



Università di Foggia

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca in “*Economia, cultura, ambiente. Scienze economiche e umanistiche per la valorizzazione dei territori*”

Curriculum Patrimoni, paesaggi, tradizioni, eredità culturali

XXXVI ciclo

**UN PENSATORE IN VIAGGIO:
PLATONE, SIRACUSA E LA LETTERA VII**

Questioni filosofiche, filologiche e storiche

Tutor: prof. Giuseppe Solaro

Coordinatore: prof. Antonio Corvino

Dottoranda: dott.ssa Marina Paoletti

Anno Accademico 2022/2023

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

Thomas Stearns Eliot, *Four Quartets*

INDICE

INTRODUZIONE	6
CAPITOLO 1	
FRA MARE E TERRA, PIRATI E BANDITI: VIAGGIATORI NELL'ANTICA GRECIA	9
1.1 PRIMA DI COMINCIARE.....	9
1.2. IL VIAGGIO COME ESPERIENZA	11
1.3 LA NAVIGAZIONE IN MARE.....	16
1.4 PERICOLI E DIFFICOLTÀ PER I VIANDANTI.....	19
1.5 GRECI IN VIAGGIO.....	25
1.5.1 <i>Di corte in corte, di città in città. Arte e cultura itineranti fra letteratura e realtà</i>	25
1.5.2 <i>I turisti del passato</i>	28
1.5.3 <i>Olimpiadi (e altri giochi): attrattiva e prova di forza per gli spettatori antichi</i>	29
1.5.4 <i>In viaggio verso il teatro o i santuari</i>	32
1.5.5 <i>Mercante, turista o “ricercatore ante litteram”?</i> Il caso di Erodoto	35
CAPITOLO 2	
ALLA RICERCA DELLA σοφία	41
2.1. THE PHILOSOPHICAL TASTE FOR TRAVEL.....	41
2.2 COSTRUIRE UN <i>BIOS</i> FILOSOFICO: UN MOSAICO DI TESSERE.....	50
2.2.1 <i>Il topos del viaggio in terre lontane</i>	58
CAPITOLO 3	
PLATONE NEL MEDITERRANEO E IN ORIENTE	64
3.1 SEGUENDO IL CONSIGLIO SOCRATICO	64

3.2 MEGARA	67
3.3 CIRENE	69
3.4 IN ITALIA ALLA RICERCA DEI PITAGORICI	71
3.5 IN EGITTO DAI SAGGI (E RETICENTI) SACERDOTI.....	76
3.6 IN ORIENTE, AGLI ESTREMI CONFINI DELLA TERRA.....	83
 CAPITOLO 4	
IL CONTESTO STORICO DEI TRE VIAGGI SICILIANI.....	87
4. 1 L'ARRIVO DI PLATONE SULL'ISOLA	87
4.2. LA TERNA AL COMANDO DI SIRACUSA	89
4.2.1 <i>Dionisio I: un aspirante letterato sospettoso e capriccioso a capo di Siracusa</i>	89
4.2.2. <i>Dionisio II: tiranno-filosofo sempre ubriaco</i>	94
4.2.3 <i>Dione: miglior allievo di Platone o pretendente tiranno?</i>	99
4. 3 ASCESA E DECLINO DI DIONE.....	106
4. 3. 1 <i>L'allontanamento di Dione dalla Sicilia</i>	106
4. 3. 2 <i>La spedizione dionea e la presa di Siracusa</i>	109
4. 3. 3 <i>Le trattative e la fuga di Dionisio II in Magna Grecia</i>	113
4. 3. 4 <i>I dissensi con Eraclide e il suo assassinio</i>	115
4. 3. 5 <i>La congiura di Callippo e la città dopo la morte di Dione</i>	117
 CAPITOLO 5	
L'EPOPEA SIRACUSANA: IL RACCONTO DI PLATONE NELLA VII LETTERA	120
5.1 IL SILENZIO DI PLATONE E LE ALTRE ATTESTAZIONI NEI SECOLI	120
5.2 UNA TESTIMONIANZA UNICA E CONTROVERSA	133
5.3 RICOSTRUZIONE DEI VIAGGI IN SICILIA TRAMITE UN COMMENTO DELLA VII LETTERA	138

CAPITOLO 6

LA VII LETTERA: UN TESTO PROBLEMatico	203
6.1 STORIA E VICENDE DELLA LETTERA DALL'ANTICHITÀ AL 1783.....	203
6.2 LA SFIDUCIA VERSO LE LETTERE E LA SVOLTA CON MEYER.....	207
6.3 LA QUESTIONE DELL'AUTENTICITÀ NELLA PRIMA METÀ DEL NOVECENTO.....	210
6.4 GLI ATTEGGIAMENTI VERSO LA <i>SETTIMA</i> IN TEMPI PIÙ RECENTI.....	216
6.5 LA DIFFICOLTÀ DELL' <i>ONUS PROBANDI</i> SULL'AUTENTICITÀ: <i>EI QUI DICIT</i> OPPURE <i>EI QUI NEGAT?</i>	221
CONCLUSIONI	226
APPENDICE I	229
TESTO INTEGRALE DELLA SETTIMA LETTERA.....	229
APPENDICE II	247
FERECIDE, TALETE, SOLONE E DEMOCRITO: SAGGI GRECI IN VIAGGIO NELLA TERRA DEI FARAONI.....	247
APPARATO ICONOGRAFICO	273
EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTARI DELLA VII LETTERA	278
BIBLIOGRAFIA	280

INTRODUZIONE

Lo spunto per il progetto dottorale di ricerca è stato offerto dalla lettura della *Settima Lettera* di Platone, una lettera, come si vedrà, tanto unica e controversa, da risultare uno dei testi più interessanti del *corpus* platonico, capace di suscitare simultaneamente amore e odio fra gli studiosi. Il lavoro si propone, dunque, di offrire un contributo di studio e di riflessione sulla lettera, ma non solo.

La *Settima* è l'unico testo in cui il filosofo ateniese parla in prima persona raccontando della propria formazione giovanile, dell'avvicinamento alla vita politica di Atene, della delusione che ne seguì e del tentativo, fallito, di educare alla filosofia Dionisio II di Siracusa, tramite la mediazione del suo allievo Dione. Un aspetto che colpisce il lettore è la figura di Platone che viene dipinta nell'epistola, non come un filosofo immerso nel mondo delle "idee", ma come un uomo vero, che prova ansia, paura, delusione, speranza. Il risultato è un'immagine del tutto diversa da quella che siamo abituati a raffigurarci pensando a lui.

A rendere lo scritto controverso è, invece, la questione dell'autenticità. L'autore è davvero Platone, cosa di cui erano convinti gli antichi, oppure è opera di un abile falsario? Poteva esistere un falsario tanto bravo da riuscire a nascondersi per secoli agli occhi dei critici? L'*onus probandi* spetterebbe a chi ritiene autentico lo scritto o a chi nega la paternità platonica? Come si può evincere la materia è densa di dubbi e questioni e ad essa si sono rivolti illustri studiosi, divisi in due nette posizioni, apparentemente inconciliabili.

Nel ripercorre la storia del testo e la *quaestio* aggiornata riguardo l'autenticità (capitolo sesto), si affianca nella tesi il tentativo (senza la pretesa di porre una soluzione ad un problema, credo, insanabile, stando ai dati attuali) di provare a rispondere alle domande sopra indicate e mostrare che ci sarebbero buoni indizi (non mi sbilancerei a definirle prove) per ritenere la lettera autentica. Se così fosse, ci troveremmo davanti ad uno dei testi più straordinari di Platone, quello forse più umano e personale, un vero e proprio lascito spirituale del filosofo.

Avendo come testo di riferimento quello di Moore-Blunt nell'edizione Teubner (Leipzig 1985), si è lavorato ad un commento personale della lettera, fondato su un'analisi di tipo storico-letterario-filologico (capitolo quinto). Commentare la lettera è un lavoro, come anticipato, a cui si sono dedicati in molti, ma la novità è il contesto in cui si è deciso di inserire la *Settima*. La lettera, oltre che un testo filologicamente problematico, è un prezioso documento storico e biografico sul *bios* platonico e sulle vicende siracusane degli anni in cui i fatti narrati nella lettera si svolsero, anni che, in un capitolo del lavoro, vengono storicamente ricostruiti tramite lo studio sinottico delle fonti, includendo inoltre una presentazione storico-biografica dei tre “coprotagonisti” della narrazione platonica (capitolo quarto).

Questo tipo di rilettura dell'epistola ci permette di guardare Platone anche sotto un'altra ottica. Siamo abituati a pensare a Platone come filosofo, maestro, ideologo, scrittore e politico, ma come viaggiatore lo abbiamo mai pensato? Ebbene, la prima parte della tesi si concentra sull'inedita figura di Platone viaggiatore, perché, a ben leggere le fonti, i viaggi siciliani non sono un *unicum*, anzi, il binomio Platone-viaggio nella tradizione appare un nesso inscindibile (capitolo terzo). Avrebbe viaggiato in lungo e in largo lungo le coste del Mediterraneo...ma, come interpretare tali notizie e come cercare di discernere la verità dalla fantasia?

Viaggiare nel mondo antico era tutt'altro che sicuro; dall'esame dei testi letterari, infatti, pericoli e difficoltà erano sempre dietro l'angolo sia negli spostamenti per mare che per terra (capitolo primo). Se Platone, dunque, decise, fra mille pericoli, di mettersi in viaggio per arrivare in Sicilia, doveva avere evidentemente dei buoni motivi per farlo e, come lui, tanti altri filosofi che avrebbero lasciato la patria per partire alla ricerca della σοφία, *topos* ricorrente nei *bioi* filosofici (capitolo secondo; nell'appendice si approfondisce questo tema, con particolare riferimento all'Egitto come meta della *Bildungsreise* dei filosofi).

Gli interlocutori della tesi saranno molti, disposti in una sorta di climax ascendente: si incontrerà prima una carovana di antichi viaggiatori, dove un ruolo primario avranno i

filosofi, e poi si arriverà al protagonista della nostra trattazione e viaggiatore *ad honorem*, Platone.

CAPITOLO 1

FRA MARE E TERRA, PIRATI E BANDITI: VIAGGIATORI

NELL'ANTICA GRECIA

“C'è ancora un altro mondo da scoprire: e più d'uno!

Via sulle navi, filosofi!”

Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 289.

1.1 PRIMA DI COMINCIARE...

Proviamo per un attimo a chiudere gli occhi e ad immaginare che un filosofo antico, dei tanti che affollano i manuali di filosofia, ci venga incontro. L'immagine che probabilmente si staglierà davanti a noi sarà quella di un uomo avanti con gli anni, con capigliatura bianca e barba lunga, avvolto nel suo ἱμάτιον, calmo e pensoso, immerso nei suoi studi, mentre se ne sta a meditare isolato dal mondo. La raffigurazione non è del tutto fallace, se pensiamo ad un filosofo come Eraclito. Scostante ed enigmatico¹, scontroso con i suoi concittadini, gli Efesini², ma riluttante ad abbandonare la sua città ed accettare l'invito del re Dario che lo voleva a corte in Persia presso di sé³, Eraclito, secondo la tradizione, preferì ritirarsi nel tempio di Artemide ad Efeso a giocare con gli astragali insieme ai bambini, vivendo sui monti in solitudine e cibandosi di verdure ed erbe⁴. Il cosiddetto “Piagnone di Efeso”⁵, definito così

¹ È definito in Demetrio Falereo, *De elocutione* 192 “Σκοτεινός”.

² I frammenti in cui si rivolge direttamente agli Efesini sono due: fr. 125a DK (=124 Diano =105 Marcovich: μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, Ἐφεσίοι, ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.) e il fr. 121 DK (=125 Diano= 105 Marcovich: ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήστον ἐξέβαλον φάντες' «ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων»). È probabile che anche gli Efesini rientrassero fra coloro che, simili ai sordi (fr. 34 DK =4 Diano= 2 Marcovich), non sanno né ascoltare né parlare (fr. 5 Diano= 19 DK= 1 (g) Marcovich) e che, come dormienti, operano e cooperano nel mondo pur non avendone coscienza (fr. 75 DK 11 Diano = 1 (h²) Marcovich).

³ Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, IX, 13-14.

⁴ Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, IX, 3.

per la sua tendenza al pianto attestata fin da Seneca⁶, coglie in pieno l'essenza del filosofo che potrebbe delinearci nella nostra mente, potrebbe essere lui quel generico filosofo antico di cui parlavo pocanzi.

E invece no. Il filosofo che ora dobbiamo cercare di immaginare di fronte a noi è un altro, completamente diverso, magari potremmo ritrarlo lo stesso con la barba e i capelli bianchi, ma con un "accessorio" in più: τὰ σκεύη, i bagagli. Ricordiamo i versi iniziali delle *Rane* di Aristofane? Ci presentano la coppia comica formata da Dioniso e Xantia, appesantito dai bagagli, mentre si apprestano a cominciare il viaggio nell'Ade. Dobbiamo immaginarci così anche il nostro filosofo, da solo, o accompagnato da qualche servo, affaticato dal peso degli σκευή, mentre viaggia, per terra o per mare, verso nuovi mondi e nuove città. Sarà quindi un filosofo viaggiatore.

Prima di arrivare a trattare del protagonista del nostro lavoro, Platone, seguendo il quale verremo condotti in varie città lungo le coste del Mediterraneo del IV secolo a.C., procederemo con un'analisi sul tema del viaggio, con un uso di testimonianze letterarie inerenti ai vari aspetti progressivamente narrati, viaggi per mare e per terra, non affatto esenti da pericoli, ma comunque intrapresi con molta frequenza dai nostri Greci.

Se viaggiare è stata considerata una delle attività più fondamentali per l'uomo, quasi come l'atto stesso del respirare, certamente l'uomo non poteva soffocare questo bisogno, così come non può fare a meno dell'aria, ieri come oggi e anche domani. Non è questa la sede per un'analisi esaustiva del viaggio nella Grecia e nel mondo antico, a cui numerosi studi sono stati dedicati⁷, ma un breve accenno ad esso è necessario per addentrarci nella categoria di viaggio di cui ci occuperemo in seguito, il viaggio del filosofo.

⁵ Seguo la traduzione di Luigi Settembrini del 1861 per l'opera di Luciano, "*Vendite di vite all'asta*", da cui è tratto questo appellativo.

⁶ *De tranquillitate animi*, XV 2-3; *De ira*, II 10,5.

⁷ Per il concetto di viaggio si veda il volume di E. J. LEED, *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, New York 1991), nel quale analizza il viaggio come forza che muta la storia e che influenza gli individui, con un *excursus* che, partendo dai viaggi di Gilgamesh e di Ulisse, giunge ai viaggi dei filosofi antichi e medievali, al Grand Tour ("as a means by which young gentlemen could finish and polish an education

1.2. IL VIAGGIO COME ESPERIENZA

Il viaggio è uno dei temi principali dell'esperienza umana, metafora stessa della vita, intesa come cammino⁸ verso l'ultima meta, la morte⁹.

Molti hanno guardato alla vita come *navigatio*, come un viaggio in mare aperto, da cui la metafora della *navigatio vitae*¹⁰, in cui, come dice Blumenberg, alcuni scelgono di essere attori nella propria esistenza e altri, meno propensi ad affrontare i pericoli, preferiscono essere spettatori piuttosto che attori¹¹. Durante questa *navigatio* l'elemento dell'ignoto è fondamentale, ciascuno ha davanti a sé un cammino che non si può conoscere in anticipo, da qui nasce l'idea che sia la rotta stessa, la navigazione intrapresa che porti consiglio e che formi l'esperienza.

Ritorniamo all'idea di viaggio in sé, uscendo dalla metafora della vita, e soffermiamoci sul binomio *viaggio-esperienza*, ricco di spunti di riflessione, perché il viaggio costituisce esso stesso un'esperienza reale o immaginaria che sia.

Partiamo con ordine dall'etimologia della parola "esperienza"¹²: deriva dal latino *experientia* a sua volta derivante dal verbo *experior*, la cui radice indoeuropea è *per, che ha il significato

through a course of travels", p. 184) fino al turismo moderno di massa, definito dall'autore in questi termini: "The term mass tourism conveys the scale of modern tourist business, the mass production of journeys, the infinite replication of trips to the point that even a formerly extraordinary voyage—to Machu Picchu, say, or to the Forbidden City or to Tashkent—has become something rather ordinary, a kind of norm rather than an escape from the norm" (p. 2). Per i viaggi nel mondo antico si veda L. CASSON, *Travel in the Ancient World*, 2^a ed., Baltimore and London 1994 (ed. orig. *Travel in the Ancient World*, Toronto 1974), S. MONTIGLIO, *Wandering in ancient greek culture*, Chicago 2005; J. M. ANDRÈ - J. F. BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris 1993 e R. LANE FOX, *Travelling Heroes. Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer*, London 2008.

⁸ L'esempio per eccellenza dell'idea della vita come cammino si ha nell'incipit della Divina Commedia di Dante "Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai in una selva oscura / che la diritta via era smarrita".

⁹ Si veda a questo proposito la poesia "Le voyage" di Baudelaire (in *Les fleurs du mal*). Qui il simbolista francese affronta il tema dell'esistenza come viaggio verso la morte. Viaggiare non aiuta a dare pienezza alla vita; il poeta si chiede cosa si ricavi dai viaggi, se il mondo monotono e meschino mostra agli uomini sempre quel che siamo "un'isola di orrore in un mare di noia". Nonostante questa consapevolezza gli uomini si affannano a viaggiare per conoscere e sfuggire alla noia, non si danno pace, ma tutti sono destinati ad un ultimo viaggio, quello verso la morte, verso l'ignoto, che sia l'Inferno o il Paradiso, alla ricerca di qualcosa di nuovo.

¹⁰ R. BODEI, *Navigatio vitae*, «Letteratura del mare: atti del convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004», Sez. 1: Studi e saggi; 14, Roma: Salerno 2006.

¹¹ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna 1985 (ed. or. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Francoforte 1979).

¹² M. CORTELAZZO- P. ZOLLI, *DELI, Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna 2004.

di *tentare, mettere alla prova*, stessa radice da cui deriva la parola *periculum*¹³. Viene così spiegato il cardine del termine esperienza, come prova, cimento, tentativo di far qualcosa connesso direttamente però con il rischio e con l'esposizione al pericolo.

A questo punto non risulta ancora chiaro come si possa legare il viaggio all'esperienza per cui è necessario compiere una ulteriore analisi in altre due lingue.

Cominciamo dalla lingua greca. Innanzitutto, l'idea del viaggiare viene resa nella lingua con svariati termini, ognuno con una sfumatura di significato diversa. Il verbo *ὁδοιπορέω* pone l'accento sul cammino (*ὁδός*) da percorrere, così come *ὁδεύω*; un altro lemma invece, *ἀποδημέω*¹⁴, sottolinea l'allontanamento (*ἀπο-*) dal proprio *δῆμος*, implicando un movimento verso l'esterno ed enfatizzando il momento della partenza e avente come significato "*viaggiare all'estero, essere in viaggio, essere assente dalla propria patria*"; infine i verbi *πλανάω* (alla diatesi media) e *ἀλάομαι*¹⁵ indicano un particolare tipo di viaggio, quello senza una meta precisa, tradotto in italiano con "*vagare*", quel viaggiare non lungo una strada, da A a B, ma lungo molte strade, senza una destinazione finale¹⁶.

Nella lingua greca per "*esperienza, prova*" il lemma usato è *πεῖρα*, con la stessa radice indoeuropea **per* del corrispettivo lemma latino, da cui si formano anche il verbo *πειράω* (specialmente al medio *provare, tentare di fare qualcosa*, seguito dall'infinito, con genitivo di persona *mettere alla prova qualcuno, scrutare, esaminare*, con genitivo di persona o di cosa significa anche *attaccare, assalire*), *πειράζω* (stesso significato ma meno comune, usato solo

¹³ A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^a ed., Parigi 2001 (ed. orig. 1932).

