gerard J. Pendrick*, Cambridge 2002.
- PENTASSUGLIO 2014 Francesca Pentassuglio, *Socrates on Virtue and Self-Knowledge in Alcibiades I and Aeschines' Alcibiades*, «Archai» 12, 2014, 69-79.
- PENTASSUGLIO 2015 Francesca Pentassuglio, «*Non tantum tritos vulgo omnium manibus scriptores*». *Alcune osservazioni sugli Aeschinis Socraticis dialogi tres di Jean Le Clerc*, «GCFI» XCIV, 2015, 311-23.
- PEPPLER 1902 Charles W. Peppler, *Comic Terminations in Aristophanes and the Comic Fragments*, Baltimore 1902.
- PERAMATZIS 2011 Michail Peramatzis, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford / New York 2011.
- PÉREZ MARTIN 2001 Inmaculada Pérez Martín, *Estetica e ideologia nei manoscritti bizantini di Platone*, «RSBN» n. s. 42, 2005, 113-35.
- PERRIA 1991^a Lidia Perria, *Scrittura e ornamentazione nei codici della «collezione filosofica»*, «RSBN» n. s. 28, 1991, 45-109.
- PERRIA 1991^b Lidia Perria, *L'interpunzione nei manoscritti della «collezione filosofica»*, in Dieter Harlfinger, Giancarlo Prato (edd.), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)*, Alessandria 1991, 199-209.
- PERRIA 1996 Lidia Perria, *Per un repertorio dei codici greci in minuscola di età antica*, «RSBN» n. s. 33, 1996, 21-30.
- PETRUCCI 2013 Federico M. Petrucci, *Note critiche: tradizione del testo e Note critiche: costituzione del testo*, in ARONADIO, PETRUCCI, TULLI 2013, 179-206 e 271-307.
- PETRUCCI 2014 Federico M. Petrucci, *Il Vat. gr. 1029 di Platone: struttura codicologica e dinamiche di allestimento*, «Segno e Testo» 12, 2014, 333-69.
- PETRUCCI 2016 Federico M. Petrucci, *L'autenticità dell'Ippia Maggiore*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 105-44.
- PETRUCCI, TAGLIA 2014 *Platone. Gorgia. A cura di Angelica Taglia. Traduzione di Federico M. Petrucci*, Torino 2014.
- PFÄFF 1827 *Aeschines des Sokratikers Gespräche, und Cebes des Thebaners Gemälde, übersetzt von M. Karl Pfaff*, Stuttgart 1827.
- PFEIFFER 1968 Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968.
- PHILIP 1970 James A. Philip, *The Platonic Corpus*, «Phoenix» 24, 1970, 296-308.
- PIACENTE 1978 Luigi Piacente, *Per la simbologia del cipresso nella Roma antica*, «Athenaeum» 56, 1978, 387-90.
- PICCIONE 2005 Rosa M. Piccione, *Gli pseudoplatonici nella tradizione dei florilegi*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 185-212.

- PICCIONE 2010 Rosa M. Piccione, *Materiali, scelte tematiche e criteri di ordinamento nell'Anthologion di Giovanni Stobeo*, in Marietta Horster, Christiane Reitz (edd.), *Condensing texts – condensed texts*, Stuttgart 2010, 619-48.
- PICCIRILLI 1995 Luigi Piccirilli, *Feace di Acarne riesaminato*, «Kokalos» 41, 1995, 3-22.
- PICCIRILLI 1999 Luigi Piccirilli, *L'apologia del padre di Feace nella testimonianza di Diogene Laerzio*, «RFIC» 127, 1999, 129-34.
- PICCIRILLI 2000 Luigi Piccirilli, *La tradizione extratucididea relativa alla spedizione ateniese in Sicilia del 415-413*, in AA. VV., *Terze giornate internazionali di studi sull'area elima: Atti*, Pisa / Gibellina 2000, 823-48.
- PIERRIS 2000 Apostolos L. Pierris, *Value and Knowledge. The Philosophy of Economy in Classical Antiquity*, Patras 2000.
- PIPPIN BURNETT 1983 Anne Pippin Burnett, *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*, Cambridge (Ma.) 1983.
- PIRROTTA 2009 Serena Pirrotta, *Plato comicus. Die fragmentarischen Komödien. Ein Kommentar*, Berlin 2009.
- PLÁCIDO 2010 Domingo Plácido, *Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010, 119-33.
- POLLEICHTNER 2011 Wolfgang Polleichtner, *"Triological" Duals in Plato's Euthydemus. Dramatic Influence on Plato's Illusion of the Dialogue*, «BPJAM» 14, 2011, 34-56.
- POLTERA 2008 Orlando Poltera, *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente*, Basel 2008.
- POMEROY 1994 *Xenophon. Oeconomicus. A Social and Historical Commentary, with a New English Translation by Sarah B. Pomeroy*, Oxford 1994.
- PONTIER 2006 Pierre Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris 2006.
- PORALLA 1913 Paul Poralla, *Prosopographie der Lakedaimoner bis auf die Zeit Alexanders des Großen*, Breslau 1913.
- POST 1928 Levi Arnold Post, *The Vatican Plato*, «CQ» 22, 1928, 11-5.
- POST 1934 Levi Arnold Post, *The Vatican Plato and Its Relations*, Middletown 1934.
- PRICE 2011 Anthony W. Price, *Virtue & Reason in Plato and Aristotle*, Oxford / New York 2011.
- PRINCE 2015 Susan Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations and Commentary*, Ann Arbor 2015.
- PUCCI 1966 *Platone. Opere complete, volume quarto: Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside. Traduzione di Piero Pucci*, Bari 1966.
- PUGLIA 1988 *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012). Edizione, traduzione e commento a cura di Enzo Puglia. Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da Marcello Gigante*, Napoli 1988.
- PURCELL 2007 Nicholas Purcell, *Inscribed Imperial Roman Gaming-Boards*, in Irving L. Finkel (ed.), *Ancient Board Games in Perspective*, London 2007, 90-7.
- RAAFLAUB 2000 Kurt A. Raaflaub, *Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator, and the Athenian Tyrannicides. Anachronistic Uses of Fifth-Century Political Concepts*, in Pernille Flested-Jensen, Thomas Heine Nielsen, Lene Rubinstein (edd.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, København 2000, 249-75.
- RAAFLAUB 2004 Kurt A. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago / London 2004.
- RABE 1908 Hugo Rabe, *Die Platon.Handschrift Ω*, «RhM» n. F. LXIII, 1908, 235-8.
- RAMORINO 1880 Felice Ramorino, recensione di LIVADITI 1879, «RFIC» 7, 1880, 282-90.
- RANKIN 1983 Herbert D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Beckenham 1983.
- RASHED 2002 Marwan Rashed, *Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»*, «StudMed» III s., 43, 2002, 693-717.
- RAZZETTI 2010 Francesca Razzetti, *Aristonico fra Aristarco e Didimo: alcune questioni di filologia omerica antica*, in Fausto Montana (ed.), *Aner polytropos. Ricerche di filologia greca antica dedicate dagli allievi a Franco Montanari*, Roma 2010, 41-62.