¹⁴ LSJ *ἀποδημέω*: «1. to be away from home, be abroad or on one's travels, Hdt.1.29,4.1,152, Ar.Nu.371, etc.; of foreign service, Id. Lys.101; opp. ἐπιδημεῖν, X. Cyr.7.5.69: metaph., to be absent, Pi.P.10.37; "ὁ νοῦς παρῶν ἀποδημεῖ" Ar.Eq.1120: sts. c. gen., "ἀποδημεῖν οἰκίας" Pl.Lg.954b; "ἀπὸ τῆς ἐσωτῶν" Hdt.9.117; "ἐκ τῆς πόλεως" Pl. Cri.53a; "οὐκ ἔξεστι ἀποδημεῖν τοῖς Λακεδαιμονίοις" Arist.Fr.543.2. go abroad, παρά τινα to visit him, Hdt.3.124; ἀ. ἐς Αἴγιναν κατὰ τοὺς Αἰακίδας go abroad to Aegina to fetch the Aeacidae, Id.8.84; "ἀ. ἐπὶ δεῖπνον εἰς Θετταλίαν" Pl. Cri.53e; "ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον" Id.Ap.40e; "κατ' ἐμπορίαν" Lycurg.21,57 (v.l. ἐπί) "·; πρὸς τὰ ἱερά" X.HG4.7.3; "ποῖ γῆς ἀπεδήμεις;" Ar.Ra.48; "ἄλλοσε ἀ." Pl.Lg.579b; "ἐκεῖσε" Id. Phd.61e.»

¹⁵ HESYCHIUS ALEXANDRINUS, *Lexicon*, editionem minorem curavit Mauricius Schmidt, Jenae, 1867, p. 86: «ἀλάσθαι: πλανᾶσθαι. ἄλη γάρ ἢ πλάνη (Eur. Hel. 539)»

¹⁶ S. MONTIGLIO, *Wanderings philosophers in classical Greece*, in «The journal of Hellenic Studies», Vol. 120, 2000, p. 86.

dai primi autori al presente e all'imperfetto¹⁷), πειρασμός (rarissimo nella letteratura non religiosa¹⁸ con significato di *prova*, nei testi sacri assume il significato di *tentazione*), πειρατής (*pirata*, propriamente colui che rischia, che tenta, che assalta –ricordiamo anche quest'ultimo significato del verbo πειράω-).

La stessa radice *per ha inoltre, fra i vari significati, anche uno connesso al moto, all'attraversamento nello spazio¹⁹, da cui deriva ad esempio il verbo πείρω²⁰, che significa “*infilzare*” soprattutto in ambito culinario, ma anche metaforicamente “*attraversare, affrontare, solcare*”, come in Omero (ἀνδρῶν τε πτολέμους ἀλεγεινά τε κύματα πείρων, II.24.8 e Od.8.183; πείρε κέλευθον, Od. 2.434) o “*navigare*” come in Apollonio Rodio (εἰ ἐτέον πυκινῶ τε νόφ μακάρων τ' ἀλέγοντες πείρετε, Apollon. 2. 325-326; ἀλλ' ἐνὶ νηὶ πείρεθ', Apollon. 2. 397-398). Dalla radice *per tramite apofonia dal grado medio (o normale) al grado forte (o allungato) derivano altri lemmi: πόρος, che oltre ai significati di “*guado*”, “*stretto di mare*”, “*condotto, canale del corpo*”²¹, “*mezzo per conseguire qualcosa, espediente*”, “*guadagno*”, ha anche il significato di “*viaggio, tragitto, cammino*”²², πορεύω, che nella diatesi media significa “*trasportare, inviare, condurre*” e nella diatesi passiva ha il significato di “*viaggiare*”, πορεία, “*viaggio, cammino, marcia*”, ὁδοπορία, “*viaggio*”, solo per citarne i più importanti.

Ecco dunque chiarito, tramite il ricorso alla lingua greca e alla comune radice indoeuropea *per/por, l'idea per cui il viaggio (πόρος) sia un'esperienza (πεῖρα) che mette alla prova (πειράομαι) il viandante (ὁδοίπορος).

¹⁷ LSJ πειράζω.

¹⁸ Secondo Seesemann del termine πειρασμός è possibile rintracciare solo tre occorrenze e tutte di epoca tarda, la più recente sembra presente nel *De Materia Medica* di Dioscoride nel I sec. d.C. (H. SEESEMAN, *Peira, peirao, peirazo, peirasmós, apeíastos, ekpeirázo*, in Kittel, G., Friedrich, G. (ed.), «*Theological Dictionary of New Testament*», Vol. 6, Grand Rapids 1968, pp. 26-36).

¹⁹ Ma anche attraversamento nel tempo col significato di “durante”.

²⁰ LSJ πείρω.

²¹ LSJ πόρος: «of other ducts or openings of the body, π. πρῶτος, of the womb, Hp. ap. Poll.2.222; πόροι σπερματικοί, θορικοί π., Arist.GA716b17, 720b13; π. “ὕστερικοί” the ovaries. Id. HA570a5, al.; τροφῆς π., of the oesophagus, Id.PA650a15, al.; of the rectum, Id.GA719b29; of the urinal duct, ib.773a21; of the arteries and veins, Id. HA510a14, etc.»

²² LSJ πόρος: «“μακρᾶς κελεύθου π.” A. Th. 546; “παρόρνιθας π. τιθέντες” Id.Eu.770, cf. E.IT116, etc.; ἐν τῷ π. πλοῖον ἀνατρέψαι on its passage, Aeschin.3.158».

Più semplice l'analisi filologica nella lingua tedesca per connettere esperienza e viaggio.

L'aggettivo tedesco *bewandert* significa “*sagace, esperto, versato*”, ma originariamente, nei testi del XV secolo, qualificava chi aveva “*viaggiato molto*”²³ e in tedesco esperienza si dice *Erfahrung* che contiene in sé la radice di *fahren* “*viaggiare*”²⁴.

Fare esperienza significa quindi viaggiare, paradigma nel mondo classico di questo nesso è Odisseo, che incarna il viandante che rischia e affronta molti pericoli, che impara dalle sue peregrinazioni lungo il Mediterraneo, vede tante città e conosce la natura dell'anima umana, ma nello stesso tempo soffre patimenti nel suo cuore²⁵. Odisseo non sceglie di viaggiare, anzi solo in due casi esprime la volontà di conoscere: per poter vedere il Ciclope²⁶ e sentire il canto delle Sirene²⁷. Viaggia per necessità, ostacolato dal dio Poseidone, il suo è un *nostos*, un viaggio di ritorno verso casa, verso la sua Itaca. Calzante è l'affermazione di Hartog per cui l'Odissea non è “né una geografia del mediterraneo, né un'indagine etnografica, e nemmeno

²³ E. J. LEED, *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, cit., p. 6.

²⁴ R. BODEI, *La filosofia del Novecento*, Roma, 1997, p. 152.

²⁵ *Od.*, 1. 1-4: «Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν προλίσθηρον ἔπερσε./ πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω./ πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄντα κατὰ θυμόν» (Dell'uomo, dimmi o Musa, molto versatile, che molte volte/ fu sbattuto fuori rotta, dopo che di Troia la sacra rocca distrusse./ e di molti uomini le città vide e l'intendimento conobbe./ e molti patimenti, lui, sul mare ebbe a soffrire nell'animo suo. – trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini).

²⁶ *Od.* 9. 224-230 «ἐνθ' ἐμὲ μὲν πρότισθ' ἔταροι λίσσοντ' ἐπέεσσιν/ τυρῶν αἰνυμένους ἰέναι πάλιν, αὐτὰρ ἔπειτα/ καρπαλίμως ἐπὶ νῆα θοὴν ἐρίφους τε καὶ ἄρνας/ σηκῶν ἐξελάσαντας ἐπιπλεῖν ἄλμυρὸν ὕδωρ./ ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην, ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν./ ὄφρ' αὐτόν τε ἴδοιμι, καὶ εἴ μοι ξείνια δοίη./ οὐδ' ἄρ' ἐμελλ' ἐτάροισι φανείς ἐρατεινὸς ἔσεσθαι» (Allora i compagni mi scongiurarono che tornassimo indietro./ prendendo prima di tutto i formaggi, e poi spingessimo in fretta/ fuori dai recinti i capretti e gli agnelli sulla celere nave./ e navigassimo per la salsa distesa del mare. Ma io/ non fui d'accordo, e invece era la cosa migliore da fare./ Io lo volevo vedere lui, e se mi dava doni ospitali: lui che invece,/ giunto, non sarebbe stato affettuoso coi miei compagni – trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini).

²⁷ *Od.* 12. 184-194 «δεῦρ' ἄγ' ἰὼν, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν./ νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὄψ' ἀκούσῃς./ οὐ γὰρ πῶ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ./ πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄψ' ἀκούσαι./ ἀλλ' ὃ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς./ ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ/ Ἀργεῖοι Τρωῆς τε θεῶν ἰότητι μόγησαν./ ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ./ ὣς φάσαν ἰεῖσαι ὅσα κάλλιμον: αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ/ ἦθελ' ἀκουέμεναι, λῦσαι τ' ἐκέλευον ἐταίρους./ ὄφρυσί νευστάζων: οἱ δὲ προπεσόντες ἔρεσσον.» («Su, vieni qui, molto famoso Ulisse, grande vanto degli Achei:/ arresta la nave perché tu possa udire la nostra voce./ Ancora nessuno è passato di qui con una nera nave/ senza aver ascoltato dalle nostre bocche la voce melodiosa:/ e quando poi va via, diletto ha fruito e conosce più cose./ Noi sappiamo tutto ciò che nell'ampia piana di Troia/ gli Argivi e i Troiani soffrirono per volontà degli dèi:/ noi sappiamo tutto ciò che avviene sulla terra nutrice di genti'./ Così dicevano, bella voce emettendo; e il mio cuore/ voleva ascoltare, e ordinavo ai compagni di sciogliermi./ accennando con le ciglia: ma essi curvi in avanti remavano. - trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini).

la trasposizione in versi e in musica di istruzioni nautiche (fenicie o di altra origine), ma un racconto di viaggio, tutto teso verso il ritorno, ansioso di concludersi²⁸.

Odisseo rappresenta l'esempio classico per antonomasia dell'eroe che viaggia, ma tante sono le figure nel mondo antico che si spostavano per mare e per terra per i più svariati motivi.

²⁸ F. HARTOG, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Tadini Perazzoli, Torino 2002, p. 19 (ed. or. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996).

1.3 LA NAVIGAZIONE IN MARE

I viaggiatori dell'epoca erano per la maggioranza persone che si spostavano per ragioni e scopi ben precisi, non essendo i viaggi nel mondo antico né facili né piacevoli²⁹.

Viaggiare per mare significava sfidare le onde, il vento, ma anche i pirati, il timore principale di chi si imbarcava, o le flotte di paesi nemici, se, come spesso accadeva, era in corso una guerra. È il caso di Frinone di Ramnunte, il quale, durante una delle ambascerie che avrebbero portato alla pace di Filocrate (346 a.C.) fra Atene e Filippo il Macedone, venne catturato dai pirati macedoni nel corso della tregua olimpica del 348 a. C. e fu costretto a pagare un riscatto per la sua liberazione, chiedendone poi a Filippo la restituzione in quanto era stata violata la tregua olimpica³⁰. Casi di riscatto legati a rapimenti durante i viaggi per mare erano molto frequenti, come testimonia un'orazione di Demostene, in cui cita il caso di un uomo, Nicostrato, rapito durante una traversata in mare, portato ad Egina, qui venduto e poi riscattato con una somma di ventisei mine³¹. Non tutti furono fortunati come Frinone o Nicostrato. È la sorte, ad esempio, del mercante colpito a morte da una freccia dai pirati, di cui narra ancora Demostene in un processo riguardante la sorte delle sue proprietà, rubate dai pirati durante l'assalto alla nave e portate ad Argo (*Contro Callippo*, 5).

Teofrasto nei *Caratteri* (25) nel delineare la figura del codardo (δειλός) comincia la sua disamina con la descrizione di un uomo che, mentre naviga in mare, pensa che ogni promontorio sia una nave dei pirati, quando scoppia una tempesta chiede se qualcuno degli imbarcati sia iniziato ai misteri, al timoniere domanda se si sia a metà del percorso e come gli sembri il tempo e a colui che gli sta seduto vicino confida la paura che ha dopo aver fatto un

²⁹ Spostandoci nel mondo latino nella *Mostellaria* (vv. 431-437) di Plauto si assiste al ritorno di un uomo, Teopropide, che ha affrontato un viaggio in mare di ritorno dall'Egitto e ringrazia il dio Poseidone per avergli permesso di rivedere casa sua. Evidentemente non doveva essere scontato il ritorno a casa dopo un viaggio in mare.

³⁰ Demostene, *Sull'ambasceria corrotta*; Eschine, *Sull'ambasceria corrotta*. Per il contesto storico vedi G. SQUILLACE, *Filippo il Macedone*, Roma-Bari 2009.

³¹ Demostene, *Contro Nicostrato*, 6-7.

sogno³². Insomma, leggendo le parole di Teofrasto possiamo comprendere bene per testimonianza diretta quali dovevano essere i pensieri e le paure di chiunque viaggiasse in mare, più o meno codardo che fosse.

La descrizione di un naufragio in mare ci viene offerta nell'*Elena* di Euripide. A narrarlo è il malcapitato stesso, Menelao, attore di un dramma nel dramma tramite un μηχανήμα, ricorrendo al gioco fra δόξα e αλέθεια per avere salva la pelle: vittima di un vero naufragio e come tale coperto di stracci³³, su suggerimento di Elena, fa credere a Teoclimeno di essere “un generico naufrago” che ha assistito alla morte del re spartano, mentre Elena dovrà “travestirsi” da vedova con il capo rasato, le guance graffiate, vestita di nero a lutto.

Leggiamo i versi della descrizione del naufragio (vv. 408-413):

καὶ νῦν τάλας ναυαγὸς ἀπολέσας φίλους
ἐξέπεσον ἐς γῆν τήνδε: ναῦς δὲ πρὸς πέτρας
πολλοὺς ἀριθμοὺς ἄγνυται ναυαγίων.
τρόπις δ' ἐλείφθη ποικίλων ἄρμοσμάτων,
ἐφ' ἧς ἐσώθην μόλις ἀνελπίστῳ τύχῃ
Ἐλένη τε, Τροίας ἦν ἀποσπάσας ἔχω.

E adesso sono un naufrago,
ho perduto i miei compagni e mi sono schiantato su questa costa,
con la nave che si è spaccata in mille pezzi urtando contro gli scogli:
di tutto quanto lo scafo era rimasta intatta soltanto la chiglia,
e io mi ci sono aggrappato, e mi sono salvato a stento,
grazie a un colpo di fortuna inaspettato
e insieme come me Elena, che tengo al mio fianco
dopo averla strappata da Troia. (trad. it. A. Tonelli)

Questi versi sono un chiaro esempio di ἐνάργεια³⁴ (o come la definivano i latini *evidentia*, *illustratio*): l'esposizione dettagliata e la precisa resa visiva di un oggetto, una persona, un avvenimento, narrato con rapidità e chiarezza (il termine deriva dal prefisso εν-, il quale ci

³²Teofrasto, *Caratteri* 25: «Ἀμέλει δὲ ἡ δειλία δόξειεν ἂν εἶναι ὑπειξίς τις ψυχῆς ἐκ φόβου, ὁ δὲ δειλὸς τοιοῦτός τις, οἷος πλέων τὰς ἄκρας φάσκειν ἡμιολίας εἶναι· καὶ κλυδωνίου γενομένου ἐρωτᾶν, εἴ τις μὴ μεμύηται τῶν πλεόντων· καὶ τοῦ κυβερνήτου ἀνακύπτων μὲν πυνθάνεσθαι, εἰ μεσοπορεῖ καὶ τί αὐτῷ δοκεῖ τὰ τοῦ θεοῦ, καὶ πρὸς τὸν παρακαθήμενον λέγειν, ὅτι φοβεῖται ἀπὸ ἐνυπνίου τινός».

³³ Alla condizione di naufrago di Menelao e agli stracci da lui indossati si fa riferimento spesso nel dramma: vv. 420-424, 554, 1079-80.

³⁴ Definita anche ὑποτύπωσις (Quintiliano, *Institutio oratoria* 9.2.40-41) o διατύπωσις (Plutarco, *De gloria atheniensium* 347c). Per le principali testimonianze nella retorica latina, oltre a *Rhetorica ad Herennium* 4.68 e Cicerone, *De oratore* 3.202, si veda Quintiliano, *Institutio oratoria* 8.3.61-62-63, 9.2.40-41; nella trattatistica greca si veda Demetrio Falereo, *De elocutione*, 216, 219, 220 e Dionigi di Alicarnasso, *De Lysia*, 7.1-3.

suggerisce l'idea del movimento e dall'aggettivo ἀργός che significa “chiaro”, “bianco”, “brillante”). Questo duplice riferimento ci fa intuire un'altra qualità dell'ἐνάργεια, cioè l'idea di animazione ed evidenza visiva, che crea quasi un'immagine in movimento, come se “*res ante oculos esse videatur*” troviamo scritto nella *Rhetorica ad Herennium* (4, 68) o, come dice Cicerone (*De Oratore*, 3 202), “*quasi geruntur sub aspectum paene subiecto*”.

Dalle parole di Menelao possiamo immaginare la scena davanti i nostri occhi e sostituire al personaggio della finzione scenica uno delle migliaia di naufraghi greci che realmente affrontò quell'avventura, trovando la morte o più raramente la salvezza, disavventura che possiamo immaginare il sopravvissuto abbia raccontato ai suoi figli, nipoti, conoscenti con i termini e il *pathos* usato da Menelao³⁵.

³⁵ Sulla pericolosità dei viaggi in mare troviamo interessanti riferimenti anche nel mondo latino. A titolo d'esempio si considerino alcuni calzanti versi di Orazio. Nelle *Odi*, I, 3 Orazio si stupisce del coraggio che dovette avere quell'uomo (*illi robur et aes triplex/ circa pectus erat*, vv. 9-10, “cuore corazzato da tre strati di quercia e bronzo insieme”) che per primo osò affidare al mare minaccioso un fragile vascello (*qui fragilem truci/ commisit pelago ratem/ primus*, vv. 10-12) senza temere l'urto violento del Libeccio, senza avere paura se la costellazione delle Iadi annunciasse tristi piogge o se il signore più capriccioso di chiunque altro, lo Scirocco, decidesse di sollevare i flutti del mare (*nec timuit praecipitem Africum/ decertantem Aquilonibus/ nec tristis Hyadas nec rabiem Noti, / quo non arbiter Hadriae/ maior, tollere seu ponere volt freta;/ quem mortis timuit gradum*, vv. 12-17). Si leggano anche i versi in un altro *carmen* di Orazio (*Odi*, III, 27) in cui il poeta cerca di trattenerne Galatea, sconsigliando il viaggio pieno di pericoli, affermando di sapere in prima persona per esperienza personale cosa sia il cupo e minaccioso golfo dell'Adriatico e di quali disastri sia colpevole Iapige, il vento delle nubi bianche, di sapere cosa siano le raffiche improvvisi dello Scirocco e il muggito del mare tutto nero, mentre la costa viene brandita dai colpi furiosi delle onde (*ego quid sit ater/ Hadriae novi sinus et quid albus/ peccet Iapix./ hostium uxores puerique caecos/ sentiant motus orientis Austri et/ aequoris nigri fremitum et tremantis/ verbere ripas*. vv. 18- 24).