- READY 2011 Jonathan L. Ready, *Character, Narrator and Simile in the Iliad*, Cambridge / New York 2011.
- REALE 2015 *Platone. Dialoghi socratici, 4: Ipparco, sull'amore del guadagno. Prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di Giovanni Reale*, Milano 2015.
- REES 1972 David A. Rees, *The Classification of Goods in Plato and Aristotle*, in S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown (edd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia 1972, 327-36.
- REGALI 2005 Mario Regali, *Una metafora fra filosofia e filologia: γνήσιος e νόθος*, «WJA» 29, 2005, 84-97.
- REGALI 2006 Mario Regali, *Crizia poeta doctus e Platone*, in Graziano Arrighetti, Mauro Tulli (edd.), *Esegesi letteraria e riflessione sulla lingua nella cultura greca*, Pisa 2006, 65-88.
- REGALI 2008 Mario Regali, *Phrynichus Arabius*, in Franco Montanari, Fausto Montana, Lara Pagni (edd.), «LGGa», *Lessico dei Grammatici Greci Antichi* (<http://www.aristarchus.unige.it/lgga/>), online 2008.
- REGALI 2010 Mario Regali, *Hesiod in the Timaeus: the Demiurge Addresses the Gods*, in George R. Boys-Stones, Johannes H. Haubold, *Plato & Hesiod*, Oxford / New York 2010, 259-75.
- REGALI 2011^a Mario Regali, *Esiodo nel Timeo di Platone*, in Mauro Tulli (ed.), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa / Roma 2011, 135-55.
- REGALI 2012 Mario Regali, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin 2012.
- REGALI 2015 Mario Regali, *The Mask of Dialogue. On the Unity of Socrates' Characterization in Plato's Dialogues*, in Debra Nails, Harold Tarrant (edd.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki 2015, 125-48.
- REGALI 2016 Mario Regali, *Nestore nella memoria letteraria di Platone (Resp. X 595A-C)*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 145-80.
- REIS 1999 Burkhard Reis, *Der Platoniker Albinos un dein sogenannter Prologos*, Wiesbaden 1999.
- RENAUD, TARRANT 2015 François Renaud, Harold Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and His Ancient Reception*, Cambridge 2015.
- RENAUT 2013^a Olivier Renaud, *L'εἰσβολὴ chez Platon*, in Arnaud Macé (ed.), *Le savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon 2013, 345-64.
- RENAUT 2013^b Olivier Renaud, *La fonction du thumos dans la République*, in Noburu Notomi, Luc Brisson (edd.), *Dialogues on Plato's Politeia. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, 179-88.
- REPICI 2000 Luciana Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma / Bari 2000.
- RESHOTKO 2006 Naomi Reshotko, *Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, Cambridge 2006.
- RESTA 1959 Gianvito Resta, *Antonio Cassarino e le sue traduzioni da Plutarco e Platone*, «IMU» 2, 1959, 207-83.
- REUTER 2001 Mark Reuter, *Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's "Meno"*, «Phoenix» 55, 2001, 77-97.
- REVERDIN 1956 Olivier Reverdin, *Le "Platon" d'Henri Estienne*, «MH» 13, 1956, 239-50.
- RICHARDS 1911 Herbert Richards, *Platonica*, London 1911.
- RIEDINGER 1991 Jean-Claude Riedinger, *Étude sur les Helléniques. Xénophon et l'histoire*, Paris 1991.
- RIJKSBARON 2002³ Albert Rijksbaron, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, Amsterdam 2002³.

- RIJKSBARON 2007 *Plato. Ion, or On the Iliad. Edited with Introduction and Commentary by Albert Rijksbaron*, Leiden / Boston 2007.
- RIJKSBARON 2012 Albert Rijksbaron, *Does Ancient Greek Have a Word for “No”? The Evidence from οὐκοῦν...οὐ* Questions, «Journal of Greek Linguistics» 12, 2012, 140-60.
- RIJLAARSDAM 1978 Jetske C. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*, Utrecht 1978.
- RISPOLI 2000 Gioia M. Rispoli, *Pseudepigrifi platonici e filologia filosofica*, «AION» 2000, 453-511.
- RITTER 1896 *Platos Gesetze. Kommentar zum griechischen Text von Costantin Ritter*, Leipzig 1896.
- RIX 1992² Helmut Rix, *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*, Darmstadt 1992².
- ROBIN 1942 *Platon, Oeuvres complètes, tome II. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, avec la collaboration de M. J. Moreau*, Paris 1942.
- ROBIN 1950² *Platon. Oeuvres complètes, tome I. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin*, Paris 1950².
- ROBINSON 1953² Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953².
- ROGERS 1916² Benjamin B. Rogers, *The Wasps of Aristophanes*, London 1916².
- ROMM 1996 James Romm, *Dog Heads and Noble Savages: Cynicism Before the Cynics?*, in Robert Bracht Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé (edd.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley / Los Angeles / London 1996, 121-35.
- RONCONI 2008 Filippo Ronconi, *Qualche considerazione sulla provenienza dei modelli della ‘collezione filosofica’: note a margine del Paris. gr. 1962*, in Daniele Bianconi, Lucio Del Corso (edd.), *Oltre la scrittura: variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, Paris 2008, 125-42.
- RONCONI 2011 Filippo Ronconi, *La collection brisée. Pour une étude des milieux socioculturels liés à la “collection philosophique”*, in Paolo Odorico (ed.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat. Actes du colloque international, Paris, 5-7 juin 2008*, Paris 2011, 137-66.
- RONCONI 2013 Filippo Ronconi, *La collection philosophique: un fantôme historique*, «Scriptorium» 67, 2013, 119-40.
- ROSCALLA 1998 Fabio Roscalla, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze 1998.
- ROSCALLA 2002 Fabio Roscalla, *Le api tra mito e scienza*, in Oddone Longo, Alessandro Minelli (edd.), *Entomata. Gli insetti nella scienza e nella cultura dall'antichità ai giorni nostri*, Venezia 2002, 131-49.
- ROSCALLA 2003 Fabio Roscalla, *Metafore animali e rielaborazioni letterarie: alcuni sondaggi*, in Fabio Gasti, Elisa Romano (edd-), *“Buoni per pensare”. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Pavia 2003, 39-51.
- ROSELLI 1990 Amneris Roselli, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (PHerc. 102)*, «SCO» 40, 1990, 117-38.
- ROSENMEYER 1949 Thomas G. Rosenmeyer, *The Family of Critias*, «AJPh» 70, 1949, 404-10.
- ROSIVACH 1978 Vincent J. Rosivach, *The Altar of Zeus Agoraios in the ‘Heracleidae’*, «PP» 33, 1978, 32-47.
- ROSIVACH 1987 Vincent J. Rosivach, *The Cult of Zeus Eleutherios at Athens*, «PP» 42, 1987, 262-85.
- ROSSETTI 1973 Livio Rossetti, *‘Socratica’ in Fedone di Elide*, «Stud. Urb.» 47, 1973, 364-81.
- ROSSETTI, LAUSDEI 1981 Livio Rossetti, Claudio Lausdei, *P. Oxy. 2889 e il Milziade di Eschine socratico*, «RhM» 124, 1981, 154-65.
- ROSSITTO 2005² *Aristotele e altri. Divisioni. Introduzione, traduzione e commento di Cristina Rossitto*, Padova 2005².
- ROTHWELL 2007 Kenneth S. Rothwell, jr., *Nature, Culture and the Origins of Greek Comedy. A Study of Animal Choruses*, Cambridge / New York 2007.
- ROUBINEAU 2013 Jean-Manuel Robineau, *Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les discours grecs sur la démocratie*, «Ktéma» 38, 2013, 15-36.