1.4 PERICOLI E DIFFICOLTÀ PER I VIANDANTI

I viaggi per terra comportavano anch'essi molti pericoli e tanta fatica perché, se sulla nave vento e remi portavano a destinazione il viandante, nei viaggi per terra si doveva fare affidamento solo sulle proprie gambe. Solitamente, infatti, si viaggiava a piedi³⁶ portando gli σκευή da soli oppure facendosi aiutare da uno schiavo³⁷, ma in base al censo dei viaggiatori o alla lunghezza dei viaggi si poteva ricorrere ad animali da soma³⁸ o a carri, denominati in greco ἀπήνη³⁹ o ἄμαξα, lemmi con i quali si indicava un mezzo di trasporto a quattro ruote trainato da buoi o muli. Accessorio necessario per il viandante di terra era il πέτασος (derivato del tema di πετάννυμι «allargare, stendere»), copricapo degli antichi di cuoio, feltro o paglia, spesso dotato di sottogola, di forma piuttosto larga, così da proteggere dal sole e dalla pioggia (FIG. 1). In generale nella vita quotidiana il cappello era poco usato e il modello più diffuso era proprio il petaso, usato solo dai viandanti o in campagna, invece nelle regioni settentrionali della Grecia, durante i mesi invernali, si faceva uso di un berretto di pelle di volpe (ἄλωπεκίς), copricapo nazionale dei cavalieri traci⁴⁰. Una testimonianza interessante sullo scarso uso del cappello in Grecia la troviamo in Luciano nel dialogo “*Anacarsi o dei ginnasii*”, che vede come interlocutori Anacarsi⁴¹, filosofo scita, noto per essere uno dei sette saggi, e Solone. Durante il suo viaggio in Grecia “per imparare le leggi dei Greci,

³⁶ Socrate nei *Memorabilia*, ad un uomo che aveva paura di mettersi in viaggio per Olimpia, lo invitava ad andare a piedi da Atene a Olimpia piuttosto che con carri o animali, facendolo riflettere sul fatto che, mettendo insieme tutte le solite passeggiate che compiva a casa, in cinque o sei giorni sarebbe arrivato a destinazione (Senofonte, *Memorabilia* III 13,5).

³⁷ Come la coppia comica Dionisio-Xantia nell'incipit delle *Rane* di Aristofane, vedi p. 10. Socrate nei *Memorabilia* rimproverava un viaggiatore che si lamentava di essere arrivato stanco nonostante portasse solo un mantello (ἰμάτιον) mentre il suo schiavo, che era gravato dal peso dei bagagli (σκευή), era arrivato alla fine percorso meno stanco di lui (Senofonte, *Memorabilia*, III 13,6).

³⁸ Per evitare ulcerazioni si copriva il dorso dell'animale con una pelle di pecora o di capra e, sopra quella, si metteva un bastone di legno al quale erano legate due ceste.

³⁹ Il termine ἀπήνη indica il “carro guidato dai muli” (*Il.* 24.324; *Od.* 6.57, 69,72,73,82), “carro, cocchio” (Eschilo, *Agamennone*, 906, Sofocle, *Edipo re*, 753), “carro da guerra” (Strabone, *Geografia*, 4. 5.2) o genericamente “mezzo di trasporto”, in particolare per indicare la nave (“νατα ἄ.” veicolo marino, nave, Euripide, *Medea*, 1123; “πλωταῖς ἀπήνησι” su carri galleggianti -navi- *Lyr.Adesp.*117 (LSJ ἀπήνη).

⁴⁰ Senofonte, *Anabasi* 7,4,4.

⁴¹ Per la sua figura si veda Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* I, 101-105. La menzione più antica si trova in Erodoto (IV, 46, 76 ss.).

comprendere i vostri costumi e praticare la migliore forma di governo”⁴², mentre sta discorrendo sotto al sole con Solone guardando i giovani che si esercitano nel ginnasio, Anacarsi chiede di spostarsi all’ombra, perché non sopporta più il sole cocente del meriggio sopra la testa che gli infonde un caldo insopportabile, pentendosi di non essersi portato il berretto (τὸν πῖλόν) che aveva lasciato a casa solo “per non essere il solo in mezzo a voi dall’aspetto straniero”⁴³.

La difficoltà del viaggio via terra consisteva nel fatto che spesso le strade non erano carrozzabili e alcune erano difficilmente percorribili anche per chi viaggiava a piedi. Varie sono le testimonianze nella letteratura greca sulle difficoltà della viabilità in Grecia. Pausania riferisce che la strada che portava a Delfi, in prossimità del santuario, diventava sempre più scoscesa e più difficile, anche per un uomo senza alcun bagaglio (*Periegesi*, X 5,5)⁴⁴, così come la via fra le colline dietro Sicione era impraticabile dai veicoli per la sua strettezza (*Periegesi*, II 11,3)⁴⁵. Vi erano anche strade tanto famose per la loro asperità, da meritare presso i Greci una denominazione *ad hoc*: “διὰ Κλίμακος” (“La Scala”, *Periegesi*, VIII 6, 4)⁴⁶, passo nell’Arcadia denominato così perché formato da una serie di gradini scavati nella roccia, e la Κοντοπορεία, “strada del bastone”, che da Corinto portava ad Argo via Micene, derivante il suo nome dal fatto che per percorrerla era addirittura necessario l’aiuto di un bastone (κοντός) per le sue asperità, menzionata esplicitamente solo in due autori greci,

⁴² Luciano, *Anacharsis*, 14.

⁴³ Ivi, 16: «Ἄμεινον, ὦ Σόλων, οὕτως· καθ’ ὁδὸν γὰρ ἂν ἡμῖν ὁ λόγος μᾶλλον προχωροίη, καὶ τάχ’ ἂν ἴσως ἀπὸ τούτων πεισθεῖην μηδὲ ἐκείνων ἔτι καταγελαῶν, εἴ τινα ἴδοιμι σεμνυνόμενον κοτίνῳ ἢ σελίῳ ἐστεφανωμένον. ἀλλ’ εἰ δοκεῖ, εἰς τὸ σύσκιον ἐκείσε ἀπελθόντες καθίσωμεν ἐπὶ τῶν θάκων, ὡς μὴ ἐνοχλοῖεν ἡμῖν οἱ ἐπικεκραγότες τοῖς παλαίουσιν. ἄλλως τε - εἰρήσεται γάρ - οὐδὲ τὸν ἥλιον ἔτι ῥαδίως ἀνέχομαι ὁξὺν καὶ φλογμώδη ἐμπίπτοντα γυμνῇ τῇ κεφαλῇ. τὸν γὰρ πῖλόν μοι ἀφελεῖν οἴκοθεν ἔδοξεν, ὡς μὴ μόνος ἐν ὑμῖν ξενίζοιμι τῷ σχήματι. ἡ δὲ ὥρα τοῦ ἔτους ὃ τι περ τὸ πυρωδέστατόν ἐστι, τοῦ ἀστέρος ὃν ὑμεῖς κύνα φατέ πάντα καταφλέγοντος καὶ τὸν ἀέρα ξηρὸν καὶ διακαῆ τιθέντος, ὃ τε ἥλιος κατὰ μεσημβρίαν ἤδη ὑπὲρ κεφαλῆς ἐπικείμενος φλογμὸν τοῦτον οὐ φορητὸν ἐπάγει τοῖς σώμασιν. ὥστε καὶ σοῦ θαυμάζω, ὅπως γηραιὸς ἤδη ἄνθρωπος οὕτε ἰδίεις πρὸς τὸ θάλπος ὡσπερ ἐγὼ οὕτε ὄλως ἐνοχλουμένῳ ἔοικας, οὐδὲ περιβλέπεις σύσκιον τι ἔνθα ὑποδύση, ἀλλὰ δέχῃ τὸν ἥλιον εὐμαρῶς.».

⁴⁴ Pausania, *Periegesi*, X 5.5: «ἡ δὲ λεωφόρος αὐτόθεν ἡ ἐς Δελφοὺς καὶ προσάντης γίνεται μᾶλλον καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ χαλεπωτέρα.»

⁴⁵ Ivi, II 11,3: «ἡ δὲ ἐς Τιτάνην ὁδὸς σταδίων μὲν ἐστὶν ἐξήκοντα καὶ ζεύγεσιν ἄβατος διὰ στενότητα.»

⁴⁶ Ivi, VIII 6, 4: «εἰσὶν οὖν ἐς Ἀρκαδίαν ἐσβολαὶ κατὰ τὴν Ἀργεῖαν πρὸς μὲν Ὑσιῶν καὶ ὑπὲρ τὸ ὄρος τὸ Παρθένιον ἐς τὴν Τεγεατικὴν, δύο δὲ ἄλλαι κατὰ Μαντίνειαν διὰ τε Πρίνου καλουμένης καὶ διὰ Κλίμακος. αὕτη δὲ εὐρυτέρα τέ ἐστι καὶ ἡ κάθοδος εἶχεν αὕτη βασιμίδας ποτὲ ἐμπεποιημένας.»

Polibio (XVI 16, 4-5) e Ateneo (*Deiponosofisti*, II 43e), che cita un frammento di Tolomeo VIII Evergete (*FGrHist* 234 F6) secondo cui lungo questa strada c'era una fontana dove usciva dell'acqua fredda come la neve, timore per cui molti evitavano di berla per non rimanere congelati, cosa che Tolomeo invece fece senza subire alcun danno.

Nonostante i disagi sulla viabilità nell'antica Grecia siano ben attestati nelle fonti, non dobbiamo generalizzare, dal momento che strade carrozzabili ve ne erano, soprattutto quelle che conducevano in luoghi sacri. Si trattava spesso delle cosiddette "strada a rotaie"⁴⁷: invece di livellare la strada in tutta la larghezza ci si limitava a scavare un paio di rotaie, profonde 8/10 cm e larghe poco più di 20, distanti 120/145 cm, su cui, come treni sulle rotaie, correvano i carri, che dovevano essere costruiti con uno scartamento fisso; in questo modo tutto il resto della strada non aveva bisogno di alcun lavoro. C'era una strada a rotaie fra Atene e il santuario di Demetria ad Eleusi, fra Sparta e la città di Amicle, dove si venerava la tomba di Agamennone e quella di Cassandra (Pausania, *Periegesi*, III 14, 6; II, 16, 6) e fra Atene e le cave di marmo del Pentelikon, lungo in cui il traffico di carri che trasportavano materiale pesante era tanto intenso da necessitare la creazione di una doppia serie di rotaie per permettere il traffico nelle due direzioni. Una delle strade a rotaie meglio conservate è il cosiddetto Διολκος, strada lastricata, costruita secondo l'archeologo Nikolaos Verdelis⁴⁸ tra la fine del VII sec. e l'inizio del VI sec. a.C., per consentire di trasportare su grandi carri le imbarcazioni dal golfo di Saronico a quello di Corinto (e viceversa) per evitare la circumnavigazione del Peloponneso (FIG. 2).

Le strade, essendo spesso ad una sola corsia, avevano a volte delle deviazioni esterne per permettere ai carri avviati in direzioni opposte di scorrere, ma non sempre, infatti, vi erano anche lunghi rettilinei a senso unico in cui, se due carri si incontravano, era necessario che uno dei due facesse retromarcia, creando non poche difficoltà e dispute fra chi avesse la

⁴⁷ Sulle strade a rotaie vedi R. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, vol. 2, Leida, 1965, pp. 142-143 e C. SINGER, *A History of Technology*, vol. 2, Oxford 1954, 1956, p. 499.

⁴⁸ N. VERDELIS, *Der Diolkos am Isthmus von Korinth*, in «Mitteilungen des deutschen archaologischen Instituts, Athenische Abteilung», 71, 1956, pp. 51-59.

precedenza. La più famosa di queste contese vede come protagonista Edipo e il re di Tebe, Laio, che a sua insaputa ne era il padre: lungo una stretta strada scavata nella roccia fra Tebe e Delfi si incontrano Laio, che si dirige verso Delfi su un carro trainato da cavalli e nella direzione opposta Edipo, il quale rifiuta di far passare prima il reale e alla fine lo uccide⁴⁹. Situazioni come questa mitica messa in scena da Sofocle, non dovevano essere tanto inusuali nel mondo greco e non solo⁵⁰.

Oltre che problemi dovuti alla mancanza in Grecia di un sistema stradale carrozzabile che collegasse ogni regione e di strade facilmente accessibili anche per i pedoni, si aggiungeva un'altra incognita per il viandante: quella di essere vittima di banditi lungo il percorso. Soprattutto di notte o nelle campagne non era certo una rarità essere derubati, catturati o addirittura uccisi, considerando anche che, non essendoci sistemi di credito, tutti i viandanti camminavano forniti di denaro. Anche in questo caso la letteratura ci fornisce varie testimonianze interessanti sul tema. Vittima immaginaria dei banditi, ma di un racconto di Luciano (*Dialogo dei morti* 27, 2⁵¹) alquanto realistico e verosimile, fu Ismenodoro, il quale venne ucciso dai banditi (ὕπὸ τῶν ληστῶν) presso il Citerone andando verso Eleusi. Sceso nell'Ade si doleva della ferita (ἔσθενέ τε καὶ τὸ τραῦμα ἐν ταῖν χεροῖν εἶχε) e, piangendo per i figli che aveva lasciato (τὰ παιδιά, ἃ νεογνὰ κατελελοίπει, ἀνεκαλεῖτο), si biasimava di aver scelto di portare con sé solamente due schiavi, in una zona deserta come quella a causa della guerra, schiavi che peraltro portavano un ricco carico di “φιάλας πέντε χρυσᾶς” (cinque patere d'oro) e di “κυμβία τέτταρα” (quattro coppe). Lo stesso sfortunato Ismenodoro era

⁴⁹ Sofocle, *Edipo Re*, vv. 801-813.

⁵⁰ Un altro famoso delitto per questioni di “precedenza” è quello raccontato nei *Promessi Sposi* (capitolo IV), che vede coinvolto Fra Cristofaro (al secolo Lodovico) e un “signor tale, arrogante e soverchiatore di professione”: il primo pretendeva la precedenza perché passava sulla destra, il secondo invece per via della sua nobiltà.

⁵¹ Luciano, *Dialogi Mortuorum* 27, 2: «καὶ ἄλλοι μὲν πολλοὶ συγκατέβαινον ἡμῖν, ἐν αὐτοῖς δὲ ἐπίσημοι Ἴσμηνόδωρος τε ὁ πλούσιος ὁ ἡμέτερος καὶ Ἀρσάκης ὁ Μηδίας ὑπαρχος καὶ Ὀροίτης ὁ Ἀρμένιος. ὁ μὲν οὖν Ἴσμηνόδωρος — ἐπεφόνευτο γὰρ ὑπὸ τῶν ληστῶν περὶ τὸν Κιθαιρῶνα ἐς Ἐλευσίνα οἶμαι βαδίζων — ἔσθενέ τε καὶ τὸ τραῦμα ἐν ταῖν χεροῖν εἶχε καὶ τὰ παιδιά, ἃ νεογνὰ κατελελοίπει, ἀνεκαλεῖτο καὶ ἑαυτῷ ἐπεμέμφετο τῆς τόλμης, ὃς Κιθαιρῶνα ὑπερβάλλον καὶ τὰ περὶ τὰς Ἐλευθερὰς χωρία πανέρημα ὄντα ὑπὸ τῶν πολέμων διοδεύων δύο μόνους οἰκέτας ἐπηγάγετο, καὶ ταῦτα φιάλας πέντε χρυσᾶς καὶ κυμβία τέτταρα μεθ' ἑαυτοῦ ἔχων».

consapevole di essersi offerto come una facile e ghiotta preda ai banditi. Un'altra vicenda che si tinse di toni tragici è quella narrata da Plutarco nei *Moralia* (304f). Alcune famiglie che si stavano recando all'oracolo di Delfi, mentre attraversavano il territorio di Megara, si accamparono con i loro carri a Egira, presso il lago, con donne e bambini. Ma alcuni Megaresi, resi ancor più arroganti dall'ubriachezza, con tracotanza e per pura ferocia, spinsero i carri nel lago, rovesciandoli, così che molti del gruppo annegarono. Il Consiglio dell'Anfizionia delfica, che aveva l'autorità religiosa e il potere di pronunciare condanne contro chiunque commettesse atti sacrileghi, decise di punire i sacrileghi, alcuni con l'esilio, altri con la morte: i discendenti dei colpevoli furono chiamati ἀμαξοκυλισταί, *ribaltatori di carri*⁵².

La mitologia greca ha un "archetipo", se così possiamo definirlo, di brigante, cadendo nelle cui grinfie la morte era assicurata: Procuste. Damaste⁵³ o Polifemone⁵⁴, figlio di Poseidone⁵⁵, era un brigante mitico greco, soprannominato "Procuste", dal verbo προκρούω "stirare, stendere con forza", che aveva l'abitudine di assalire i viandanti vicino il fiume Cefisso, nei pressi di Eleusi⁵⁶. In seguito costringeva i malcapitati a sdraiarsi su un letto sottoponendoli poi ad un'atroce tortura: a coloro che erano troppo alti, per adattarli alla forma del letto, tagliava le gambe, a coloro che invece erano troppo bassi ne allungava le membra⁵⁷ (secondo altre versioni invece Procuste aveva due letti e faceva stendere le persone alte nel letto corto e

⁵² Plutarco, *Moralia* 304f: «Πόθεν ἐν Μεγάροις γένος ἀμαξοκυλιστῶν;» ἐπὶ τῆς ἀκολάστου δημοκρατίας, ἥ καὶ τὴν παλιντοκίαν ἐποίησε καὶ τὴν ἱεροσυλίαν, ἐπορεύετο θεωρία Πελοποννησίων εἰς Δελφοὺς διὰ τῆς Μεγαρικῆς καὶ κατηλύσθησαν ἐν Αἰγείροις παρὰ τὴν λίμνην μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν ὡς ἔτυχεν ἐν ταῖς ἀμάξαις. τῶν δὲ Μεγαρέων οἱ θρασύτατοι μεθυσθέντες, ὕβρει καὶ ὠμότητι τὰς ἀμάξας ἀνακυλίσαντες εἰς τὴν λίμνην ἐνεώσαντο, ὥστε πολλοὺς ἀποπνιγῆναι τῶν θεωρῶν. οἱ μὲν οὖν Μεγαρεῖς δι' ἀταξίαν τῆς πολιτείας ἡμέλησαν τοῦ ἀδικήματος, οἱ δ' Ἀμφικτύονες, ἱερᾶς τῆς θεωρίας οὔσης, ἐπιστραφέντες τοὺς μὲν φυγῆ τοὺς δὲ θανάτῳ τῶν ἐναγῶν ἐζημίωσαν. οἱ δ' ἀπὸ τοῦ γένους «ἀμαξοκυλισταί» προησγορεύθησαν».

⁵³ Plutarco, *Teseo*, 11.

⁵⁴ Pausania, *Periegesi* I 38, 5.

⁵⁵ Igino, *Fabulae* 38.

⁵⁶ Pausania, *Periegesi* I 38, 5.

⁵⁷ Diodoro Siculo, *Bibliotheca Historica* IV, 59, 5.

le basse in quello lungo, in modo da poi da adattare le stature alla dimensione del letto⁵⁸).

Venne ucciso da Teseo con la stessa pena che infliggeva alle sue vittime⁵⁹ (FIG. 3).

Un viandante greco che camminava in luoghi isolati, magari proprio nella zona di Eleusi, poteva sentire ancora la minaccia di Procuste, pronto a torturarlo, e forse si guardava intorno sospettoso, certo che, se non Procuste in persona, qualche bandito potesse comparire da un momento all'altro.