- ROUVERET 1981 *Commentaire in Pline l'ancien. Histoire Naturelle. Livre XXXVI. Texte établi par J. André, traduit par R. Bloch, commenté par A. Rouveret, Paris 1981, 121-249.*
- ROWE 1986 *Plato. Phaedrus. Edited with Translation and Commentary by C. J. Rowe, Oxford 1986.*
- ROWE 1993 *Plato. Phaedo. Edited by Christopher J. Rowe, Cambridge 1993.*
- ROWE 2005 Christopher Rowe, *What Might We Learn from the Clitopho about the Nature of the Academy*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 213-24.
- ROWE 2007 Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge / New York 2007.
- ROWE 2010 Christopher Rowe, *The Relationship of the Laws to Other Dialogues: a Proposal*, in Christopher Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge / New York 2010, 29-50.
- ROWE 2015 *Plato. Theaetetus and Sophist. Edited by Christopher Rowe, Cambridge 2015.*
- RUSSO 1972 *Sesto Empirico. Contro i matematici. Libri I-VI. Introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Bari 1972.*
- RUSSO 1975 *Sesto Empirico. Contro i logici. Introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Bari 1975.*
- RUSSO 1988 *Sesto Empirico. Schizzi pirroniani, a cura di Antonio Russo, Roma / Bari 1988.*
- RUSSO, INDELLI 1990 *Sesto Empirico. Contro i fisici. Contro i moralisti. Introduzione di Giovanni Indelli. Traduzione e note di Antonio Russo, riviste e integrate da Giovanni Indelli, Bari 1990.*
- RUTHERFORD 1995 Richard B. Rutherford, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.
- RUZÉ 1997 Françoise Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris 1997.
- RYLE 1962 Gilbert Ryle, *Dialectic in the Academy*, in Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1962, 39-68 [poi in Gilbert Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, 102-145].
- SAETTA COTTONE 2005 Rossella Saetta Cottone, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla λοιδορία comica*, Roma 2005.
- SAFFREY 1997 Henri D. Saffrey, *Nouvelles observations sur le manuscrit Parisinus graecus 1807*, in Mark Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot 1997, 293-307 (=Henri D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin II*, Paris 2000, 255-66).
- SAFFREY 2007 Henri D. Saffrey, *Retour sur le Parisinus graecus 1807, le manuscrit A de Platon*, in Cristina D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden / Boston 2007, 3-28.
- SALEM 1996 Jean Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris 1996.
- SALMASIUS 1638 Claudius Salmasius, *De usuris liber*, Leiden 1638.
- SANSONE 2004 David Sansone, *Heracles at the Y*, «JHS» 124, 2004, 125-42.
- SAUNDERS 1995 *Aristotle. Politics. Books I and II. Translated with a Commentary by Trevor J. Saunders*, Oxford 1995.
- SAUNDERS 2001 Trevor J. Saunders, *Epieikeia: Plato and the Controversial Virtue of the Greeks*, in Francisco L. Lisi, *Plato's Laws and Its Historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, 65-93.
- SAUVÉ MEYER 2015 *Plato. Laws 1 & 2. Translated with an Introduction and Commentary by Susan Sauvé Meyer*, Oxford / New York 2015.
- SAYRE 2006 Kenneth M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge / New York 2006.
- SCARDIGLI 2011 *Plutarco. Aristide. Catone. A cura di Barbara Scardigli*, Milano 2011.
- SCHANZ 1878 Martin Schanz, *Über den Platocodex nr. 1807 der Nationalbibliothek in Paris (Parisinus A)*, «RhM» 33, 1878, 303-7.

- SCHAPS 2003 David M. Schaps, *Socrates and the Socratics: When Wealth Became a Problem*, «CW» 96, 131-57.
- SCHEPPERS 2011 Frank Scheppers, *The Colon Hypothesis. Word Order, Discourse Segmentation and Discourse Coherence in Ancient Greek*, Brussels 2011.
- SCHIRONI 2005 Francesca Schironi, *Plato at Alexandria: Aristophanes, Aristarchus and the "Philological Edition" of a Philosopher*, «CQ» 55, 2005, 423-34.
- SCHMALZRIEDT 1970 Egidius Schmalzriedt, *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970.
- SCHMID 1938 Wolfgang Schmid, *De Epicuri fragmento 567*, «Hermes» 73, 1938, 132.
- SCHMIDT 2000 Thomas Schmidt, *Pseudo-Platon, Théagès 126d1-2*, in Henri Melaerts (ed.), *Papyri in honorem Johannis Bingen octogenarii (PBingen)*, Leuven 2000, 11-4.
- SCHÖPSDAU 1994 *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch I-III. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau*, Göttingen 1994.
- SCHÖPSDAU 2003 *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch IV-VII. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau*, Göttingen 2003.
- SCHÖPSDAU 2011 *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau*, Göttingen 2011.
- SCHOFIELD 1986 Malcolm Schofield, *Euboulia in the Iliad*, «CQ» n. s. 36, 1986, 6-31.
- SCHOFIELD 1991 Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- SCHORN 2005 Stefan Schorn, *Der historische Mittelteil des pseudoplatonischen Hipparchos*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 225-54.
- SCHRIEFL 2013 Anna Schriefl, *Platons Kritik an Geld und Reichtum*, Berlin / Boston 2013.
- SCHRÖDER 1999 Stephan Schröder, *Geschichte und Theorie der Gattung Paian. Eine kritische Untersuchung mit einem Ausblick auf Behandlung und Auffassung der lyrischen Gattungen bei den alexandrinischen Philologen*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- SCHROHL 1901 Otto Schrohl, *De Eryxia qui fertur Platonis*, diss. Univ. Göttingen 1901.
- SCHÜTRUMPF 2005 *Aristoteles. Politik, Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf*, Berlin 2005.
- SCHULER 2004 Christof Schuler, *Die Gymnasiarchie in hellenistischer Zeit*, in Daniel Kah, Peter Scholz (edd.), *Das hellenistische Gymnasium*, Berlin 2004, 163-92.
- SCHULTZ 2013 Anne-Marie Schultz, *Plato's Socrates as a Narrator. A Philosophical Muse*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Plymouth 2013.
- SCHULTZ 2015 Anne-Marie Schultz, *Listening to Socrates in the Theaetetus: Recovering a Lost Narrator*, in Debra Nails, Harold Tarrant (edd.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki 2015, 107-24.
- SCHULTZE 2011 Clemence Schultze, *Encyclopaedic Exemplarity in Pliny the Elder*, in Roy K. Gibson, Ruth Morello, *Pliny the Elder: Themes and Contexts*,
- SCOLNICOV 2013 Samuel L. Scolnicov, *Euthydemus. Ethics and Language*, Sankt Augustin 2013.
- SCOTT 1974 William C. Scott, *The Oral Nature of the Homeric Simile*, Leiden 1974.
- SCOTT 2006 Dominic Scott, *Plato's Meno*, Cambridge / New York 2006.
- SCOTT 2009 William C. Scott, *The Artistry of the Homeric Simile*, Hanover / London 2009.
- SCROFANI 2016 Francesca Scrofani, *La legge come δόγμα πόλεως nelle Leggi e nel Minosse*, in Fulvia De Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, Trento 2016, 175-95.
- SEARBY 2011 Denis M. Searby, *The Intertitles in Stobaeus: Condensing a Culture*, in Gretchen Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout 2011, 23-70.
- SEAFORD 2004 Richard Seaford, *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge 2004.
- SEDDON 2005 Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, London / New York 2005.
- SEDLEY 1999 David Sedley, *The Stoic-Platonist Debate on Kathekonta*, in Katerina Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, 128-52.