⁵⁸ Igino, *Fabulae* 38.

⁵⁹ Plutarco, *Teseo*, 11.

1.5 GRECI IN VIAGGIO

Nonostante tutte le avversità che i viaggi per mare e per terra comportavano, molti erano coloro che erano disposti ad accettarle e a correre i rischi che mettersi in viaggio comportava.

1.5.1 *Di corte in corte, di città in città. Arte e cultura itineranti fra letteratura e realtà*

Una lista di viaggiatori che avremmo trovato lungo le strade (e i mari) dell'antica Grecia è citata in Omero, nell'Odissea. Eumeo si sta rivolgendo ad Antinoo, il quale lo ha accusato di aver portato un altro ἀλήμων (il vagabondo è Odisseo travestito da mendicante) sull'isola già piena di «πτωχοὶ ἀνηροί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρες» (Od. XVII 377: pezzenti molesti e ripulitori di banchetti). Questa la risposta del porcaro:

‘Ἀντίνο’, οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις:
τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
ἄλλον γ’, εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἔασι,
μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν αἰείδων;
οὔτοι γὰρ κλητοὶ γε βροτῶν ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν. (Od. XVII 381-386)

Antinoo, tu sei persona dabbene, ma ciò che dici non è bello.
Chi va mai qua e là di persona a chiamare stranieri,
se non sono di quelli che fanno cose utili a tutti?
Un indovino o un guaritore di morbi o un maestro d'ascia
o anche un aedo divino, che coi suoi canti diletta.
Sono costoro che sono richiesti sulla terra infinita (Trad. it. V. Di Benedetto e P. Fabrini).

Dunque, gli ἀλήμονες elencati nel passo sono una serie di professionisti (indovini, guaritori, maestri d'ascia ed aedi) che erano chiamati al servizio da luoghi lontani quando vi era necessità. Proprio l'ultima categoria citata in Omero, gli aedi e più in generale i poeti,

rappresentava un cospicuo numero di viaggiatori nel mondo greco⁶⁰, primo nella lista dei cosiddetti *poetae vagantes* si colloca, per alcuni, addirittura un personaggio del mito, Orfeo⁶¹. Dal mito fino ai poeti di età arcaica e classica ed ellenistica, i poeti si spostavano di corte in corte, o di città in città, per eseguire la loro *performance*, dove sapevano che poteva essere garantita loro protezione. La figura dell'aedo trova già ampio spazio nei poemi omerici⁶². Ci sono aedi non professionisti come Achille nell'Iliade (IX 186-191⁶³) che ricopre il ruolo di cantore suonando la cetra e cantando le gesta degli eroi, avendo come unico spettatore Patroclo che assiste in silenzio, e Odisseo nell'Odissea che, dopo aver effettuato delle considerazioni sul canto dell'aedo e sulla letizia che procura ai banchettanti⁶⁴, funge da aedo raccontando le sue avventure ai Feaci dal IX al XII libro⁶⁵. Al loro fianco ci sono invece gli aedi di professione: Femio, alla corte di Itaca, costretto contro la sua volontà ad allietare con i suoi canti i Proci⁶⁶, e Demodoco, presso la corte dei Feaci⁶⁷.

In epoche storiche il fenomeno delle corti letterarie divenne molto diffuso dalle corti di Samo a Pella, da Fere ad Alicarnasso, fino alla corte di Dionisio padre e figlio a Siracusa, famosi per

⁶⁰ Per la figura del poeta errante si veda R. HUNTER - I. RUTHERFORD (a cura di), *Wandering poets in ancient greek culture Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge 2009. In particolare, per il primato di Orfeo si veda p. 1; per i poeti vaganti di età arcaica si veda nel volume il contributo di E. BOWIE, *Wandering poets, archaic style*, pp. 105- 136.

⁶¹ L'altro primato di Orfeo è quello di essere il primo nella lista dei migliori antichi poeti elencati da Aristofane nelle *Rane* (vv. 1030-1032). Per la figura di Orfeo come Argonauta si veda M. L. WEST, 'Odyssey' and 'Argonautica', in «The Classical Quarterly», vol. 55, n. 1, 2005, pp. 39-64.

⁶² Per approfondire si veda S. GRANDOLINI (a cura di), *Canti e aedi nei poemi omerici*, Pisa-Roma 1996 e M. PIZZOCARO, *Il Canto Nuovo Di Femio. Le Origini Dell'epos Storico*, in «Quaderni Urbinati Di Cultura Classica», vol. 61, n. 1, 1999, pp. 7-33.

⁶³ Il. IX 186-191: «τὸν δ' εὔρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείη/ καλῆ δαιδαλέη, ἐπὶ δ' ἀργύρεον ζυγὸν ἦεν,/ τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν Ἠετίωνος ὀλέσσας:/ τῆ ὅ γε θυμὸν ἔτερπεν, ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν./ Πάτροκλος δέ οἱ οἶος ἐναντίος ἦστο σιωπῆ./ δέγμενος Αἰακίδην ὅποτε λήξειεν ἀείδων» (e lo trovarono intento a godere la cetra armoniosa,/ bella, ben lavorata, e la traversa in alto era d'argento,/ predata da lui nel saccheggio, quando abbatté la città d'Eetione:/ rallegrava con questa il suo cuore e cantava gesta d'eroi. Patroclo, solo con lui, gli sedeva in silenzio davanti, / in attesa dell'Eacide, che terminasse il suo canto. Trad. it. di G. Cerri).

⁶⁴ Od. IX 2 sgg.

⁶⁵ Con il verso 355 del XI libro ha inizio il racconto (verso analogo a Od. IX 2) che si conclude con l'ultimo verso del XII libro. L'atteggiamento di rispetto e riverenza del pubblico verso Odisseo che veste i panni di aedo è esplicitato dal verso «ὦς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ./ κηληθμῶ δ' ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιδόντα.» (Così disse, e immobili tutti restarono, in silenzio, da un incantesimo rapiti nella sala ombrosa. -trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini) posto all'inizio del racconto (XI 333-334) e alla fine di esso (XIII 1-2).

⁶⁶ Od. I, 150-155, 325-355.

⁶⁷ Od. VIII 43-45: «καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδὸν/ Δημόδοκον: τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδῆν/ τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν» (E chiamate il cantore divino, / Demodoco; a lui più che ad altri un dio diede il canto, / per dilettere, nel modo come l'animo lo spinga a cantare. - trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrini).

le loro doti letterarie, il primo aspirante alla gloria di poeta, il secondo aspirante alla fama di filosofo. Presso la corte siciliana⁶⁸ oltre alla presenza (più o meno certa) di vari filosofi Platone (primo fra tutti), Aristippo, Speusippo, Senocrate, Eschine di Sfetto, il sofista Polisseno, Eudosso di Cnido, il pitagorico Archita, furono ospitati l'astronomo Elicone di Clinido, il citaredo Stratonico lo storico Filisto, l'autore di ditirambi Filosseno, il medico Filistione, il tragediografo Carcino, senza dimenticare che a Siracusa Eschilo fece due viaggi, il primo sotto Ierone I fra il 476/475 a. C., quando celebrò la fondazione della colonia Etna con la tragedia *Etnee*⁶⁹, il secondo successivo all'*Oresteia* del 458 a. C. durante il quale morì, presumibilmente nel 456/455 a. C.

Il fenomeno dei *poetae vagantes* continuò ad essere una prassi anche nel mondo ellenistico, epoca alla quale appartengono le venticinque attestazioni epigrafiche raccolte da Margherita Guarducci⁷⁰ di altrettanti *poetae vagantes* che furono onorati per la loro presenza (ἐπιδημία) e il loro comportamento (ἀναστροφή) dalle comunità straniere in cui avevano eseguito le loro *performances*. Il più comune privilegio che a loro era attribuito era la προξενία, che comportava l'esenzione dal pagamento delle tasse e concessioni di terra. Fra i poeti vaganti citati ricordiamo Demoteles di Andro (IG XI, 4 54) che, per aver mostrato grande interesse per il tempio e la città dei Delo e per aver scritto dei miti locali (ὄν πεπραγ[μά]-/ τευται περί τε τὸ ἱερόν καὶ τ[ῆν]/ [π]όλιν τὴν Δηλίων καὶ τοὺς μύθου[ς]/ τοὺς ἐ[π]ιχωρίους γέγραφεν), ricevette una corona d'alloro (στεφανῶσαι αὐτὸν δάφνη[ς]/ στ[εφάνω) e Anficlo di Chio (IG XI, 4 572), il quale diede lustro al tempio di Delo e ai suoi abitanti e per questo ricevette una corona d'alloro (στεφανῶσαι αὐτὸν δάφνης/ στεφάνωι ἐν τῶι ἀγῶνι <τῶι> μουσικῶι τοῖς/ Ἀπολλωνίοις) e la carica di πρόξενος.

⁶⁸ L'argomento verrà esposto con riferimento alle fonti che attestano o meno le varie permanenze alla corte di Siracusa. Vedi *Infra* pp. 97-98.

⁶⁹ Secondo alcuni studiosi il primo viaggio sarebbe avvenuto nel 471/470 a.C. e le Etnee celebrerebbero non la fondazione di Etna ma l'incoronazione a re del figlio Ierone.

⁷⁰ M. GUARDUCCI, *Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica. Ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume*, in «Atti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie 6, vol. 2, 9, Roma 1929, pp. 629–665.

1.5.2 *I turisti del passato*

Oltre a questa categoria di viaggiatori, e a quelle citate in Omero⁷¹, avremmo trovato in viaggio numerosi mercanti⁷², ambasciatori, uomini di affari e anche un certo numero di “turisti”, appartenenti a una élite della società greca, dato che viaggiare richiedeva tempo libero e denaro.

La loro presenza (molto più diffusa nel mondo romano⁷³) è attestata nel mondo greco da Erodoto (III 139, 1), il quale nell’enumerare i motivi per cui i Greci si recavano in Egitto dopo la conquista persiana, scrive: “Quando Cambise, figlio di Ciro, marciò contro l’Egitto, molti Greci vi si recarono: alcuni come è logico, per commerciare, altri come soldati, altri anche per visitare il paese”⁷⁴.

Proprio in Egitto il turismo si sviluppò, secondo Casson⁷⁵, già verso il 1500 a. C., essendo già a quell’epoca un museo a cielo aperto, costellato dagli edifici che i faraoni avevano fatto costruire nei secoli precedenti. Segni della presenza di turisti sono le incisioni lasciate sui muri degli edifici che essi avevano visitato; uno di questi messaggi sul muro di una cappella della piramide di Geser recita: «Hadnakhte scriba della tesoreria, si mise in cammino per compiere un viaggio per proprio diletto a Occidente di Menfi, assieme a suo fratello Panakhti, scriba del Visir»⁷⁶.

Il desiderio di lasciare un segno del proprio passaggio era tipico del comportamento degli antichissimi turisti, così come lo è dei turisti moderni, a cui si aggiungeva fin dall’antichità anche la pratica di portare a casa dai luoghi visitati un *souvenir*. Le iscrizioni dalla tomba di

⁷¹ Vedi *supra* p. 25.

⁷² Per approfondire vedi L. M. CALIÒ, *Mondo Greco, etrusco italico e romano. Le vie, i mezzi e i luoghi dei contatti e degli scambi*, in A. Giuliano (ed.), «Il mondo dell’Archeologia», Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, pp. 612 – 622.

⁷³ Uno dei primi e migliori contributi sul turismo nel mondo antico, e in particolare nel mondo romano, è quello di Casson nel capitolo “*Tourists and touring in roman times*” (*Travel in the Ancient World*, cit., p. 227)

⁷⁴ Erodoto III 139, 1: «μετὰ δὲ ταῦτα Σάμον βασιλεὺς Δαρεῖος αἰρέει, πολίων πασέων πρώτην Ἑλληνίδων καὶ βαρβάρων, διὰ τοῦνδε τινὰ αἰτίην. Καμβύσεω τοῦ Κύρου στρατευομένου ἐπ’ Αἴγυπτον ἄλλοι τε συχνοὶ ἐς τὴν Αἴγυπτον ἀπίκοντο Ἑλλήνων, οἱ μὲν, ὡς οἶκος, κατ’ ἐμπορίην στρατευόμενοι, οἱ δὲ τινὲς καὶ αὐτῆς τῆς χώρας θεηταί».

⁷⁵ L. CASSON, *Travel in the Ancient World*, cit., p. 32.

⁷⁶ C. FIRTH - J. QUIBELL, *The Step Pyramid*, vol. 1, *Text*, Cairo 1935, pp. 82-83.

Harkhuf, governatore egizio durante la VI dinastia, testimoniano che, di ritorno dal suo quarto viaggio nel Sudan, condusse con sé un souvenir piuttosto particolare per il faraone: un “nano danzante”, un Pigmeo esperto nelle danze del suo paese.⁷⁷

1.5.3 Olimpiadi (e altri giochi): attrattiva e prova di forza per gli spettatori antichi

Lasciando l’Egitto, che ritroveremo nel corso del presente lavoro come meta di viaggio, ritorniamo in Grecia.

Qui lungo certe rotte marittime e certe strade avremmo trovato, in certi periodi dell’anno, una gran folla di viaggiatori: coloro che si recavano alle grandi feste religiose⁷⁸ panelleniche. Da ogni angolo della Grecia si radunavano, per le feste panelleniche, ogni quattro anni a Olimpia per il culto di Zeus e a Delfi⁷⁹ per il culto di Apollo, ogni due anni invece a Nemea per venerare Zeus e a Corinto per Poseidone. La celebrazione si svolgeva attraverso la sequenza di momenti ufficiali: il sacrificio, il banchetto, la processione e i concorsi agonistici (ginnici, ippici e musicali) che costituivano la vera attrazione delle feste.

Alla gran moltitudine di gente (πλῆθος ἀνθρώπων) raccolta per assistere a tali giochi e ai teatri gremiti di innumerevoli spettatori (θέατρα μυριάδων)⁸⁰ si appella Solone parlando con

⁷⁷ Vedi J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol 1, Chicago 1907, § 351; A. GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961, pp. 58-59.

⁷⁸ Erodoto (III 59-60) racconta dell’incredibile numero di partecipanti che prendeva parte alle feste religiose nazionali egizie, sottolineando la differenza con quelle greche: in Egitto le feste erano frequentissime durante l’anno e duravano molti giorni. Elenca poi le principali feste in onore delle varie divinità e descrive un rito religioso nella città di Bubasti a cui prendevano parte uomini e donne (esclusi i bambini) per un numero di settecentomila persone. Ne riportiamo il passo in cui viene descritta la cerimonia “Quando vanno nella città di Bubasti compiono le seguenti cerimonie: navigano insieme uomini e donne, un gran numero di persone di entrambi i sessi in ciascuna barca; alcune delle donne portano i crotali e li fanno risuonare, alcuni uomini invece suonano il flauto durante tutta la navigazione. Tutti gli altri cantano e battono le mani. Ogni volta che nel corso della navigazione giungono all’altezza di qualche altra città, accostando la barca alla terra fanno questo: alcune donne fanno quello che ho detto prima, altre invece gridando motteggiano le donne di quella città, altre danzano, altre si sollevano abiti alzandosi in piedi. Fanno questo ad ogni città lungo il fiume. Quando poi sono giunti a Bubasti celebrano la festa compiendo grandi sacrifici, e viene consumato più vino di vite durante questa festa che in tutto il resto dell’anno. Frequentano tutti insieme la festa sia uomini che donne, ad eccezione dei fanciulli, anche fino a 700 000, a quanto dicono gli abitanti del luogo” (III 60, trad. it. di A. Izzo D’Accinni).

⁷⁹ Qui il flusso di visitatori era costante tutto l’anno per la presenza dell’oracolo.

⁸⁰ Luciano, *Anacharsis*, 11: «Σόλων: ἄπειρος εἶ, φημί, τῶν ἡμετέρων ἔτι: μετὰ μικρὸν δὲ ἄλλα σοὶ δόξει περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴν εἰς τὰς πανηγύρεις ἀπιὼν ὄρας τοσοῦτο πλῆθος ἀνθρώπων συλλεγόμενον ἐπὶ τὴν θεάν τῶν τοιούτων καὶ θέατρα μυριάδων συμπληρούμενα καὶ τοὺς ἀγωνιστὰς ἐπαινουμένους, τὸν δὲ καὶ νικήσαντα αὐτῶν ἰσόθεον νομιζόμενον.»

Anacarsi per permettere allo scita di immaginare la magnificenza dei giochi olimpici e istmici, visto non potrà assistervi di persona durante il suo viaggio, non essendo il periodo di tali ricorrenze⁸¹.

L'attrazione suscitata dai giochi panellenici (Olimpici, Pitici, Nemei e Istmici)⁸² sugli spettatori doveva essere tale da far dimenticare loro le fatiche e i pericoli, che il viaggio per giungervi comportava, e anche i disagi che avrebbero dovuto sopportare durante le manifestazioni stretti fra la folla per ore sotto il sole estivo, tenendo conto soprattutto che i Greci non erano abituati all'uso del cappello nella vita quotidiana⁸³.

Proprio il viaggio a Olimpia viene preso come esempio di viaggio faticoso da Epitteto⁸⁴, come prova del fatto che, seppur il fine dell'uomo dovrebbe essere la contemplazione, pochi sono in grado di comprenderlo, tanto che gli uomini non esitano a viaggiare fino ad Olimpia, viaggio necessario agli loro occhi per vedere il capolavoro di Fidia⁸⁵, ma inutile a quelli del filosofo.

Oltre alle fatiche del viaggio Epitteto sottolinea anche le cattive condizioni in cui gli spettatori erano costretti a stare e, a tal proposito, scrive: “Non bruciate dal caldo? Non state stipati per

⁸¹ Ivi, 12: «εἰ καιρὸς ἦν, ὃ Ἀνάχαρσι, Ὀλυμπίων ἢ Ἰσθμίων ἢ Παναθηναίων, αὐτὸ ἂν σε τὸ γιγνόμενον ἐδίδαξεν ὡς οὐ μάτην ἐσπουδάκαμεν ἐπὶ τούτοις. οὐ γὰρ οὕτω λέγων ἂν τις προσβιβάσειέν σε τῇ ἡδονῇ τῶν ἐκεῖ δρωμένων, ὡς εἰ καθεζόμενος αὐτὸς ἐν μέσοις τοῖς θεαταῖς βλέποις ἀρετὰς ἀνδρῶν καὶ κάλλη σωματῶν καὶ εὐεξίας θαυμαστάς καὶ ἐμπειρίας δεινὰς καὶ ἰσχὴν ἄμαχον καὶ τόλμαν καὶ φιλοτιμίαν καὶ γνώμας ἀηττήτους καὶ σπουδὴν ἄλεκτον ὑπὲρ τῆς νίκης. εὖ γὰρ δὴ οἶδα ὡς οὐκ ἂν ἐπαύσω ἐπαινῶν καὶ ἐπιβοῶν καὶ ἐπικροτῶν.»

⁸² Per approfondire si veda: P. ANGELI BERNARDINI (a cura di), *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988; C. CALAME, *Feste, riti e forme poetiche*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino 1996, pp. 471-496; M. I. FINLEY- H. W. PLEKET, *I giochi olimpici. I primi mille anni*, Roma 1980; P. LÉVÊQUE, *Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino 1996, pp. 1111-1140; R. PATRUCCO, *Lo sport nella Grecia antica*, Firenze 1972; H. W. PLEKET, *L'agonismo sportivo*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1, *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 507-538.