- SEDLEY 2002 David Sedley, *Socratic Irony in the Platonist Commentators*, in Julia Annas, Christopher Rowe (edd.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington 2002, 37-58.
- SEDLEY 2003 David Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003.
- SEDLEY 2009 David Sedley, *4941. A Thrasyllan Interpretation of Plato's Theaetetus*, in Dirk Obbink, Nick Gonis (edd.), *The Oxhyrhynchus Papyri* LXXIII, 2009, 65-71.
- SEDLEY 2012 David Sedley, *Antiochus as Historian of Philosophy*, in David Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 80-103.
- SEGOLONI 1994 Luigi M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- SELLE 2008 Hendrik Selle, *Theognis und die Theognidea*, Berlin / New York 2008.
- SHARPLES 2001 Robert W. Sharples, *The Sufficiency of Virtue for Happiness: Not So Easily Overturned?*, «PCPhS» 46, 2001, 121-39.
- SHARPLES 2004 *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul. Translated by R. W. Sharples*, London 2004.
- SHATZMAN 1975 Israël Shatzman, *Senatorial Wealth and Roman Politics*, Bruxelles 1975.
- SHIELDS 2016 Christopher Shields, *The Young Dogs of Eristic: Dialectic and Eristic in the Early Academy*, in Sharon Weisser, Naly Thaler (edd.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden / Boston 2016, 31-54.
- SHOREY 1933 Paul Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933.
- SICKING, VAN OPHUIJSEN 1993 Christiaan J. M. Sicking, Johannes M. Van Ophuijsen, *Two Studies in Attic Particle Usage: Lysias and Plato*, Leiden / New York / Köln 1993.
- SILLITTI 1966 *Platone. Dialoghi spuri. Traduzione di Giovanna Sillitti*, in *Platone. Opere complete. Volume ottavo: Lettere, Definizioni, Dialoghi spuri. Traduzioni di Antonio Maddalena e Giovanna Sillitti*, Bari 1966, 79-165.
- SLATER 1986 *Aristophanis Byzantii Fragmenta post A. Nauck collegit, testimoniis ornavit, brevi commentario instruxit William J. Slater*, Berlin / New York 1986.
- SLINGS 1975 Simon R. Slings, *Some Remarks on Aeschines' Miltiades*, «ZPE» 16, 1975, 301-8.
- SLINGS 1978 Simon R. Slings, [rec. di MÜLLER 1975], «Mnemosyne» IV s. 31, 1978, 211-4.
- SLINGS 1989 Simon R. Slings, [rec. di MOORE BLUNT 1985], «Mnemosyne» IV s. 42, 1989, 192-8.
- SLINGS 1999 *Plato. Clitophon. Edited with Introduction, Translation and Commentary by Simon R. Slings*, Cambridge 1999.
- SLINGS 2003 *Platonis Rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings*, Oxford 2003.
- SLINGS 2005 Simon R. Slings, *Critical Notes on Plato's Politeia*, Leiden/Boston, 2005.
- SMITH 1888 Arthur Hamilton Smith, *A Catalogue of Engraved Gems in the British Museum*, London 1888.
- SMITH 2004 David G. Smith, *Thucydides' Ignorant Athenians and the Drama of the Sicilian Expedition*, «SyllClass» 15, 2004, 33-70.
- SNOWDEN 1997 Frank M. Snowden Jr., *Greeks and Ethiopians*, in John E. Coleman, Clark A. Walz (edd.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interactions Between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda 1997, 103-26.
- SOLMSSEN 1981 Friedrich Solmsen, *The Academic and the Alexandrian Editions of Plato's Works*, «ICS» VI, 1981, 102-11.
- SOMMERSTEIN 1983 *The Comedies of Aristophanes, vol. 4. Wasps. Edited with Translation and Commentary by Alan H. Sommerstein*, Warminster 1983.
- SOMMERSTEIN 1986 Alan H. Sommerstein, *The Decree of Syrakosios*, «CQ» 80, 1986, 101-8.
- SOMMERSTEIN 1990 *The Comedies of Aristophanes, vol. 7. Lysistrata. Edited with Translation and Notes by Alan H. Sommerstein*, Warminster 1990.
- SOMMERSTEIN 2001 *The Comedies of Aristophanes, vol. 11. Wealth. Edited with Translation and Commentary by Alan H. Sommerstein*, Warminster 2001.

- SOMMERSTEIN 2014 Alan H. Sommerstein, *The Informal Oath* in Alan H. Sommerstein, Elizabeth C. Torrance, *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin / Boston 2014, 315-47.
- SOUILHÉ 1930 *Platon. Oeuvres complètes. Tome XIII – 3^e partie. Dialogues apocryphes: Du juste, De la vertu, Démococ, Sisyphe, Éryxias, Axiochos, Définitions. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé*, Paris 1930.
- SOVERINI 1998 Luca Soverini, *Il sofista e l'agorà. Sapienti, economia e vita quotidiana nella Grecia classica*, Pisa 1998.
- SPERANZI 2013 David Speranzi, *Marco Musuro: libri e scrittura*, Roma 2013.
- SPINELLI 1995 *Sesto Empirico. Contro gli etici. Introduzione, traduzione e commento a cura di Emidio Spinelli*, Napoli 1995.
- SPRAGUE 1973 *Plato. Laches & Charmides. Translated, with an Introduction and Notes by Rosamond Kent Sprague*, Indianapolis / New York 1973.
- STALLEY 2003 Richard F. Stalley, *Justice in Plato's Laws* in Samuel Scolnicov, Luc Brisson (edd.), *Plato's Laws, from Theory Into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2003, 174-85.
- STAVRU 2008 Alessandro Stavru, *Aporia o definizione? Il ti esti negli scritti socratici di Senofonte*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, 137-58.
- STENGER 2004 Jan Stenger, *Poetische Argumentation. Die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Bakchylides*, Berlin / New York 2004.
- STEWART 1972 *Prodicus. Translated by Douglas E. Stewart*, in Rosamond Kent Sprague (ed.), *The Older Sophists*, Indianapolis / Cambridge 1972, 70-85.
- STOKES 1997 *Plato. Apology of Socrates. Edited with an Introduction, Translation & Commentary by Michael C. Stokes*, Warminster 1997.
- STOREY 1995 Ian C. Storey, *Philoxenos... of Doubtful Gender*, «JHS» 115, 1995, 182-4.
- STRIKER 1994 Gisela Striker, *Plato's Socrates and the Stoics*, in Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca / London 1994, 241-51.
- SYKUTRIS 1933 Johannes Sykutris, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, Paderborn 1933.
- SZAIF 2009 Jan Szaif, *Die areté des Leibes: Die Stellung der Gesundheit in Platons Güterlehre*, in Dorothea Frede, Burkhard Reis (edd.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin / New York 2009, 205-246.
- TAILLARDAT 1965 Jean Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris 1965.
- TAILLARDAT 1967 Jean Taillardat, *Suétone. περί βλασφημιῶν. περί παιδιῶν. Des termes injurieux. Des jeux grecs (extraits byzantins)*, Paris 1967.
- TAKI 2013 Akitsugu Taki, *The Origin of Interrogation Marks in the Medieval Manuscripts of Plato's Republic and Its Significance in the Tradition of Plato's Dialogues*, in Noburu Notomi, Luc Brisson (edd.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, 33-7.
- TAKI 2014 Akitsugu Taki, *Variant Readings in the Main Medieval Manuscripts of the Pseudo-Platonic De Virtute*, «Josai International University Bulletin. Faculty of Social and Environmental Studies», 22/7, 2014, 39-63.
- TAORMINA 2004 Daniela Patrizia Taormina, *Il logos di Prodicco*, in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 375-89.
- TARÁN 1975 Leonardo Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975.
- TARÁN 1981 Leonardo Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.
- TARÁN 1987 Leonardo Tarán, *Proclus and the Old Academy*, in Jean Pépin, Henri Dominique Saffrey (edd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris 1987, 227-76.
- TARRANT [D.] 1928 *The Hippias Major Attributed to Plato, with Introductory Essay and Commentary by Dorothy Tarrant*, Cambridge 1928.
- TARRANT [D.] 1938 Dorothy Tarrant, *The Pseudo-Platonic Socrates*, «CQ» 32, 1938, 167-73.

- TARRANT [D.] 1955 Dorothy Tarrant, *Plato's Use of Extended Oratio Obliqua*, «CQ» n.s. 5, 1955, 222-4.
- TARRANT 1993 Harold Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca / London 1993.
- TARRANT 1995 Harold Tarrant, *Plato's Euthydemus and the Two Faces of Socrates*, «Prudentia» 27, 1995, 4-17.
- TARRANT 2000 Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Ithaca 2000.
- TARRANT 2005 Harold Tarrant, *Socratic Synousia: a Post-Platonic Myth?*, «JHP» 43, 2005, 131-55.
- TARRANT 2013 Harold Tarrant, *Tetralogies IV and VII: Key to the Thrasyllan Reading-Order*, in Anne Balansard, Isabelle Koch (edd.), *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quell ordre?*, Sankt Augustin 2013, 1-24.
- TAYLOR 1934 Alfred E. Taylor, *Philosophical Studies*, London 1934.
- TAYLOR 1937⁴ Alfred E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1937⁴.
- TEDESCHI 2004 Gennaro Tedeschi, *Il valore della ricchezza*, «IncTsFilClass», 3, 2003-2004 [2004], 21-55.
- TEISSERENC 2016 Fulcran Teisserenc, *Usage et mésusage de l'argent: la leçon d'Aristippe*, in Étienne Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'antiquité*, Paris 2016, 15-46.
- TENTORIO, POZZI 2004 Gilda Tentorio, Stefano Pozzi, *Esempi di similitudini nelle Elleniche*, in Giovanna Daverio Rocchi, Marina Cavalli (edd.), *Il Peloponneso di Senofonte. Giornate di Studio del Dottorato di Ricerca in Filologia, Letteratura e Tradizione classica. Milano, 1-2 aprile 2003*, 325-58.
- TEPEDINO GUERRA 1978 Adele Tepedino Guerra, *Il primo libro «Sulla ricchezza» di Filodemo*, «Cerc» 8, 1978, 52-95.
- THESLEFF 1967 Holger Thesleff, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki 1967 (=Holger Thesleff, *Platonic Patterns*, Las Vegas 2009, 1-142).
- THESLEFF 1982 Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982 (=Holger Thesleff, *Platonic Patterns*, Las Vegas 2009, 143-382).
- THESLEFF 1999 Holger Thesleff, *Studies in Plato's Two Level Model*, Helsinki 1999 (=Holger Thesleff, *Platonic Patterns*, Las Vegas 2009, 383-506).
- THOMPSON, WYCHERLEY 1972 Homer A. Thompson, Richard E. Wycherley, *The Athenian Agora. Volume XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton 1972.
- THREATTE 1980 Leslie Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions. Volume One: Phonology*, Berlin / New York 1980.
- THREATTE 1996 Leslie Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions. Volume Two: Morphology*, Berlin / New York 1996.
- THÜR 1997 Gerhard Thür, *Diomosia (Διωμοσία)*, in NP3, Stuttgart / Weimar 1997.
- TIMPANARO CARDINI 1923 *I Sofisti. Frammenti e testimonianze. Traduzione, prefazione e note di Maria Timpanaro Cardini*, Bari 1923.
- TINTI 2012^a Irene Tinti, *On the Chronology and Attribution of the Old Armenian Timaeus: a Status Quaestionis and New Perspectives*, «EVO» xxv, 2012, 219-82.
- TINTI 2012^b Irene Tinti, *“Essere” e “divenire” nel Timeo greco e armeno. Studio terminologico e indagine traduttologica*, Pisa 2012.
- TINTI 2016 Irene Tinti, *Grecisms in the Ancient Armenian Timaeus*, in Francesca Gazzano, Lara Pagani, Giusto Traina (edd.), *Greek Texts and Armenian Traditions. An Interdisciplinary Approach*, Berlin / Boston 2016, 277-98.
- TIPTON 1998 Jason A. Tipton, *Love of Gain, Philosophy and Tyranny: a Commentary on Plato's Hipparchus*, «Interpretation» 26, 1998-1999, 201-16.
- TOO 2008 Yun Lee Too, *A Commentary on Isocrates' Antidosis*, Oxford / New York 2008.
- TORDESILLAS 2008 Alonso Tordesillas, *Socrate et Prodicos dans les Mémoires de Xénophon*, in Michel Narcy, Alonso Tordesillas (edd.), *Xénophon et Socrate*, Paris 2008, 87-107.
- TÖRÖK 2014 László Török, *Herodotus in Nubia*, Leiden / Boston 2014.