⁸³ Sul mancato uso del cappello nella vita quotidiana e sull'osservazione contenuta in Luciano (*Anacharsis* 16) vedi *supra* pp. 19-20.

⁸⁴ Epitteto, *Diatriba* I, 6, 23-25: «Ἄλλ' εἰς Ὀλυμπίαν μὲν ἀποδημεῖτε, ἴν' [ε]ἴδητε τὸ ἔργον τοῦ Φειδίου, καὶ ἀτόχημα ἕκαστος ὑμῶν οἶεται τὸ [24] ἀνιστόρητος τούτων ἀποθανεῖν ὅπου δ' οὐδ' ἀποδημησαί χρεῖα ἐστίν, ἀλλ' ἐστὲ ἤδη καὶ πάρεστε τοῖς ἔργοις, ταῦτα δὲ θεάσασθαι καὶ κατανοῆσαι οὐκ ἐπιθυμήσετε; [25] οὐκ αἰσθήσεσθε τοίνυν, οὔτε τίνες ἐστὲ οὐτ' ἐπὶ τί γέγονατε οὔτε [ἐπὶ] τί τοῦτό ἐστιν, ἐφ' οὗ τὴν θέαν παρείληφθε;».

⁸⁵ Si allude alla statua crisoelefantina di Zeus, custodita nell'omonimo tempio (Pausania, *Periegesi* V, 10 ss.).

la folla? Non fate il bagno scomodamente? Se piove, non vi bagnate? Non dovete sorbirvi il tumulto, le grida e tutti gli altri inconvenienti?”⁸⁶.

Secondo la tradizione, illustre vittima della calura durante i giochi fu Talete, il quale “nell’assistere ad un agone ginnico [il sapiente Talete], ormai vecchio, morì oppresso dal caldo, dalla sete e dalla debolezza”⁸⁷. Anche un altro dei Sette Sapianti, Chilone, narra Ermippo (FGrHistCont 1026 F 18 *ap.* Diogene Laerzio I, 72), morì dopo aver abbracciato il figlio vincitore nel pugilato alla LII Olimpiade, stremato per la gioia e per la debolezza senile. Un viaggio a Olimpia (e l’essere spettatore dei Giochi) diventa in Eliano una minaccia a uno schiavo riottoso, considerato una punizione più crudele che il lavoro al mulino. Leggiamo le parole del padrone: “Io non ti metterò nel mulino, ma ti porterò ad Olimpia” ed Eliano aggiunge “Pensava, a quanto pare, che fosse una punizione di gran lunga maggiore essere spettatore dei Giochi Olimpici, nell’eccessivo calore del sole, piuttosto che essere messo a lavorare in un mulino”⁸⁸.

Un altro elemento da tenere in considerazione quando ci si metteva in viaggio verso Olimpia era il problema di trovare un alloggio. Alcuni trovavano ospitalità presso i privati⁸⁹, altri invece allestivano tende o ripari di fortuna, come rispettivamente Dionisio I, il cui seguito, per

⁸⁶ Epitteto, *Diatribes* I, 6, 26: «- Ἀλλὰ γίνεται τινα ἀηδῆ καὶ χαλεπὰ ἐν τῷ βίῳ. - Ἐν Ὀλυμπίᾳ δ' οὐ γίνεται; οὐ καυματίζεσθε; οὐ στενοχωρεῖσθε; οὐ κακῶς λούεσθε; οὐ καταβρέχεσθε, ὅταν βρέξη; θορύβου δὲ καὶ βοῆς καὶ τῶν ἄλλων χαλεπῶν [27] οὐκ ἀπολαύετε;».

⁸⁷ Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* I, 39: «Ὁ δ' οὖν σοφὸς ἐτελεύτησεν ἀγῶνα θεώμενος γυμνικὸν ὑπὸ τε καύματος καὶ δίψους καὶ ἀσθενείας, ἤδη γηραιός.»

⁸⁸ Eliano, *Varia Historia* XIV, 18: «Ἀνὴρ Χίος ὀργιζόμενος τῷ οἰκέτῃ 'ἐγὼ σε' ἔφη 'οὐκ ἐς μύλην ἐμβαλῶ, ἀλλ' ἐς Ὀλυμπίαν ἄξω.' πολλῶ γὰρ ἦτο πικροτέραν ὡς τὸ εἰκὸς εἶναι τιμωρίαν ἐκεῖνος ἐν Ὀλυμπίᾳ θεώμενον ὑπὸ τῆς ἀκτίνος ὀπτᾶσθαι ἢ ἀλεῖν μύλην παραδοθέντα.»

⁸⁹ Sull’ospitalità privata si legga quanto narra Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica* XIII, 83, 1-2) di un certo Tellias, il più ricco degli Acragantini, che aveva nella sua dimora un numero considerevole di camere per gli ospiti e aveva l’abitudine di collocare servi davanti alle sue porte con l’ordine di invitare ogni estraneo a essere suo ospite; addirittura una volta, quando cinquecento cavalieri di Gela giunsero da lui durante una tempesta invernale, non solo li sfamò ma donò loro anche un cambio di abiti (ἦν δὲ τῶν Ἀκραγαντίνων σχεδὸν πλουσιώτατος κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον Τελλίας, ὃς κατὰ τὴν οἰκίαν ξενῶνας ἔχων πλείους πρὸς ταῖς πύλαις ἔταττεν οἰκέτας, οἷς παρηγγελμένον ἦν ἅπαντας τοὺς ξένους καλεῖν ἐπὶ ξενίᾳ. [...] καὶ δὴ ποτε πεντακοσίων ἱππέων παραγενομένων ἐκ Γέλας χειμερίου περιστάσεως οὔσης, καθάπερ φησὶ Τίμαιος ἐν τῇ πεντεκαίδεκάτῃ βίβλῳ, πάντας αὐτὸς ὑπεδέξατο, καὶ παραχρῆμα πᾶσιν ἱμάτια καὶ χιτῶνας ἐνδοθεν προενέγκας ἔδωκεν). Interessante è anche la testimonianza di Teofrasto (*Caratteri* 23,9) che nel delineare la figura del millantatore scrive: “e mentre abita in una casa presa in affitto, a chi non lo sa dice che quella è la sua magione paterna, e che ha intenzione di venderla, perché gli riesce troppo piccola per ricevere ospiti” (καὶ ἐν μισθωτῇ οἰκίᾳ οἰκῶν φῆσαι ταύτην εἶναι τὴν πατρῶαν πρὸς τὸν μὴ εἰδότα, καὶ διότι μέλλει πωλεῖν αὐτὴν διὰ τὸ ἐλάττω εἶναι αὐτῷ πρὸς τὰς ξενοδοκίας.)

le Olimpiadi del 388 a. C., alloggiò in tende trapuntate d'oro⁹⁰, e Platone, che, secondo Eliano, si trattenne, senza essere riconosciuto, con degli stranieri, pranzando con loro e trascorrendovi l'intera giornata⁹¹. Altra possibilità era trovare ospitalità presso una locanda (πανδοχεῖον), che, dalle testimonianze antiche, non erano affatto accoglienti, così come non lo era chi le gestiva, generalmente donne. A tal proposito ricordiamo nuovamente il viaggio di Dionisio nell'Ade nelle *Rane* di Aristofane. Mentre si appresta a cominciare il suo viaggio nell'Ade, Dioniso chiede a Eracle di indicargli porti, panetterie, bordelli, posti di ristoro, bivi, fontane, strade, città, alloggi e ostesse con meno pulci possibili.

Sono queste le indicazioni e le richieste di un qualunque viaggiatore diretto verso un luogo a lui sconosciuto, ma la richiesta di un'ostessa con meno pulci possibili ci fa ben comprendere quale fama dovessero avere queste donne nel mondo antico⁹².

1.5.4 In viaggio verso il teatro o i santuari

Citiamo brevemente altre due occasioni per cui i Greci si mettevano in viaggio.

La prima era in occasione delle Grandi Dionisie⁹³ ad Atene, che si svolgevano nel mese di Elafebolione (marzo-aprile) e duravano per quattro o cinque giorni. Durante questi agoni drammatici, a differenza delle Lenee⁹⁴, erano ammessi anche gli stranieri, i quali giungevano

⁹⁰ Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica* XIV, 109,1): «τῶν δ' Ὀλυμπίων ἐγγὺς ὄντων ἀπέστειλεν εἰς τὸν ἀγῶνα τέθριππα πλείω, διαφέροντα πολὺ τῶν ἄλλων τοῖς τάχεσι, καὶ σκηναὶς εἰς τὴν πανηγύριν διαχρύσους καὶ πολυτελέσι ποικίλοις ἱματίοις κεκοσμημένας.»

⁹¹ Eliano, *Varia Historia* IV, 9: «Πλάτων ὁ Ἀρίστωνος ἐν Ὀλυμπία συνεσκήνωσεν ἀγνώσιν ἀνθρώποις, καὶ αὐτὸς ὦν αὐτοῖς ἀγνῶς. οὕτως δὲ αὐτοὺς ἐχειρῶσατο καὶ ἀνεδήσατο τῇ συνουσίᾳ, συνεστιώμενός τε αὐτοῖς ἀφελῶς καὶ συνδιημερεύων ἐν πᾶσιν, ὡς ὑπερησθῆναι τοὺς ξένους τῇ τοῦ ἀνδρὸς συντυχίᾳ. οὐτε δὲ Ἀκαδημείας ἐμέμνητο οὐτε Σωκράτους: αὐτὸ γε μὴν τοῦτο ἐνεφάνισεν αὐτοῖς, ὅτι καλεῖται Πλάτων.»

⁹² Aristofane, *Rane* vv. 107-115: «ἀλλ' ὄνπερ ἔνεκα τήνδε τὴν σκευὴν ἔχων/ ἦλθον κατὰ σὴν μίμησιν, ἵνα μοι τοὺς ξένους/ τοὺς σοὺς φράσειας, εἰ δεοίμην, οἷσι σὺ/ ἐχρῶ τόθ', ἠνίκ' ἐπὶ τὸν Κέρβερον, / τούτους φράσον μοι, λιμένας ἀρτοπόλια/ πορνεῖ ἀναπαύλας ἐκτροπὰς κρήνας ὁδοὺς/ πόλεις διαίτας πανδοκευτρίας, ὅπου/ κόρεις ὀλίγιστοι.» Si veda anche la scenetta che vede come protagonista l'ostessa dell'Ade nel vv. 549- 578.

⁹³ Aristotele nel *Prorettico* delinea il parallelo fra la purezza dell'attività teoretica e il fine contemplativo, superiore a ogni considerazione materiale che muove al viaggio verso Olimpia e verso le Grandi Dionisie (fr. 12 Ross= B 44 Düring).

⁹⁴ Si tenevano nella stagione invernale nel mese di Gamelione (gennaio-febbraio). Il personaggio Diceopoli nella commedia *Acarnesi* di Aristofane afferma: “ora Cleone non mi calunnierà dicendo che parlo male della città alla presenza degli stranieri. Siamo tra noi, l'agone è quello lenaico: non sono ancora presenti gli stranieri, e non sono arrivati né i tributi né gli alleati dalle loro città” (vv. 502-506, οὐ γάρ με νῦν γε διαβαλεῖ Κλέων ὅτι/ ξένων

da ogni luogo, favoriti anche dal fatto che le Dionisie cadevano all'inizio della stagione adatta alla navigazione⁹⁵. Anche in questa occasione Atene, come altre città per altre ricorrenze, si trovava a dover ospitare un numero molto grande di visitatori: Teofrasto nel definire lo spudorato lo descrive come colui che, quando ha ospiti che sono in visita per vedere gli spettacoli, compra per i suoi ospiti i biglietti per il teatro, assiste anche lui allo spettacolo senza pagare la sua parte, ed il giorno dopo vi conduce pure i figli e il pedagogo, sempre senza pagare⁹⁶.

Un altro motivo per mettersi in viaggio per i greci era quello di far visita ai santuari⁹⁷. Altamente frequentati erano quello di Apollo a Delfi⁹⁸, Zeus a Dodona (Grecia nord-occidentale), Apollo a Didima (Asia Minore), di Apollo a Delo, di Asclepio a Epidaurò. Nel santuario la potenza divina si palesava nelle sue manifestazioni divinatorie e guaritrici, motivi principali per i quali i viaggiatori erano disposti ad accettare tutti i rischi del viaggio. I santuari oracolari possedevano un ambiente di solito inaccessibile agli uomini, dove la divinità si manifestava al suo medium, come nel caso dell'ἄδυτον, letteralmente “luogo in cui non è possibile entrare”, in cui la Pizia nel tempio di Apollo a Delfi, seduta sul tripode, riceveva nell'estasi la divinità, o l'interno dei templi di Didima e Claro⁹⁹, in cui Apollo appariva al sacerdote; il responso era poi riferito al richiedente, che restava fuori dal *sancta sanctorum*.

παρόντων τὴν πόλιν κακῶς λέγω./ αὐτοὶ γὰρ ἔσμεν οὐπὶ Ληναίῳ τ' ἀγών./ κοῦπω ξένοι πάρεισιν: οὔτε γὰρ φόροι/ ἤκουσιν οὔτ' ἐκ τῶν πόλεων οἱ ξύμμαχοι).

⁹⁵ Per gli agoni drammatici lenaici e dionisiaci si rimanda al fondamentale lavoro di A. PICKARD-CAMBRIDGE, *The theatre of Dionysus in Athens*, Oxford 1946 e *The Dramatic festivals at Athens*, 2ª ed., Oxford 1968. Per il pubblico a teatro si veda H. KINDERMANN, *Il teatro greco e il suo pubblico*, a cura A. Andrisano, Firenze 1994; D. LOSCALZO, *Il pubblico a teatro nella Grecia antica*, Roma 2008.

⁹⁶ Teofrasto, *Caratteri* 9, 5-6: «καὶ ξένοις δὲ αὐτοῦ θεῶν ἀγοράσας μὴ δοῦς τὸ μέρος θεωρεῖν, ἄγειν δὲ καὶ τοὺς υἱεῖς εἰς τὴν ὑστεραίαν καὶ τὸν παιδαγωγόν.»

⁹⁷ Per i culti e i santuari vedi W. BURKERT, *The Meaning and Function of the Temples in Classical Greece*, in M. V. FOX (a cura di), *Temple in Society*, Winona Lake 1988, pp. 27-47; ID. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, 2ª ed. italiana, a cura di G. Arrigoni, traduzione di P. Pavanini, Milano 2003; F. FRONTISI-DUCROUX, *Dioniso e il suo culto*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. II *Definizione*, Torino 1997, pp. 275-308; F. GRAF, *Gli dei greci e i loro santuari*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino, 1997, pp. 343-380; P. SCHMITT-PANTEL, *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa* in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. II *Definizione*, Torino 1997, pp. 251-307.

⁹⁸ Si veda *supra* p. 23 per il tragico destino dei pellegrini verso Delfi di cui parla Plutarco (*Moralia* 304f).

⁹⁹ Località litoranea nella Lidia dove vi era un tempio e un oracolo di Apollo, detto Apollo Clario.

Se molti si mettevano in viaggio per consultare gli oracoli a titolo privato o a titolo ufficiale (per ottenere responsi su questioni di politica interna o estera), molti altri invece si recavano presso i santuari essendo malati e speranzosi di ricevere la guarigione, soprattutto presso il santuario di Asclepio¹⁰⁰ o di Anfiarao¹⁰¹ ad Oropo, in Beozia. I visitatori ricevevano la guarigione tramite la pratica dell'incubazione, il sonno durante il quale il dio appariva al paziente apportando la guarigione o fornendo indicazioni mediche, ma solo a coloro che si fossero preparati all'evento attraverso riti specifici e che avessero ottenuto l'accesso al dormitorio sacro (ἐγκοιμητήριον)¹⁰².

Non è questa la sede per trattare un argomento tanto vasto e complesso come quello degli oracoli e degli dei guaritori, ma prima di passare ad altro tema, riportiamo *en passant* una significativa descrizione di una scena di incubazione nella narrazione comica nel *Pluto* di Aristofane per raffigurare cosa accadeva allo stanco viaggiatore una volta giunto ad uno dei santuari del dio guaritore. Per curare la sua cecità Pluto, dopo aver consacrato all'altare di Asclepio, viene fatto stendere su un giaciglio fatto di foglie, circondato da molta gente che si lamenta per vari malanni; poi sovviene un sacerdote che incita i presenti a dormire e a fare

¹⁰⁰ L'opera fondamentale sul culto di Asclepio è E. e L. EDELSTEIN, *Asclepius*, Baltimora 1945.

¹⁰¹ Con titolo omonimo ci è pervenuta una commedia di Aristofane in frammenti, rappresentata sotto la regia di Filonide alle Lenee del 414 a.C. Sembrerebbe ambientata nel santuario di Oropo dedicato ad Anfiarao, qui venerato non solo come divinità guaritrice ma anche come divinità capace di predire oracoli, la cui rivelazione divina era ricevuta dai visitatori durante il sonno tramite il rito dell'incubazione. A invocare il suo aiuto dovrebbe essere un vecchio, venuto al tempio per farsi curare i malanni della sua età. In un frammento (fr.17) si parla di una gallina, che ipotizza Kaibel, *apud* Kassel-Austin (PCG III.2, p. 42), fosse un'offerta votiva per il dio, mentre nel fr.19 si parla di portare un giaciglio imbottito (κνέφαλλον) e di un guanciale (προσκεφάλαιον) di lino, versi pronunciati dal vecchio alla moglie, dopo il ritorno dal faticoso viaggio verso il santuario, oppure per altri (Kaibel, *apud* Kassel-Austin (PCG III.2, p. 43), il vecchio preparerebbe per sé e la moglie un giaciglio in vista dell'incubazione. Quest'ultima ipotesi è smentita da un passo di Pausania (I, 34, 5), secondo cui i visitatori aspettavano di ricevere il responso sdraiati su una pelle di un montone offerto in sacrificio. Per le commedie frammentarie di Aristofane e la numerazione usata si veda M. PELLEGRINO, *Aristofane. Frammenti*. Testo, traduzione e commento, Lecce 2015.

¹⁰² Sul rito dell'incubazione si vedano L. GIL, *Therapeia. La medicina popolare en el mundo clásico*, 2ª ed., Madrid 2004; G. GUIDORIZZI, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano 2013, pp. 163-184; L. CILLIERS- F.P. RETIEF, in S.M. Oberhelman (a cura di), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington 2013, pp. 69-92; D. RIGATO, *Gli dei guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna 2013.

silenzio. Comincia così la notte in attesa della venuta di Asclepio, che non tarda ad arrivare, il tutto fra lo stupore (e la flatulenza) di Carione, che ha guardato di sottocchi tutta la scena¹⁰³.

1.5.5 Mercante, turista o “ricercatore ante litteram”? Il caso di Erodoto

Abbiam fin qui esaminato vari viaggiatori che avremmo trovato lungo strade e rotte greche, ma anello di congiunzione con il viaggio dei filosofi di cui si tratterà nelle prossime pagine è un altro personaggio: Erodoto.

Viaggiatore e scrittore, acuto di mente e di occhi, il *pater historiae*¹⁰⁴ si aggiunge alla nostra lista dei personaggi itineranti nel mondo antico non sappiamo con certezza se nei panni di un mercante, costretto a muoversi per motivi professionali che approfittò della possibilità di studiare i paesi che man mano visitava, oppure se nei panni di turista.

La possibilità che fosse un mercante, in compagnia dei quali sicuramente trascorse ore di navigazione o di marcia, non convinse alcuni studiosi, come ad esempio Jacoby¹⁰⁵, secondo cui Erodoto sarebbe stato troppo debole in aritmetica per poter essere un commerciante, come testimonia il calcolo sbagliato nel passo I 32, 3-4.