- TOSI 1991 Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'antichità al rinascimento nell'originale e in traduzione, con commento storico, letterario e filologico*, Milano 1991.
- TOUP 1781 Jonathan Toup, *Opuscula critica II*, Leipzig 1781.
- TRABATTONI 2005 Franco Trabattoni, *Arcesilao platonico?*, in Mauro Bonazzi, Vincenza Celluprica (edd.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 13-50.
- TRABATTONI 2012 Franco Trabattoni, *Myth and Truth in Plato's Phaedrus*, in Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (edd.), *Plato and Myth. Studies in the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden / Boston 2012, 305-21.
- TRABATTONI 2013 Franco Trabattoni, *Socrate conteso: Platone e gli stoici*, in Fulvia De Luise, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 106-18.
- TRAILL 1975 John S. Traill, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council*, Princeton, 1975.
- TRAPP 1997 Michael B. Trapp, *On the Tablet of Cebes*, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, London 1997, 159-79.
- TSOUNA 2012 *Philodemus. On Property Management. Translated with an Introduction and Notes by Voula Tsouna*, Atlanta 2012.
- TUCKEY 1951 Thomas G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge 1951.
- TULLI 1989 Mauro Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989.
- TULLI 1990 Mauro Tulli, *Sul rapporto di Platone con Isocrate: profezia e lode di un lungo impegno letterario*, «Athenaeum» 78, 1990, 404-22.
- TULLI 1994 Mauro Tulli, *Il Crizia e la famiglia di Platone*, «SCO» 44, 1994, 95-107.
- TULLI 1998 Mauro Tulli, *La poesia nuova del Carmide*, «SCO» 46, 1998, 377-83.
- TULLI 2000 Mauro Tulli, *Carmide fra poesia e ricerca*, in Thomas M. Robinson, Luc Brisson (edd.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, 259-64.
- TULLI 2005 Mauro Tulli, *Der Axiochos und die Tradition der consolatio in der Akademie*, in Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 255-71.
- TULLI 2007^a Mauro Tulli, *Epitafio e malia dell'anima: Gorgia nel Menesseno*, in Maurizio Migliori, Linda M. Napolitano Valditara, Arianna Fermani (edd.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, 321-9.
- TULLI 2007^b Mauro Tulli, *Il Gorgia e la lira di Anfione*, in Michael Erler, Luc Brisson (edd.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, 72-7.
- TULLI 2008 Mauro Tulli, *Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'Encomio di Elena*, in Livio Rossetti, Alessandro Stavru (edd.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, 92-105.
- TULLI 2010 Mauro Tulli, *Weak Ignorance: the γελοῖον from the Scenes of Aristophanes to the Dialogue of Plato*, in John Dillon, Luc Brisson (edd.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2010, 237-42.
- TULLI 2011 Mauro Tulli, *Il proemio del Teeteto e la poetica del dialogo*, in Mauro Tulli (ed.), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa / Roma 2011, 121-33.
- TULLI 2013 Mauro Tulli, *La mimesis nel III libro della Repubblica: il rapporto di Platone con la tradizione*, in Noburu Notomi, Luc Brisson (edd.), *Dialogues on Plato's Politeia. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, 314-8.
- TULLI 2016 Mauro Tulli, *Plato and the Catalogue Form in Ion*, in Gabriele Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin / Boston 2016, 203-10.
- TUPLIN 1993 Christopher Tuplin, *The Failings of Empire*, Stuttgart 1993.

- TSEKOURAKIS 1974 Damianos Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden 1974.
- UNTERSTEINER 1949 Mario Untersteiner, *I sofisti*, Torino 1949.
- UNTERSTEINER 1960 Mario Untersteiner, *Prodicò e Xenoph. «Oec.» VII*, in *Studi in onore di Luigi Castiglioni, II*, Firenze 1960, 1061-70 (=Mario Untersteiner, *Scritti minori*, Brescia 1971, 412-21).
- UNTERSTEINER 1961² Mario Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti, II. Gorgia, Licofrone, Prodicò*, Firenze 1961².
- UNTERSTEINER 1967 Mario Untersteiner, *Senocrate editore del Fedone?*, «RFIC» 95, 1967, 397-411.
- VALENTE 2012 Stefano Valente, *I lessici a Platone di Timeo Sofista e Pseudo-Didimo. Introduzione ed edizione critica*, Leiden / Boston 2012.
- VALLOZZA 2015 Maddalena Vallozza, *Isocrate: παιδεία e τέχνη nell'Atene di IV secolo*, in Mario Capasso (ed.), *Cinque incontri sulla cultura classica*, Lecce, 2015, 157-167.
- VANCAMP 1996 *Platon. Hippias Maior – Hippias Minor. Textkritisch herausgegeben von Bruno Vancamp*, Stuttgart 1996.
- VANCAMP 2010 Bruno Vancamp, *Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung von Platons Menon*, Stuttgart 2010.
- VAN DEN BERG 2008 Robert M. Van Den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden / Boston 2008.
- VAN DEN HOEK 2004 Annewies Van Den Hoek, *Etymologizing in a Christian Context: the Techniques of Clement and Origen*, «StudPhilon» 16, 2004, 122-68.
- VAN DER HORST 1978 *The Sentences of the Pseudo-Phocylides, with Introduction and Commentary by Peter W. Van Der Horst*, Leiden 1978.
- VASIĆ 1979 Rastko Vasić, *Some Observations on Euphranor's "Cavalry Battle"*, «AJA» 83, 1979, 345-9.
- VASILIOU 2013 Iakovos Vasiliou, *Socratic Irony*, in John Bussanich, Nicholas D. Smith (edd.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London / New Delhi / New York / Sydney 2013, 20-33.
- VEGETTI 1998^a *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. I, libro I*, Napoli 1998.
- VEGETTI 1998^b *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. III, libro IV*, Napoli 1998.
- VEGETTI 1998^c Mario Vegetti, *Sophia/logistikon* in VEGETTI 1998^b, 177-86.
- VEGETTI 1998^d Mario Vegetti, *Katabasis*, in VEGETTI 1998^a, 93-104.
- VEGETTI 2006 *Platone. La Repubblica, a cura di Mario Vegetti*, Milano 2006.
- VEGETTI 2007 *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. VII, libro X*, Napoli 2007.
- VELARDI 2000 Roberto Velardi, *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone*, in Giovanni Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, 108-39.
- VELARDI 2006 *Platone. Fedro. A cura di Roberto Velardi*, Milano 2006.
- VENTURELLI 2015 Silvia Venturelli, *L'Ippia minore di Platone e il suo rapporto con Antistene (SSR V A 187)*, «SCO» 61, 2015, 77-96.
- VERDEGEM 2010 Simon Verdegem, *Plutarch's Life of Alcibiades. Story, Text and Moralism*, Leuven 2010.
- VERDENIUS 1988 Willem J. Verdenius, *Commentaries on Pindar, volume II: Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*, Leiden / New York / København / Köln 1988.
- VERHASSELT 2015 Gertjan Verhasselt, *A Peripatetic Dialogue in POxy LIII 3699: A New Edition Based on New Joins*, «APF» 61, 2015, 5-31.
- VETTA 1989 *Aristofane. Le donne all'assemblea, a cura di Massimo Vetta. Traduzione di Dario Del Corno*, Milano 1989.
- VEZZOLI 2016 Simone Vezzoli, *Arcesilao di Pitane. L'origine del platonismo neoaccademico*, Turnhout 2016.
- VISONÀ 1998 Paolo Visonà, *Carthaginian Coinage in Perspective*, «AJN» 10, 1998, 19-27.
- VLASTOS 1991 Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