Plausibile, ma impossibile da decidere, che Erodoto fosse un mercante secondo W. How e J. Wells¹⁰⁶, possibilità dovuta alla menzione di articoli di commercio¹⁰⁷, mezzi di trasporto¹⁰⁸, curiose forme di commercio¹⁰⁹.

Facile supporre che Erodoto fosse un mercante o che viaggiasse con essi anche per Myres¹¹⁰, sebbene tale ipotesi in questa sede venga vista come superflua visto che lo stesso Erodoto

¹⁰³ Aristofane, *Pluto* vv. 659-747.

¹⁰⁴ Cicerone, *De legibus* 1, 5.

¹⁰⁵ F. JACOBY, *Realencyclopädie Suppl.* II, s. v. Herodotos, col. 248.

¹⁰⁶ W. HOW, J. WELLS, *A commentary on Herodotus*. Oxford, 1912, §15 (ho avuto la possibilità di consultare l'ebook del progetto Gutenberg (EBook #24146), rilasciato il 3 gennaio 2008, con nota di Chuck Bennett).

¹⁰⁷ A titolo d'esempio: cassia e cannella (III, 110-111), vari tipi di lino (II, 105), indumenti di canapa (IV, 74), pesci in salamoia (IV, 53), miele di tamarisco (VII, 31).

¹⁰⁸ Come mezzi di trasporto, ad esempio, cita le imbarcazioni sull'Eufrate (I, 194) e sul Nilo (II, 96).

¹⁰⁹ Nomina i sette interpreti per altrettante lingue che gli Sciti devono usare per commerciare in certi posti (IV, 24) oppure di un particolare di scambio in Lidia dove i Cartaginesi lasciano le merci sulla spiaggia, ritornano sulle navi, danno un segnale di fumo, gli abitanti del luogo prendono le merci e dispongono in cambio l'oro, il quale poi viene ritirato dai Cartaginesi che infine vanno via (IV, 196).

attesta che molti Greci visitavano l'Egitto solo per il desiderio di vederlo (III 139, 1) senza uno scopo commerciale pratico.

Cosa lo spinse allora a compiere questi viaggi? Possiamo probabilmente attribuirgli due scopi: θεωρίη¹¹¹ e ιστορίη¹¹², quella volontà di osservare, esaminare e di fare ricerca, di scoprire, che diventa il motore del suo viaggiare e, seguendo la quale, si costruisce l'itinerario.

Egli stesso usa tali termini a proposito dei suoi viaggi, come quando, per verificare di persona (αὐτόπτης) alcune notizie sul Nilo, si dirige fino a Elefantina e da lì in poi attinge a informazioni solo per sentito dire in base alle risposte date alle sue domande (τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἀκοῆ ἤδη ιστορέων)¹¹³ e poco prima (II 19, 2-3) per sapere perché il Nilo dal solstizio d'estate è in piena per cento giorni e poi il livello si abbassa fino al nuovo solstizio chiede (ιστορέω) agli Egiziani il perché di questa proprietà e, ripetendo nuovamente lo stesso verbo, fa ricerche volendo sapere anche perché il Nilo non presenti venti che vadano in direzione della corrente¹¹⁴.

Anche in relazione ai viaggi dei suoi personaggi Erodoto usa tali termini, come per Solone, su cui ritorneremo¹¹⁵, per i Greci che andavano in Egitto solo per “αὐτῆς τῆς χώρης θηηταί”¹¹⁶, per Anacarsi, che dopo “aver visitato molte regioni e dato prova della sua saggezza” ritornò in Scizia (- τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπεῖτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ’

¹¹⁰ J. MYRES, *Herodotus, Father of History*, Oxford 1953, pp.1-16.

¹¹¹ Si riporta il lemma in lingua ionica, in conformità all'uso in Erodoto. Il termine θεωρίη (att. θεωρία) ha anche il significato di “sacra ambasciata inviata dalle città greche ai quattro principali giochi della Grecia, a Delo e ad altri luoghi consacrati” (Pl. Phd.58b), di “essere spettatori al teatro o ai giochi” (Soph. OT 1491; Pl. Cri.52b), di “contemplazione, speculazione, considerazione (della mente)” (Pl. Phlb.38b; Id.Rsp. 486a, 517d) e di “teoria” opposta alla pratica (Plb. 1.5.3; Id.6.42.6; Id.9.14.6; Plu. Rom.12).

¹¹² Si riporta il lemma in lingua ionica, in conformità all'uso in Erodoto. Il termine ιστορίη (att. ιστορία) nello scritto erodoteo ha i significati di “ricerca, indagine” (Er. II 118-119), “risultato delle ricerche, informazioni, conoscenza ottenuta dopo le ricerche” (Er. I 1; II 99) e “resoconto scritto, narrazione, opera storica” (Er. VII 96).

¹¹³ Erodoto II 29, 1: «ἄλλου δὲ οὐδενὸς οὐδὲν ἐδυνάμην πυθέσθαι. ἀλλὰ τοσόνδε μὲν ἄλλο ἐπὶ μακρότατον ἐπυθόμην, μέχρι μὲν Ἐλεφαντίνης πόλιος αὐτόπτης ἐλθῶν, τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἀκοῆ ἤδη ιστορέων.»

¹¹⁴ Erodoto II 19, 2-3: «[2] πρόθυμος δὲ ἕα τάδε παρ’ αὐτῶν πυθέσθαι, ὅ τι κατέρχεται μὲν ὁ Νεῖλος πληθύνων ἀπὸ τροπέων τῶν θερινέων ἀρξάμενος ἐπὶ ἑκατὸν ἡμέρας, πελάσας δὲ ἐς τὸν ἀριθμὸν τουτέων τῶν ἡμερέων ὀπίσω ἀπέρχεται ἀπολείπων τὸ ῥέεθρον, ὥστε βραχὺς τὸν χειμῶνα ἅπαντα διατελεῖ ἐὼν μέχρι οὗ αὐτὶς τροπέων τῶν θερινέων. [3] τούτων ὧν περὶ οὐδενὸς οὐδὲν οἶός τε ἐγενόμην παραλαβεῖν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων, ιστορέων αὐτοῦς ἦντινα δύναμιν ἔχει ὁ Νεῖλος τὰ ἔμπαλιν πεφυκέναι τῶν ἄλλων ποταμῶν: ταῦτά τε δὴ τὰ λελεγμένα βουλόμενος εἰδέναι ιστορέων καὶ ὅ τι αὐρας ἀποπνεούσας μόνος ποταμῶν πάντων οὐ παρέχεται.»

¹¹⁵ Erodoto I 29, 1; I 30, 1-2.

¹¹⁶ Erodoto III 139, 1.

αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἥθεα τὰ Σκυθέων, πλέων δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον - IV 76, 2), per Dario che, una volta giunto nel territorio di Calcedonia sul Bosforo seduto su un promontorio “contemplava il Ponto che certo meritava di essere ammirato” (-καὶ οὗτοι μὲν ἀποσφαγέντες αὐτοῦ ταύτη ἐλείποντο: Δαρεῖος δὲ ἐπεῖτε πορευόμενος ἐκ Σούσων ἀπῖκετο τῆς Καλχηδονίης ἐπὶ τὸν Βόσπορον ἵνα ἔζευκτο ἡ γέφυρα, ἐνθεῦτεν ἐσβάς ἐς νέα ἔπλεε ἐπὶ τὰς Κυανέας καλυμένας, τὰς πρότερον πλαγκτὰς Ἑλληνας φασὶ εἶναι, ἐζόμενος δὲ ἐπὶ ῥίῳ ἐθηεῖτο τὸν Πόντον ἐόντα ἀξιοθέητον - IV 85, 1) e per Serse che, giunto vicino allo Scamandro, salì sulla Pergamo di Priamo, avendo desiderio di visitarla e poi, quando giunse in Tessaglia, venne preso dal desiderio di andare per mare a vedere la foce del Peneo (-ἀπικομένου δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ ποταμὸν Σκάμανδρον, ὃς πρῶτος ποταμῶν, ἐπεῖτε ἐκ Σαρδίων ὀρμηθέντες ἐπεχείρησαν τῇ ὁδῷ, ἐπέλιπε τὸ ῥέθρον οὐδ' ἀπέχρησε τῇ στρατιῇ τε καὶ τοῖσι κτήνεσι πινόμενος: ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν ποταμὸν ὡς ἀπῖκετο Ξέρξης, ἐς τὸ Πριάμου Πέργαμον ἀνέβη ἵμερον ἔχων θεήσασθαι- VII 43, 1; -Ξέρξης δὲ ὀρέων ἐκ τῆς Θέρμης ὄρεα τὰ Θεσσαλικά, τὸν τε Ὀλυμπον καὶ τὴν Ὀσσαν, μεγάθει τε ὑπερμήκεα ἐόντα, διὰ μέσου τε αὐτῶν αὐλῶνα στεῖνον πυνθανόμενος εἶναι δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, ἀκούων τε ταύτη εἶναι ὁδὸν ἐς Θεσσαλίην φέρουσαν, ἐπεθύμησε πλώσας θεήσασθαι τὴν ἐκβολὴν τοῦ Πηνειοῦ, ὅτι τὴν ἄνω ὁδὸν ἔμελλε ἔλθαι διὰ Μακεδόνων τῶν κατύπερθε οἰκημένων ἔστε Περραιβοὺς παρὰ Γόννον πόλιν: ταύτη γὰρ ἀσφαλέςτατον ἐπυνθάνετο εἶναι.- VII 128,1).

Che abbia viaggiato come turista o come mercante o con il fine della θεωρῆ e della ἱστορίη, fatto certo è che i viaggi, di cui la voce a lui dedicata nella Suda non fa cenno¹¹⁷, costituiscono

¹¹⁷ Suda H 536, vol. 2 pp. 588-589 Adler: Ἡρόδοτος, Λύξου καὶ Δρυοῦς, Ἀλικαρνασεύς, τῶν ἐπιφανῶν, καὶ ἀδελφῶν ἐσχηκῶς Θεόδωρον. μετέστη δ' ἐν Σάμῳ διὰ Λύγδαμιν τὸν ἀπὸ Ἀρτεμισίας τρίτον τύραννον γενόμενον Ἀλικαρνασοῦ: Πισίνδηλις γὰρ ἦν υἱὸς Ἀρτεμισίας, τοῦ δὲ Πισινδήλιδος Λύγδαμιν. ἐν οὖν τῇ Σάμῳ καὶ τὴν Ἰάδα ἠσκήθη διάλεκτον καὶ ἔγραψεν ἱστορίαν ἐν βιβλίῳς θ', ἀρξάμενος ἀπὸ Κύρου τοῦ Πέρσου καὶ Κανδαύλου τοῦ Λυδῶν βασιλέως. ἐλθὼν δὲ εἰς Ἀλικαρνασσὸν καὶ τὸν τύραννον ἐξελάσας, ἐπειδὴ ὕστερον εἶδεν ἑαυτὸν φθονούμενον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, εἰς τὸ Θούριον ἀποικιζόμενον ὑπὸ Ἀθηναίων ἐθελοντῆς ἦλθε κάκει τελευτήσας ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς τέθαιπαι. τινὲς δὲ ἐν Πέλλαις αὐτὸν τελευτήσασθαι φασιν. ἐπιγράφονται δὲ οἱ λόγοι αὐτοῦ Μοῦσαι. περὶ Ἡροδότου λέγει ὁ Παραβάτης ἐν ἐπιστολῇ: τίς οὖν ἀγνοεῖ τὸν Αἰθιοπῶν ὑπὲρ τοῦ παρ' ἡμῖν τροφιμωτάτου σιτίου λόγον; ἀνάμενοι γὰρ τῆς μάξης θαυμάζειν ἔφασαν, ὅπως κόπρια σιτούμενοι ζῶμεν, εἴ τῳ πιστὸς ὁ Θούριος εἶναι λογοποιὸς δοκεῖ. ἰχθυοφάγων δὲ καὶ σαρκοφάγων ἀνθρώπων γένη μηδ' ὄναρ ἰδόντα τὴν παρ' ἡμῖν δίαιταν οἱ τὴν οἰκουμένην περιηγούμενοι γῆν ἱστοροῦσιν· ὦν εἴ τις παρ' ἡμῖν ζηλῶσαι τὴν δίαιταν ἐπιχειρήσει, οὐδὲν ἄμεινον διακείσεται τῶν τὸ κόνειον προσενεγκαμένων ἢ τὴν ἀκόνιτον ἢ τὴν ἐλλέβορον.

il capitolo più noto e interessante della biografia erodotea poiché sono ampiamente documentati dalle *Ἱστορίαι*, in cui ci fa partecipi ripetutamente di ciò che pensa, che ha udito e visto, dando diretta testimonianza di essi¹¹⁸.

Lo storico di Alicarnasso visitò le colonie greche sulla costa del Mar Nero della Scizia, varie isole dell'Esgeo, la Siria, Cipro, la Mesopotamia, la Palestina, l'Egitto, risalendo il corso nel Nilo fino alla prima cateratta, la Cirenaica, la Magna Grecia e naturalmente molte città greche.

In Erodoto l'amore per i viaggi è associato alla filosofia. Proprio fra le pagine dello storico ionico è attestato il primo riferimento ad un'attività letteralmente "filosofica". Ma procediamo con ordine e leggiamo cosa scrive Diogene Laerzio (I, 12)¹¹⁹:

«Per primo Pitagora usò il termine "filosofia" e per primo si chiamò filosofo, discorrendo con in Sicione con Leonte tiranno dei Siocionî o dei Fliasî, come attesta Eraclide Pontico¹²⁰ nell'opera *Sulla femmina esanime*: nessuno, infatti, è saggio eccetto la divinità» (trad. it. Marcello Gigante)».

Dunque, sarebbe stato Pitagora per primo a chiamarsi "filosofo", notizia tramandata anche da Cicerone, *Tusculanes Disputationes* V 8-9¹²¹, Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica* X 10, 1¹²², Clemente Alessandrino, *Stromati* I 61, 4¹²³ e IV 9, 1¹²⁴, Giamblico, *De vita Pythagorica*

¹¹⁸ Ecco alcune dichiarazioni esplicite: «Sono andato ed ho visto» il corso del Nilo sino a Elefantine (II 29,1); «mi recai anche a Tebe e a Eliopoli» (II 3,1); i sacerdoti di Tebe «m'introdussero in una grande sala» (II 143); di Tebe «m'introdussero in una grande sala» (II 143, 1-4); «abbiamo visto noi stessi le camere alte» del labirinto sul lago di Moeris (II 148,1; 5-6); «ho visto» le ossa dei caduti sui campi di Pelusio e di Papremi (III 12,1; 4).

¹¹⁹ Si veda anche VIII, 8 (Vita di Pitagora). In questo passo si narra che in Sosicrate nelle *Successioni dei filosofi* (fr. 17 Müller) si riporta l'aneddoto secondo cui Pitagora, alla domanda "Chi sei?" di Leonte, tiranno di Fliunte, abbia risposto "Filosofo".

¹²⁰ Fr. 87 Wehrli.

¹²¹ Cicerone, *Tusculanes Disputationes* V 8: «a quibus ducti deinceps omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem. quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phlasiarum, docte et copiose disseruisse quaedam. cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum: artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum».

¹²² Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica* X 10, 1: «Πυθαγόρας φιλοσοφίαν, ἀλλ' οὐ σοφίαν ἐκάλει την ἰδίαν αἴρεσιν. καταμεμφόμενος γὰρ τοὺς πρὸ αὐτοῦ κεκλημένους ἑπτὰ σοφοὺς ελεγεν. ὡς σοφὸς μὲν οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος ὧν καὶ πολλὰ κίς δια τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως οὐκ ἰσχύων πάντα κατορθοῦν, ὁ δὲ ζῆλων τὸν τοῦ σοφοῦ τρόπον τε καὶ βίον προσηκόντως ἀν φιλόσοφος ὀνομάζοι.»

¹²³ Clemente Alessandrino, *Stromati* I 61, 4: «ὄψὲ δὲ Πυθαγόρας ὁ Φερεκίδου γινώριμος φιλόσοφον ἑαυτὸν πρῶτος ἀνηγόρευσεν».

¹²⁴ Ivi, IV 9, 1: «ἢ μοι δοκεῖ καὶ Πυθαγόρας σοφὸν μὲν εἶναι τὸν θεὸν λέγειν μόνον [...] ἑαυτὸν δὲ δια φιλίαν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλόσοφον».

58¹²⁵ e Agostino, *De Civitate Dei* VIII, 2¹²⁶, mentre Aristotele definisce “primo filosofo” lo ionico Talete di Mileto (Aristotele, *Metafisica* I 3 983, b20-21)¹²⁷.

È probabile che il termine “filosofo” abbia fatto la sua comparsa solo nel V secolo nell’Atene di Pericle e che i presocratici del VII e VI secolo a. C. non abbiano conosciuto né l’aggettivo *philisophos*, né il verbo *philosophein* (filosofare), né la parola *philosophia*¹²⁸.

È qui che entra in gioco Erodoto perché, come abbiamo già affermato, è nella sua opera che si trova un primo riferimento al verbo “φιλοσοφεῖν” nell’incontro fra Solone e il re Creso (presso cui il legislatore ateniese era giunto nei suoi viaggi), il quale fiero della sua potenza e della sua ricchezza, gli disse:

‘ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπίκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας: νῦν ὧν ἐπειρέσθαι με ἕμερος ἐπῆλθέ σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον.’

Ospite ateniese, a noi è giunta fama di te, e per la tua saggezza e per il tuo amore per i viaggi, e come per amore di sapere e per vedere il mondo giungesti a molte terre; ordunque, mi venne il desiderio di chiederti se tu vedesti già qualcuno più felice di tutti gli altri (I 30, 2, trad. it. A. Izzo D’Accinni).

In conclusione, quindi quel binomio filosofo-viaggio, ricorrente e dall’ampia fortuna, trae le sue radici da questo passo erodoteo, in cui i viaggi intrapresi da Solone non avevano altro scopo (almeno quello dichiarato apertamente) se non quello di conoscere, acquisire un’ampia esperienza del mondo e degli uomini, per allargare l’orizzonte conoscitivo, per diventare σοφός, per amore della σοφία, letteralmente “φιλο – σοφία”.

¹²⁵ Giamblico, *De vita Pythagorica* 58: «Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορευῆσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, ἀλλὰ καὶ πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως. εὐοικέναι γὰρ ἔφη τὴν εἰς τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων πάροδον τῷ ἐπὶ τὰς πανηγύρεις ἀπαντῶντι ὀμίλῳ».

¹²⁶ Agostino, *De Civitate Dei* VIII, 2: «*Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea Sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur*».

¹²⁷ Aristotele, *Metafisica* I 3 983, b20-21: «τὸ μέντοι πλήθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θεαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι»

¹²⁸ P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica*, Torino 1998 p. 18 (ed. or. *Qu’ est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995). Per la controversia sull’origine del termine “filosofo” si veda R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l’Antiquité classique*, Bruxelles 1956; W. BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, in «Hermes», 80, 1960, pp. 159-177; J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.

Ma dei filosofi in viaggio discuteremo nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 2

ALLA RICERCA DELLA σοφία

Che vantaggio il viaggiare, di per sé, ha mai potuto recare a qualcuno? Esso non ha mai moderato i piaceri, frenato le passioni, soffocato la collera, non ha mai rintuzzato i violenti assaliti dall'amore ed infine liberato l'animo da qualche vizio. Non ti ha dato il senno, non ha scacciato le false opinioni, ma ti ha attratto per breve tempo con qualche nuovo spettacolo. [...] Il viaggiare ti farà conoscere i popoli, offrirà al tuo sguardo monti dall'aspetto insolito, pianure di straordinaria estensione e valli bagnate da acque perenni, [...] ma non ti renderà né più onesto né più saggio.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, 104 13, 15.

2.1. THE PHILOSOPHICAL TASTE FOR TRAVEL¹²⁹

Al mosaico che stiamo costruendo dei nostri viaggiatori si aggiungerà ora un'altra tessera: quella dei filosofi. Nonostante la citazione incipitaria di Seneca reciti che i viaggi, pur mostrando mondi nuovi, non rendono più saggio chi li compie, molti sono invece coloro che hanno intrapreso un viaggio per tale scopo.

Cominciamo con una definizione del “*philosophical travel*”, così come l'ha intesa Leed, nel volume “*The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*”:

«Philosophical travel is travel in time, a journey to the sites of the beginnings of one's cultural order. As a search of roots and beginnings, it might equally be called “historical travel”, for in this sort of journey the traveller often attempts to retrace the paths of ancestors and founders in all their circuits and returns. [...] The philosophical traveler [...] creates the beginnings that are subsequently the goal of pilgrims and tourists, becoming the originator of new cultural tracks and itineraries»¹³⁰.

¹²⁹ Titolo ispirato all'affermazione di W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, p. 75, che parla di “Ionic Taste for travel”, riferendosi al gusto per il viaggio che colpì i filosofi ionici narrando dei soggiorni e dei viaggi di Anassimandro. Il titolo scelto è stato modificato in base all'esigenza del caso, in quanto si tratterà dei viaggi dei filosofi, non specificatamente solo di quelli ionici.

¹³⁰ E. J. LEED, *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, cit., p. 133.

Un viaggio filosofico, dunque, per Leed è un viaggio non solo nello spazio, ma soprattutto nel tempo, perché è un viaggio centripeto, diretto verso le origini della civiltà, per citare le esatte parole “to the infancy of a civil and intellectual order”¹³¹.

Se questa affermazione è vera in certe circostanze, non la si deve considerare come assoluta, infatti in questa sede essa non viene condivisa *in toto* e ne spiego ora la motivazione.

Per farlo ci verranno in aiuto le testimonianze antiche, bagaglio essenziale a cui attingere per capire il mondo antico, e tornerò a parlare dell’aneddoto che ha come protagonista Pitagora citato alla fine del primo capitolo.

Dopo essersi fregiato dell’appellativo di “filosofo”, per illustrare il significato al suo interlocutore rimasto un po’ perplesso, il tiranno Leonte di Fliunte, Pitagora dipinge un quadro di una scena di vita quotidiana: le grandi feste o fiere¹³² (*mercatum* Cic.; ἐπι τὰς πανηγύρεις Iam.; καὶ τὸν βίον εὐικέναι πανηγύρει D. L.). C’è tanta folla, ognuno è venuto con uno scopo diverso: chi per vendere le proprie merci al fine di guadagnare (*alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur* Cic.; ὁ μὲν χρηματισμοῦ τε καὶ κέρδους χάριν ἀπεμπολῆσαι τὸν φόρτον ἐπειγόμενος, Iam.; οἱ δὲ κατ’ ἐμπορίαν D. L.), chi per lottare e mostrare la forza fisica e acquisire la gloria (*alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent* Cic.; ὁ δὲ δόξης ἔνεκα ἐπιδειζόμενος ἤκει τὴν ῥώμην τοῦ σώματος Iam.; εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι D. L.) e un terzo gruppo, i più nobili di tutti, i migliori, che invece sono giunti per visitare i luoghi, per guardare e osservare (*visendi causa venirent studioseque perspicere* Cic.; αἱ ἐπιδείξεις εἰώθεσαν ἐν ταῖς πανηγύρεσι γίνεσθαι, Iam.; οἱ δὲ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί D. L.). Così è anche la vita degli uomini: c’è chi aspira al denaro, chi alla gloria e la minoranza che invece, tralasciando tutte le altre aspirazioni, si dedica alla contemplazione (*contemplatio* Cic.; τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν

¹³¹ Ivi, p. 134.

¹³² Si vedano per la descrizione seguente: Cicerone, *Tusculanes Disputationes* V, 3 9; Giamblico, *De vita Pythagorica* 58; Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* VIII, 8.

καλλίστων θεωρίαν Iam.) e chi fa ciò è chiamato “filosofo” ed ha come aspirazione la sapienza.

Dunque, lo scopo del viaggio del filosofo è esplicitato chiaramente dalle parole di Pitagora: il filosofo abbandona la sua patria perché tramite la θεωρία¹³³ (o *contemplatio*, per dirla usando la lingua di Cicerone) di luoghi, uomini, costumi e usanze diversi impara e apprende, va incontro al suo irrefrenabile desiderio di conoscenza e di σοφία e, anzi, spesso il viaggio stesso diventa un elemento imprescindibile ed essenziale della vita filosofica. Dalla definizione di Pitagora il filosofo è dunque in sintesi una figura elitaria che viaggia alla ricerca della σοφία tramite la θεωρία, sancendo quell’intimo nesso fra viaggio e conoscenza¹³⁴.

Il desiderio di scoprire cosa si nasconde oltre i confini della propria vita quotidiana viene inserito da Gaetano Platania fra le ragioni, insieme ad altre, come il desiderio di andare verso i luoghi della fede, che da sempre hanno spinto l’uomo a mettersi in cammino per raggiungere posti lontani e incontrare l’altro¹³⁵.

Montaigne definisce il viaggiare un “exercice profitable” perché l’anima, durante i viaggi, si esercita continuamente, notando cose sconosciute e nuove, e, per far ciò, non c’è scuola migliore del viaggiare per presentare all’anima continuamente la diversità di tante altre vite, opinioni e usanze e la varietà di forme della nostra natura¹³⁶. Lo scrittore francese, esponendo la sua idea sui viaggi, prende le distanze da uno dei pilastri della filosofia antica, Socrate, e ora ne vedremo il perché.

¹³³ Conferma di quanto detto sul legame fra il viaggio e la θεωρία la troviamo in Erodoto che usa il campo semantico della θεωρία per indicare vari viaggi da Solone ad Anacarsi, da Dario a Serse. Vedi *supra* pp. 36-37.

¹³⁴ Si veda quanto detto in precedenza sulla prima attestazione del verbo φιλοσοφείν in Erodoto I, 30 2 a proposito del viaggio di Solone p. 39.

¹³⁵ G. PLATANIA, *A proposito di viaggi e viaggiatori: qualche osservazione e generiche riflessioni in margine al viaggio “a vuoto” del viterbese Marc’Aurelio Camisani nella Polonia di Giovanni III Sobieski*, in Id. (a cura di), *Viaggiatori da e per la Tuscia*, Viterbo 2003, p. 41.

¹³⁶ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano 2012, libro III, capitolo IX, pp. 1808-1809: «Le voyager me semble un exercice profitable. L’ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneuës et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j’ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d’autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature».

La natura stessa del filosofo sembra essere connaturata con l'idea del viaggio, tanto che Diogene Laerzio, narrando della vita di Socrate, scrive che a differenza della maggior parte dei filosofi, egli non viaggiò e non si allontanò dalla città se non per obblighi militari¹³⁷, segno che un filosofo non itinerante come Socrate fosse un *unicum* in una moltitudine di filosofi sempre in movimento per mare e per terra.

A differenza del maestro, Platone si sarebbe spostato, secondo la tradizione, in lungo e in largo per il Mediterraneo (nel prossimo capitolo si cercherà di ricostruire tali spostamenti, lavoro non certo esente da insidie data la vastità della tradizione sui viaggi platonici e la conseguente ricchezza di notizie in cui difficoltoso è il *limen* fra realtà e finzione). Il pensatore ateniese nelle *Leggi* (da 950d in poi), nel delineare il nuovo stato, espone nel dodicesimo libro le leggi sulla frode, i furti e le rapine, le leggi sulla disciplina militare, quelle sul collegio giudicante i magistrati e passa poi alle leggi sui rapporti con gli altri stati. In particolare, rimarchevole è la sezione in cui analizza le condizioni richieste per l'espatrio. Innanzitutto, può lasciare la patria solo chi ha compiuto i quaranta anni di età e non può farlo per motivi personali, ma solo se assolve ad una carica pubblica, ad esempio un ambasciatore o uno dei membri dell'ambasciata sacra ai giochi panellenici (ἡ πρεσβείαις ἢ καὶ τισι θεωροῖς, 950d), scelti fra gli uomini più nobili e belli (καλλίστους τε καὶ ἀρίστους, 950e) perché proprio a costoro è demandato il compito di far guadagnare buona fama allo stato. Si conclude qui (951a)¹³⁸ la descrizione di una prima categoria di viaggiatori, in cui ricompare il campo semantico della θεωρία che è ancora correlato al tema del viaggio ma con un significato che,

¹³⁷ Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, II 22: «Ἀποδημίας δὲ οὐκ ἔδεήθη, καθάπερ οἱ πλείους, πλὴν εἰ μὴ στρατεῦσθαι ἔδει. τὸ δὲ λοιπὸν αὐτόθι μένων φιλονεικότερον συνεζήτει τοῖς προσδιαλεγόμενοις, οὐχ ὥστε ἀφελῆσθαι τὴν δόξαν αὐτούς, ἀλλ' ὥστε τὸ ἀληθὲς ἐκμαθεῖν πειρᾶσθαι».

¹³⁸ Platone, *Leggi* 950a – 950e: «ὧδε οὖν χρῆ ποιεῖν περὶ ἀποδημίας εἰς ἄλλας χώρας καὶ τόπους καὶ περὶ ὑποδοχῆς ξένων. πρῶτον μὲν νεωτέρῳ ἐτῶν τετταράκοντα μὴ ἐξέστω ἀποδημῆσαι μηδαμῆ μηδαμῶς, ἔτι τε ἰδία μηδενί, δημοσίᾳ δ' ἔστω κήρυξις ἢ πρεσβείαις ἢ καὶ τισι θεωροῖς: [950ε] τὰς δὲ κατὰ πόλεμον καὶ στρατείας ἀποδημίας οὐκ ἐν ἐκδημίας πολιτικαῖς ἄξιον ἀγορεύειν ὡς τούτων οὐσας. Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν τῷ Διὶ καὶ εἰς Νεμέαν καὶ εἰς Ἴσθμόν χρῆ πέμπειν κοινωνοῦντας θυσιῶν τε καὶ ἀγῶνων τούτοις τοῖς θεοῖς, πέμπειν δὲ εἰς δύναμιν ὅτι πλείστους ἅμα καὶ καλλίστους τε καὶ ἀρίστους, οἵτινες εὐδόκιμον τὴν πόλιν ἐν ἱεραῖς τε καὶ εἰρηνικαῖς συνουσίαις ποιήσουσι [951α] δοκεῖν, τοῖς περὶ τὸν πόλεμον ἀντίστροφον ἀποδιδόντες δόξης παρασκευὴν, ἐλθόντες δὲ οἴκαδε διδάξουσι τοὺς νέους ὅτι δεύτερα τὰ τῶν ἄλλων ἐστὶ νόμιμα τὰ περὶ τὰς πολιτείας».

oltre al vedere fisico (θεωρός formato da θέα + ὀράω), comporta anche un valore sacrale, avendo il termine una discussa e non certa associazione con θεός¹³⁹. Platone inizia quindi con un'altra categoria di persone a cui è concesso “espatriare”, quella che in questo contesto ci interessa. Sono definiti nuovamente θεωροί, qui con il significato di “osservatori”, coloro che sono mandati in missione con l'autorizzazione dei Custodi delle leggi; anzi, incalza, nessuna legge potrà impedire (ἀπειργέτω μηδεις τούτους νόμος) ai cittadini che lo desiderino (ἄν τινες ἐπιθυμῶσι τῶν πολιτῶν) di fare viaggi di studio per osservare (θεωρῆσαι) i costumi degli altri paesi (τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πράγματα). Questi “osservatori” devono andare sulle tracce di uomini di natura divina (θεϊοί), pochi e presenti in egual numero sia negli Stati ben organizzati che in quelli mal amministrati, ricercandoli fuori dalla patria e viaggiando per mare e per terra. Chi abita in città dotate di buone leggi deve andare alla ricerca di questi uomini divini per rassicurarsi sulla bontà di queste o correggerle se difettose. Senza questa ricerca lo stato non potrà rimanere perfetto¹⁴⁰. In questa seconda e ultima schiera ricompare forte il binomio fra il viaggio e la ricerca, grazie anche all'uso dei lemmi ζητεῖν e ζητήσις, nonché il legame con l'osservazione, fattore imprescindibile durante la ricerca, al cui campo semantico si fa ampio riferimento con i termini θεωρία, θεωρός e θεωρέω.

La tradizione sui filosofi viaggiatori è fertile di notizie, viaggi di studio, che potremmo definire delle *Bildungsreisen* nel mondo antico, per imparare dal confronto con gli altri, ma anche per presentare agli altri il proprio sapere, alla ricerca della σοφία ma anche per far mostra di essa. A volte sono i σοφοί ad essere chiamati ad intraprendere un viaggio, come

¹³⁹ Vedi H. KOLLER, *Theoros Und Theoria*, in «Glotta», vol. 36, n. 3/4, 1958, pp. 273–286 e H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München 1982.

¹⁴⁰ Platone, *Leggi*, 951a-951c: «θεωροὺς δὲ ἄλλους ἐκπέμπειν χρεὼν τοιούσδε τινὰς τοὺς νομοφύλακας παρεμένους: ἄν τινες ἐπιθυμῶσι τῶν πολιτῶν τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πράγματα θεωρῆσαι κατὰ τινα πλείω σχολήν, ἀπειργέτω μηδεις τούτους νόμος. [...] εἰσὶ γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄνθρωποι αἰεὶ θεϊοί τινες—οὐ πολλοί—παντὸς ἄξιοι συγγίγνεσθαι, φούμενοι οὐδὲν μᾶλλον ἐν εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ καὶ μὴ, ὧν κατ' ἔχρος αἰεὶ χρὴ τὸν ἐν ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν οἰκοῦντα, ἐξιόντα κατὰ θάλατταν καὶ γῆν, ζητεῖν ὃς ἂν ἀδιάφθατος ᾗ, τὰ μὲν βεβαιούμενον τῶν νομίμων, ὅσα καλῶς αὐτοῖς κεῖται, τὰ δ' ἐπανορθούμενον, εἴ τι παραλείπεται. ἄνευ γὰρ ταύτης τῆς θεωρίας καὶ ζητήσεως οὐ μένει ποτὲ τελέως πόλις, οὐδ' ἂν κακῶς αὐτὴν θεωρῶσιν».

Solone, Pittaco e Biante voluti a corte da Creso¹⁴¹, come ci racconta Erodoto¹⁴², pur restando indimostrata la loro reale presenza a corte, funzionale in ogni caso per fini didattici e artistici. Non è solo questo il caso dei σοφοί a corte e avremo modo di trattarne approfonditamente in seguito con la vicenda di Platone.

Tante erano le mete delle *Bildungsreisen* dell'antico filosofo e fra queste c'era Atene, soprattutto quando la fama di Socrate la rese una delle tappe più appetibili del *Grand Tour* antico, tanto che Senofonte afferma nei *Memorabilia* che Socrate, il quale dispensava gratuitamente i suoi insegnamenti¹⁴³, diede più fama ad Atene di quanto fece Lica con Sparta,

¹⁴¹ Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*, IX 26) racconta che Creso avrebbe chiamato chi primeggiava in sapienza per mostrare loro la propria felicità e fortuna. Fra questi ci sarebbe stato anche Solone perché il re voleva che il saggio approvasse la sua felicità (ὅτι ὁ Κροῖσος μετεπέμπετο ἐκ τῆς Ἑλλάδος τοὺς ἐπὶ σοφίᾳ πρωτεύοντας, ἐπιδεικνύμενος τὸ μέγεθος τῆς εὐδαιμονίας, καὶ τοὺς ἐξυμνοῦντας τὴν εὐτυχίαν αὐτοῦ ἐτίμα μεγάλας δωρεαῖς. μετεπέμψατο δὲ καὶ Σόλωνα, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ μεγίστην δόξαν ἔχόντων, τὴν ἰδίαν εὐδαιμονίαν διὰ τῆς τούτων τῶν ἀνδρῶν μαρτυρίας ἐπισφραγίσσθαι βουλόμενος). Creso ebbe spesso modo di confrontarsi con i sapienti, come quando decise di costruire delle navi per assalire gli isolani (dopo che i Greci d'Asia erano stati assoggettati al pagamento del tributo), ma Biante di Priene o, come dicono alcuni, Pittaco di Mitilene, lo indusse a fermare la costruzione delle navi, persuadendolo che gli isolani speravano di sorprendere i Lidi in mare per renderli schiavi (Erodoto, I 27). Anche Talete, secondo quanto narra Erodoto (I 75), fu d'aiuto al re permettendogli, tramite un'opera di ingegneria, di attraversare il fiume Halys durante la marcia contro i Persiani. Racconta Erodoto che fu proprio uno dei sapienti che Creso frequentò, Solone, che indirettamente lo salvò dalla morte quando, mentre era sul rogo prigioniero del persiano Ciro, ne invocò il suo nome ripercorrendo poi quelli che erano stati gli insegnamenti in occasione della visita del sapiente presso la sua corte. La citazione di Solone destò la curiosità del monarca persiano e solo, grazie a ciò, non senza qualche difficoltà, il rogo venne spento (I 86-87). Dal mio punto di vista si può vedere in Creso colui che raccolse l'eredità della σοφία di Solone, incarnando le vesti del saggio consigliere di Ciro, come lo era stato a suo tempo Solone per Creso, nel momento in cui afferma «Poiché gli dei mi hanno dato a te come schiavo, io ritengo giusto, se vedo qualcosa di più di te, di informartene» (Erodoto, I 89).

¹⁴² La figura del saggio consigliere alle corti orientali è una figura tipicamente erodotea, che compare spesso nelle *Historiae*. Oltre ai citati consiglieri di Creso, che a sua volta, divenuto saggio, funge da consigliere di Ciro e poi di Cambise, troviamo Arpago e Artayktes consiglieri di Ciro, Gobryas, Megabazo e Coes di Mitilene consiglieri di Dario, Artabano e Mardonio consiglieri di Serse. Saggi discorsi sono anche quelli che lo spartano Demarato rivolge a Serse (VII, 101-105).

¹⁴³ A proposito della gratuità degli insegnamenti di Socrate ricordiamo la notizia dal carattere anedddotico riportata da Seneca nel *De beneficiis* (I, 8) secondo cui Eschine, vedendo che chi ascoltava le lezioni di Socrate faceva delle offerte in base alla propria disponibilità, avrebbe detto «Non trovo niente degno di te che possa offrirti, degno di te, e per questo soltanto sento di essere povero. Perciò, ti dono l'unica cosa che ho: me stesso» (*Nihil inquit - dignum te, quod dare tibi possim, invenio et hoc uno modo pauperem esse me sentio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipsum*) e il maestro gli avrebbe chiesto perché mai pensasse che quello non fosse un grande dono, a meno che non pensasse di essere un uomo di poco valore. Per approfondire vedi P. LI CAUSI, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, in «Annali Online di Ferrara - Lettere», Vol. 1, 2008, pp. 95-110; F. PENTASSUGLIO, *Eschine di Sfetto: alcune nuove testimonianze*, in «Méthexis», Vol. 29, 2017, n. 1, pp. 59-88. Si veda invece il comportamento di Aristippo, che si guadagnò l'appellativo di sofista (Diogene Laerzio, II 65 citando Fania di Ereso), non tanto per l'adesione ai principi filosofici dei sofisti, quanto perché aveva l'abitudine di chiedere compensi in denaro per i suoi insegnamenti (*ibidem*). Secondo Diogene una volta diede un compenso di venti mine a Socrate, ma il maestro glieli restituì non tollerando il gesto (*ibidem*). Un'allusione alla pratica di richiedere un compenso come hanno sostenuto molti critici (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II 1 p. 338 n. 5; T. ZIEGLER, *Geschichte der Ethik*, Bonn 1881, p. 145 n.3; O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, p. 90) è presente in Senofonte (*Memorabilia*, I 2 60, vedi nota seguente), in cui, pur non citando direttamente il cirenaico,

che pure era diventato famoso nella sua città ospitando gli stranieri a pranzo in occasione delle gimnopedie¹⁴⁴.