- VLASTOS 1994 Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge 1994.
- VOGT 2017 Katia Marie Vogt, *The Stoics on Virtue and Happiness*, in Christopher Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge / New York 2017, 183-99.
- VOIGTLÄNDER 1980 Hanns-Dieter Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen*, Wiesbaden 1980.
- WAKKER 1994 Gerry Wakker, *Conditions and Conditionals. An Investigation of Ancient Greek*, Amsterdam 1994.
- WAKKER 2000 Gerry Wakker, *Infinitif PR et infinitif AO: l'opposition ἀποκρίνεσθαι / ἀποκρίνασθαι chez Platon*, Bernard Jacquinod (ed.), *Études sur l'aspect verbal chez Platon*, Saint-Étienne 2000, 203-30.
- WAKKER 2001 Gerry Wakker, *Le problème d'ἔτι μὲν avec aoriste*, «Syntaktika» 22, 2001, 1-14.
- WARREN 2009 James Warren, *Aristoteles on Speusippus on Eudoxus on Pleasure*, «OSAP» 36, 2009, 249-81.
- WATERFIELD 2004 Robin Waterfield, *Xenophon's Socratic Mission*, in Christopher Tuplin (ed.), *Xenophon and his World. Papers from a Conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart 2004, 79-113.
- WATTS 2007 Edward Watts, *Creating the Academy: Historical Discourse and the Shaping of Community in the Old Academy*, «JHS» 127, 2007, 106-22.
- WEBER 1908 Hugo Weber, *Aristophanische Studien*, Leipzig 1908.
- WEBSTER 1953 Thomas B. L. Webster, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester 1953.
- WEHRLI, WÖHRLE, ZHMUD 2004² Fritz Wehrli, Georg Wöhrle, Leonid Zhmud, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Zeit*, in Hellmut Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3*, Basel 2004², 493-666.
- WELCKER 1832 Friedrich G. Welker, *Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates*, «RhM» 1, 1832, 1-39.
- WELWEI 1998 Karl-Wilhelm Welwei, *Gymnasiarchie (γυμνασιαρχία)*, in NP5, 1998, 19.
- WENDLAND 1897 *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. II, edidit Paulus Wendland*, Berlin 1897.
- WEST 1974 Martin L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin / New York 1974.
- WEST 2011 Martin L. West, *The Making of the Iliad. Disquisition & Analytical Commentary*, Oxford 2011.
- WEST [S.] 1988 Stephanie West, *Books I-IV* in Alfred Heubeck, Stephanie West, John B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume I. Introduction and Books I-VIII*, Oxford 1988, 51-248.
- WEST [T.] 1979 Thomas G. West, *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation, with a New Translation*, Ithaca / London 1979.
- WESTERINK 1981 Leendert G. Westerink, *The Title of Plato's Republic*, «ICS» 6, 1981, 112-5.
- WESTERINK 1990 Leendert G. Westerink, *Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus*, in Dieter Harlfinger (ed.), *ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1990, 105-23.
- WESTERINK, COMBÈS 1986 *Damascius. Traité des premiers principes. Volume I. De l'ineffable et de l'un. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès*, Paris 1986.
- WHITE 2001 Stephen A. White, *Principes sapientiae: Dicaearchus' Biography of Philosophy*, in William W. Fortenbaugh, Eckart Schütrumpf (edd.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick / London 2001.
- WHITEHEAD 1981 David Whitehead, *Xenocrates the Metic*, «RhM» 124, 1981, 221-
- WHITEHEAD 1983 David Whitehead, *Sparta and the Thirty Tyrants*, «AncSoc» 13/14, 1982/1983 [1983], 105-30.
- WILAMOWITZ 1876 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Memorie oblitteratae*, «Hermes» 11, 1876, 291-304.
- WILAMOWITZ 1878 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Phaidon von Elis*, «Hermes» 14, 1878, 187-93.
- WILAMOWITZ 1884 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.

- WILAMOWITZ 1895 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, [recensione di IMMISCH 1895], «GGA» 157, 1895, 977-88 (=Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften* III, Berlin 1969, 149-61).
- WILAMOWITZ 1920² Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1920².
- WILLI 2003 Andreas Willi, *The Languages of Aristophanes. Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*, Oxford / New York 2003.
- WILKINS 2000 John M. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford / New York 2000.
- WILKINS, HILL 2006 John M. Wilkins, Shaun Hill, *Food in the Ancient World*, Malden / Oxford / Victoria 2006.
- WILSON 1983 Nigel G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- WIPPEL 1985 John F. Wippel, *Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties*, in Bernardo C. Bazán, John F. Wippel, Gérard Fransen, Danielle Jacquart (edd.), *Les questions disputes et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols 1985, 153-222.
- WITTE 1970 Bernd Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlin 1970
- WOLFF 1997 Francis Wolff, *Être disciple de Socrate*, in Gabriele Giannantoni, Michel Narcy (edd.), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, 29-79.
- WOODRUFF 1982 *Plato. Hippias Major. Translated with Commentary and Essay, by Paul Woodruff*, Oxford 1982.
- WYCHERLEY 1957 Richard E. Wycherley, *The Athenian Agora. Volume III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1957.
- YUNIS 2001 *Demosthenes. On the Crown. Edited by Harvey Yunis*, Cambridge 2001.
- YUNIS 2007 Harvey Yunis, *The Protreptic Rhetoric of the Republic*, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge / New York 2007, 1-26.
- YUNIS 2011 *Plato. Phaedrus. Edited by Harvey Yunis*, Cambridge 2011.
- ZANGRANDO 1997 Valentina Zangrando, *Lingua d'uso ed evoluzione linguistica. Alcune considerazioni sul diminutivo nella commedia aristofanea*, in Antonio López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura: comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional, Salamanca, noviembre 1996*, Salamanca 1997, 353-60.
- ZELLER 1892⁵ Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil: allgemeine Einleitung, vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte*, Leipzig 1892⁵.
- ZELLER 2002 Dieter Zeller, *La prière dans le Second Alcibiade*, «Kernos» 15, 2002, 53-9.
- ZEPPi 1955 Stelio Zeppi, *Un passo delle Leggi e la filosofia di Prodicò*, «RCSF» 10, 1955, 213-22.
- ZHMUD 2012 Leonid Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford 2012.
- ZICHI 2016 Claudia Zichi, *παιδεία e μίμησις nel Sofista di Platone*, in Mauro Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa / Roma 2016, 191-213.
- ZIEGLER 1965 Konrad Ziegler, *Plutarco* [tr. it. Bruno Zucchelli, Maria Rosa Zancan Rinaldini], Brescia 1965.
- ZÜRCHER 1954 Josef Zürcher, *Das Corpus Academicum*, Paderborn 1954.

Résumé

Cette thèse de doctorat consiste en une nouvelle édition critique avec introduction, traduction en italien et commentaire de l'« Éryxias » pseudo-platonicien, un dialogue socratique ayant été transmis parmi les œuvres de Platon mais qui était déjà connu par les anciens pour être inauthentique et faussement attribué au grand philosophe (voir par exemple Diogène Laërce 3, 62).

L'édition critique la plus récente du texte, publiée dans la « Collection des Universités de France » par les soins de Joseph Souilhé en 1930, est fondée sur une reconstruction de la tradition manuscrite qui a été remise en question par les études de L.A. Post (1934). En outre, malgré le récent retour d'intérêt pour les dialogues « apocryphes » du *corpus* platonicien, l'« Éryxias » reste méconnu et peu étudié : après les deux dissertations allemandes d'O. Schrohl (Göttingen 1901) et G. Gartmann (Bonn 1949), il n'y a pas eu de travaux dédiés spécifiquement au dialogue, exception faite de la décevante traduction annotée par R. Laurenti (Bari 1969).

L'hypothèse avancée au cours de ce travail voit en l'« Éryxias » un produit composé à l'école fondée par Platon, l'Académie, après la mort du fondateur et plus précisément pendant la première moitié du troisième siècle avant Jésus-Christ : cela ferait du dialogue un témoin de la reconstruction de la pensée et de l'activité littéraire de l'Académie hellénistique. L'introduction est divisée en quatre chapitres. Les deux premiers abordent les problèmes plus strictement philologiques, liés à la transmission du *corpus* et du dialogue dans l'antiquité et à la chronologie du texte, notamment fixée par les savants sur la base de la présence d'un magistrat – le gymnasiarque – qui n'apparaît pas à Athènes avant la fin du quatrième siècle avant Jésus-Christ.

Le troisième chapitre porte sur le contenu philosophique : le sujet de l'« Éryxias » est le rapport entre richesse (*ploutos*) et vertu (*arete*). Deux conclusions différentes sont présentées, en s'appuyant sur deux définitions différentes de la richesse : selon la première, ayant trait au concept de valeur, le sage est le plus riche des hommes ; selon la seconde, identifiant la richesse à la possession de biens matériels (*chremata*), le plus riche des hommes sera le plus méchant. Les deux conclusions sont parfaitement en accord avec un arrière-plan philosophique constitué par les dialogues de Platon et s'insèrent dans une tentative visant à accorder les divers traitements de la richesse dans les écrits authentiques. La recherche menée dans l'« Éryxias » peut bien être contextualisée dans le mouvement général de « renaissance du Socratisme » qui a été individué par les savants durant la première moitié de l'époque hellénistique (voir A. A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, CQ 38, 1988, 150-171 ; F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000). L'Académie, comme le montre la production de dialogues socratiques, occupe un rôle central dans ce mouvement, ayant l'effort de revendiquer l'héritage de Socrate à travers son disciple, Platon.

Le quatrième chapitre porte sur l'aspect littéraire : l'« Éryxias » a été reconnu par les savants comme le plus soigné des dialogues inauthentiques en ce qui concerne la cure de l'élément artistique. Après un paragraphe sur la poétique du dialogue dans l'« Éryxias », nous relevons une étude approfondie du proème, qui se montre particulièrement détaillé, ainsi que de Socrate et des autres personnages. À la fin du chapitre, le style et la langue du dialogue sont examinés.

À la suite d'une note sur la tradition manuscrite, est donnée une nouvelle édition critique avec apparat du dialogue, suivie d'une traduction en italien. Le commentaire extensif porte sur des questions de détail s'insérant dans le plus grand cadre tracé au cours de l'introduction : son approche est autant philologique-littéraire qu'historique et philosophique.

Un appendice avec des tables et une bibliographie sont ajoutés en qualité d'instruments nécessaires au lecteur.

Mots Clés

Platon, Pseudépigraphie, philosophie antique, dialogue socratique, Académie

Abstract

This PhD thesis consists in a new critical edition with introduction, italian translation and commentary of the pseudo-platonic *Eryxias*, a Socratic dialogue transmitted inside the *corpus* of Plato's works but already known in antiquity (see Diogenes Laertius 3.62) to be inauthentic and falsely attributed to the ancient philosopher.

The latest critical edition of the *Eryxias*, which dates back to 1930 and was published by J. Souilhé in the «Collection des Universités de France», is not reliable, as it depends on a misleading reconstruction of the manuscript tradition, outdated at least since the pioneering work of L. A. Post (1934, *The Vatican Plato and its Relations*, Middletown); moreover, notwithstanding the text's philosophical and literary interest and length inside the group of the Platonic *spuria*, the *Eryxias* has not been object of specific studies in the past century, exception made for the two dissertations by O. Schrohl (Göttingen 1901) and G. Gartmann (Bonn 1949), two works that remain hardly accessible even to scholars in the field, and for the italian edition by R. Laurenti (Bari 1969). Even in recent years, when the spurious dialogues have seen a renaissance as a field of study (see for example the volume edited by K. Döring, M. Erler and S. Schorn, *Pseudoplatonica*, Stuttgart, 2005), the *Eryxias* remains less studied than other items in the *corpus*, mainly due to its extension – fifteen pages of the canonic edition by Stephanus (1578) – and to its overall complexity. In spite of this marginal role in recent studies, the *Eryxias* had attracted since the 18th century the interest of scholars and historians of ancient economy, as it presents an ancient discussion on the value of wealth and material goods.

The first part of the introduction deals with the philological issues and the general problems related to the transmission of the text in antiquity. In the second chapter I turn to the philosophical content. The theme of the *Eryxias* is an enquiry on the relationship between wealth (*ploutos*) and virtue (*arete*), led by Socrates together with his interlocutors Erasistratus, Eryxias and Critias (the tyrant). Two definitions of wealth are investigated: according to the first, which is centered on value (*axios*) the wealthiest man will be the wise man (*sophos*), as wisdom is the greatest value for mankind. According to the second, which identifies wealth with the possession of material goods (*chremata*), the richest man will be the most wicked. Both of these conclusions are consistent with the main model of the dialogue, that is to say the authentic writings of Plato. In the introduction I argue that the philosophical aim of the *Eryxias* is in fact an attempt to draw a coherent doctrine of wealth based on the Platonic dialogues and on the research developed inside Plato's school, the Academy, in the first decades of the third century: to prove this point I show the coherence with many parallel passages in Plato's writings, which show a careful study of the whole body of work associated to the name of the founder of the Academy, and I try to set the *Eryxias* in its historical frame, namely the «return to Socrates» that historians have seen in the first part of the Hellenistic Age (see A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, CQ 38, 1988, 150-171; F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000). In the third and final chapter I concentrate my attention on the literary aspect, with a particular interest in the reception of the models of Socratic literature in the composition of the dialogue. Follows a note on the medieval tradition. After the text and translation, the extended *commentary* focuses on issues of detail, both literary-philological and philosophical.

An appendix with tables as a full bibliography are included.

Keywords

Plato, Pseudepigraphy, ancient philosophy, Socratic dialogue, Academy