Una lista di autorevoli nomi di ateniesi e non che furono allievi di Socrate è presente in Diogene Laerzio (II, 47), i quali furono disposti, pur di udire Socrate, a intraprendere dei viaggi più o meno agevoli, tanta era la fama del filosofo ateniese.

Fra questi Antistene, ateniese anch'egli, ma che, abitando al Pireo, ogni giorno saliva per 40 stadi (circa 8 Km) per raggiungere il suo maestro, notizia tramandata da Diogene Laerzio (VI, 2), che riporta anche l'aneddoto secondo cui Antistene si imbatté in alcuni giovinetti del Ponto che erano diretti ad Atene perché attratti dalla fama di Socrate (VI 10).

Concludo questa digressione sugli allievi di Socrate citando Aristippo¹⁴⁵, altro filosofo che ritroveremo sovente nel corso del lavoro per via dei suoi viaggi, anch'egli attratto κατὰ κλέος Σωκράτους verso Atene (Diogene Laerzio, II 65 = IV A 1 G, analoga espressione usata nel βίος di Antistene in VI 10) e per questo disposto a mettersi in viaggio pur di udirlo.

In più testimonianze, oltre a questo passo delle *Vitae Philosophorum*, è la fama di Socrate il motore del viaggio di Aristippo verso Atene. La prima di queste che esaminiamo brevemente è un anonimo dialogo pseudosocratico, *Herostrophos*¹⁴⁶, giuntoci nella traduzione siriana del medico e prete Sergio di Resh'aina (VI secolo d. C.) ed edito da P. A. De Lagarde (*Analecta*

si parla di alcuni che, dopo aver appreso gratuitamente gli insegnamenti da Socrate, ne rivendevano poi le briciole a caro prezzo.

¹⁴⁴ Senofonte, *Memorabilia*, I 2 60-61: «[60] ἀλλὰ Σωκράτης γε τάναντία τούτων φανερός ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος ὢν. ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς καὶ ἀστοὺς καὶ ξένους λαβὼν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο, ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ: ὃν τινες μικρὰ μέρη παρ' ἐκεῖνου προῖκα λαβόντες πολλοῦ τοῖς ἄλλοις ἐπώλουν, καὶ οὐκ ἦσαν ὡσπερ ἐκεῖνος δημοτικοί: τοῖς γὰρ μὴ ἔχουσι χρήματα διδόναι οὐκ ἤθελον διαλέγεσθαι. [61] ἀλλὰ Σωκράτης γε καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κόσμον τῇ πόλει παρεῖχε πολλῶ μᾶλλον ἢ Λίχας τῇ Λακεδαιμονίων, ὃς ὀνομαστὸς ἐπὶ τούτῳ γέγονε. Λίχας μὲν γὰρ ταῖς γυμνοπαιδίαις τοὺς ἐπιδημοῦντας ἐν Λακεδαίμονι ξένους ἐδείπνιζε, Σωκράτης δὲ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὰ ἑαυτοῦ δαπανῶν τὰ μέγιστα πάντα τοὺς βουλομένους ὠφέλει: βελτίους γὰρ ποιῶν τοὺς συγγιγνομένους ἀπέπεμπε».

¹⁴⁵ Per Aristippo si veda H. VON STEIN, *De philosophia Cyrenaica*, Göttingen 1855; G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958 (di cui si impiega la numerazione per le testimonianze citate); M. G. BREGA, *I Cirenaici, La filosofia del piacere. I frammenti e le testimonianze sulla scuola socratica più radicale del mondo antico*, Milano- Udine 2010. Si veda inoltre per il discepolato presso Socrate G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 4, Napoli 1990, n. 14, pp. 141-145.

¹⁴⁶ Su questo dialogo si veda lo studio, contenente la prima traduzione tedesca di esso dal siriano, di V. RYSSEL, *Der pseudosokratische Dialog über die Seele*, in «Rheinisches Museum für Philologie», XLVIII, 1893, pp. 175-195 e A. E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. M. Corsi, Firenze 1968, pp. 843-844 (ed. or. *Plato. The Man and his work*, London 1926).

Syriaca, Leipzig 1858), in cui un certo Erostrofo, presentato come uno straniero e identificato dagli studiosi con il Cirenaico (in siriano i nomi Erostrofo e Aristippo differiscono solo per un carattere¹⁴⁷) dialoga con Socrate e, alla domanda del maestro sul perché del suo viaggio, l'aspirante discepolo adduce come motivazione la fama della sua saggezza, ammirata in tutto il mondo, proseguendo poi a trattare dell'immortalità dell'anima.

Una notizia dal carattere aneddótico sull'origine del desiderio di Aristippo di udire Socrate la tramanda una seconda fonte, Plutarco nel *De curiositate* (516C = 1 A 12 G)¹⁴⁸, il quale racconta che il cirenaico, imbattutosi in Iscomaco¹⁴⁹ durante i giochi olimpici gli chiede cosa mai dica Socrate per attrarre a tal punto l'animo dei giovani e, avendo ascoltato tramite le parole di Iscomaco alcuni dei suoi discorsi, ne rimane così scosso da diventare pallido e gracile, e infine decide di navigare per mare verso Atene, come assettato ed ardente, per bere da quella fonte, conoscendo l'uomo, i suoi discorsi e la sua filosofia.

Pur trascurando i particolari della vivida, iperbolica e barocca narrazione plutarchea (la cui fonte è stata identificata con Eschine¹⁵⁰), essa ci fornisce un chiaro esempio di come il desiderio di conoscere un grande maestro e di ricercare la σοφία potesse essere tanto ardente da spingere giovani avviati alla σοφία, come quelli del Ponto incontrati da Antistene, o uomini che avessero raggiunto una certa maturità filosofica, come Aristippo al momento del

¹⁴⁷ V. RYSEL, *Der pseudosokratische Dialog über die Seele*, cit. p. 176 n.1.

¹⁴⁸ Sulla testimonianza plutarchea si veda H. VON STEIN, *De philosophia Cyrenaica*, cit., p. 25 n. 1.

¹⁴⁹ L'Iscomaco nel passo plutarcheo è stato identificato da K. KÖSTLIN, *Geschichte der Ethik: Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Social-Theorien des Alterthums und der Neuzeit*, Tübingen 1887, p. 306 con quell'Iscomaco che nell'*Economico* di Senofonte, definito καλός τε κἀγαθός (VI 17), parla con Socrate del οἰκονομική τέχνη (VII 1 sgg.). Che si tratti dell'Iscomaco di Senofonte è già idea dello Stein (cit., p. 25 n.1), il quale riprendeva a sua volta e approvava il parere dello Schneider affermando "mihi quidem Schneideri sententia (ad *Oeconom. Xenoph. VI 17*) maxime probatur". Questa identificazione è stata ripresa anche da H. DITTMAR, *Aischines von Sphetos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin 1912, pp. 61. Molti sono stati i tentativi di identificazione di tale Iscomaco nel passo di Plutarco: alcuni lo hanno individuato nel vincitore delle Olimpiadi LXVIII (508 a.C.) e LXIX (504 a.C.) ricordato da Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* V, 1, 1 e V, 37, 1 (vd. Stein, cit. p. 25 n. 1), I. BRUNS (*Das literarische porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi geburt*, Berlin 1896, p. 418) afferma invece che nulla sembra ostacolare l'identificazione con l'Iscomaco della XIX orazione di Lisia. Per altre ipotesi sull'identificazione di Iscomaco si veda H. DITTMAR, cit., p. 62, n. 7.

¹⁵⁰ Che la fonte di Plutarco sia Eschine è idea sostenuta da H. DITTMAR, cit., pp. 60-62, in virtù dello stile della narrazione romanzata e dettagliata dell'incontro fra Aristippo e Iscomaco.

discepolato da Socrate¹⁵¹, a intraprendere lunghi viaggi, che, come abbiamo evidenziato, non erano esenti da rischi, pur di “seguir virtute e canoscenza”, direbbe Dante¹⁵².

Tanti erano i saggi e i filosofi in viaggio e tante le testimonianze in proposito nei testi antichi...ma come devono essere lette tali fonti?

¹⁵¹ G. GIANNATONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introduttivo*, cit., p. 21.

¹⁵² *Inferno*, XXVI canto, v. 120.

2.2 COSTRUIRE UN *BIOS* FILOSOFICO: UN MOSAICO DI TESSERE

Nella costruzione delle biografie dei personaggi antichi verità e leggenda si fondono, fatti storici si mescolano con elementi inventati, in cui diventa spesso difficile, se non impossibile, scindere fra le due parti.

Informazioni per la costruzione del *bios* venivano desunte dagli antichi biografi direttamente dai loro scritti, ma tale operazione risulta fragile e ingannevole portando alla nascita di autoschediasmi, i quali, una volta costruiti, si radicano e si ampliano salendo lungo la tradizione, diventando parte integrante del *bios*. Una nuova strada che sottolinea la correlazione diretta fra letteratura e biografia è stata aperta da M. Lefkowitz nel suo volume “*The Lives of Greek Poets*” (Baltimora 1981) la quale sostiene che le vite dei poeti siano tratte dalle loro poesie, prese dai biografi come dichiarazioni personali e lette in maniera autobiografica, motivo per cui molte delle informazioni contenute nelle biografie devono essere guardate con sospetto.

Questo non vale solo per i poeti, ma può essere esteso anche per i filosofi dai cui frammenti o opere conservate integralmente i biografi hanno cercato di trarre notizie personali su cui bisogna essere cauti, dal momento che spesso i redattori hanno compiuto “*un lancio con il trampolino nel regno della fantasia*”, per usare le parole di J. A. Fairweather¹⁵³.

Uno dei casi più interessanti riguarda Platone e un suo scritto su cui si è basato tutto un filone della biografia platonica, quello dei viaggi in Sicilia partendo dalla *Settima Lettera* platonica, ma di ciò se ne tratterà in seguito perché qui vorrei invece portare come esempio il *bios* di un altro filosofo, un presocratico, che abbiamo citato all’inizio della tesi: Eraclito. Gli eventi che costituiscono la sua biografia sono stati desunti in gran parte dai suoi enigmatici frammenti, filo rosso attorno a cui si costruisce la sua biografia, frequentemente citati da Diogene Laerzio nella *Vita di Eraclito* (*Vitae philosophorum* IX 1-16). Così il frammento 101 DK (15 Marcovich = 126 Diano) che recita «ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν» (*ho indagato me stesso*) sta alla

¹⁵³ J. FAIRWEATHER, *Fiction in the biographies of ancient writers*, in «Ancient Society», Vol. 5, 1974, p. 238.

base della notizia che non ebbe maestri e fu autodidatta riportata in Diogene Laerzio (IX 5) e nella Suda (H 472, vol. 2 pp. 583-584 Adler); la sua indole misantropa e scontrosa è desunta dai frammenti in cui attacca con disprezzo gli Efesini (fr. 125a DK = 105 Marcovich = 124 Diano e fr. 121 DK = 105 Marcovich = 125 Diano), dalle sue parole rivolte agli uomini che “sono simili ai sordi”¹⁵⁴, “non sanno né ascoltare né parlare”¹⁵⁵ e sono come dormienti¹⁵⁶ e dai taglienti frammenti contro Omero e Archiloco (fr. 42 DK = 30 Marcovich = 84 Diano)¹⁵⁷, Esiodo (fr. 57 DK = 43 Marcovich = 86 Diano; fr. 106 DK = 59 Marcovich = 87 Diano) e Pitagora (fr. 81 DK = 18 Marcovich = 89 Diano; 129 DK = 17 Marcovich = 88 Diano). Eraclito diventa un chiaro esempio quindi di come lavoravano gli antichi per ricostruire una biografia: in base a ciò che leggevano prendeva forma la narrazione biografica, come un edificio che si innalza usando come mattoni le opere o i frammenti del soggetto in esame.

¹⁵⁴ Fr. 34 DK = 2 Marcovich = 4 Diano.

¹⁵⁵ Fr. 19 DK = 1 (g) Marcovich = 5 Diano.

¹⁵⁶ Fr. 75 DK = 1 (h²) Marcovich = 11 Diano.

¹⁵⁷ Si veda il fr. 56 DK = 21 Marcovich = 83 Diano in cui il bersaglio è nuovamente Omero. Esso recita: «*Nella conoscenza delle cose che pure si vedono, gli uomini sono tratti in inganno al modo stesso di Omero, che fu più sapiente di ogni altro fra gli Elleni: dei bimbi che uccidevano pidocchi lo ingannarono, dicendogli: quello che vediamo e prendiamo lo lasciamo, quello che non vediamo né prendiamo lo portiamo*» (trad. C. Diano; ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες: ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν – Ippolito, *Refutatio Omnium Haeresium*, IX 9, 5). Eraclito fa riferimento ad un aneddoto della vita di Omero attestato in diverse fonti, come ad esempio in un frammento di Aristotele, *De poetis*, fr. 8 Ross e nel *De Homero* I, 4, scritto tramandato sotto il nome di Plutarco, anche se oggi si ritiene che manchino elementi positivi per riconoscere la paternità plutarchea. Un oracolo disse ad Omero, il quale lo aveva interrogato sull'origine dei suoi genitori, che la patria di sua madre era Io, dove avrebbe dovuto guardarsi dall'enigma di giovani uomini e dove avrebbe trovato la morte. Giunto sull'isola di Io e visti alcuni giovani pescatori che si avvicinavano alla spiaggia, Omero chiese loro se avessero pescato qualcosa, e poiché essi non avevano pescato nulla, mentre si toglievano i pidocchi di dosso, risposero “*Quanto abbiamo preso l'abbiamo lasciato, quanto non abbiamo preso lo portiamo*”, intendendo che i pidocchi che erano riusciti a prendere li avevano lasciati cadere a terra, quelli che invece non erano stati capaci di prendere li portavano ancora fra i capelli e sulle vesti. Omero non essendo stato capace di risolvere l'enigma si uccise. Anche il più saggio degli uomini, Omero, si è lasciato ingannare nelle cose visibili come tutti gli altri uomini dormienti, divenendo vittima di una “sfida mortale” (G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 62). A proposito dell'aneddoto si veda G. S. KIRK, *The Michigan Alcidas-Papyrus: Heraclitus fr. 56 D. The Riddle of the Lice*, in «*Classical Quarterly*», vol. 44, 1950, pp. 149-167 e D. B. LEVINE, *Poetic Justice: Homer's Death in the Ancient Biographical Tradition*, in «*The Classical Journal*», vol. 98, n. 2, dicembre 2002-gennaio 2003, pp. 141-160. All'indovinello ad Omero è dedicato anche un epigramma dell'*Anthologia Palatina* (A. P. VII, 1). Al fr. 56 DK si aggiunga anche il fr. 105 DK (63a Marcovich = 85 Diano) «...ἀστρολόγον τὸν Ὀμηρον», in cui Eraclito è di nuovo contro Omero. Quest'ultimo frammento è tramandato in uno scolio (AT. ad. II. XVIII 251) ai versi in cui si dice che Ettore e Polidamante, nati nella stessa notte, eccellevano l'uno con le parole e l'altro con l'asta e a questo proposito lo scoliaste si domanda perché fossero tanto diversi pur essendo nati sotto il medesimo influsso delle stelle; la risposta sta nel fatto che la differenza per chi nasce dipende anche dall'ora esatta della nascita citando poi il frammento eracliteo.

Tale processo ha portato alla nascita di aneddoti che spesso non sono altro che deduzioni dagli scritti dell'autore da guardare quindi con diffidenza.

Altro “mattoncino” a disposizione dei biografi erano gli scritti di autori contemporanei al personaggio in oggetto, ma anche in questo caso ritroviamo gli stessi rischi sull'attendibilità delle notizie riportate. Nella critica testuale in età umanistica e moderna si faceva spesso coincidere il *codex optimus* con il *codex vetustissimus* in quanto la sua antichità era sinonimo di autorità e ne garantiva il pregio, con la tendenza a selezionare a priori solo i testimoni più antichi della tradizione, tendenza da cui Pasquali metteva in guardia con l'avvertimento *recensiores non deteriores*. Proponendo un ardito paragone potremmo dire che, nella costruzione delle biografie, i redattori usavano questo stesso criterio nel considerare come più autorevoli le fonti più antiche e più vicine al periodo in cui il soggetto della biografia visse credendole per questo foriere di notizie certe.

I *bioi*, prendiamo ad esempio le *Vitae Philosophorum* di Diogene Laerzio, rappresentano infatti una grande risorsa per la tradizione indiretta, citando frammenti di opere andate perdute o giunte frammentarie di biografi precedenti o di storici. Riprendendo il caso di Eraclito, Diogene cita fonti di molti secoli posteriori all'Efesino per la ricostruzione del suo *bios* e fra queste menziona ad esempio per la morte del filosofo Ermippo di Smirne, biografo del III-II a.C. (fr. 28 Müller, *ap.* D.L. IX 4), Neante di Cizico (FGrHist 84 F 25 *ap.* D.L. IX 4) e Aristone di Ceo (fr. 28 Wehrli, *ap.* D.L. IX 5 -tramite la testimonianza di Sozione, fr. 30 Wehrli-), filosofo del III sec. a.C., autore di uno scritto perduto Περὶ Ἡρακλείτου, citato anche per il giudizio di Socrate sull'enigmatica opera di Eraclito portatagli da Euripide (fr. 29 Wehrli, *ap.* D.L. II 22 e IX 11); cita anche Antistene di Rodi, filosofo e storico del II sec. a.C., con la notizia riportata nelle Φιλοσόφων διαδοχαί, circa la rinuncia a governare in favore del fratello (FGrHist 508 F 10, IX 6), nonché un frammento degli *Omonimi* di Demetrio di Magnesia (fr. 27 Mejer, *ap.* D.L. IX 15) e di Demetrio Falereo (fr. 92 Wehrli, *ap.* D.L. IX 15). Come possiamo vedere il *bios* filosofico di Eraclito rappresenta un buon esempio di

costruzione di una biografia analizzandola tramite la sua “decostruzione” per scandagliare le tessere che Diogene Laerzio ha usato per il suo “mosaico biografico”.

Vi è ancora un ulteriore tassello che contribuisce alla stesura del *bios* ed è l’inserimento di *topoi*, schemi narrativi fissi trasferibili da un soggetto ad un altro, che arricchiscono le biografie di aneddoti, oltre a quelli ottenuti tramite il processo di deduzione dagli scritti dell’autore e dalle allusioni negli scritti dei suoi contemporanei.

Non bisogna necessariamente pensare che tutto ciò che sia ricorrente come *topos* nelle biografie sia falso. Potremmo pensare che, partendo da un “fatto” vero (inteso come opposto alla “fiction”) narrato in una vita, questo sia diventato fonte di imitazione per altre vite, divenendo poi un *topos*; oppure un aneddoto, frutto di quel processo di deduzione di cui abbiamo discusso, potrebbe essersi poi trasformato in *topos* grazie alla reiterazione in biografie successive di altri personaggi.

Molte storie che troviamo nelle vite sono state costruite *ad hoc* per creare dei parallelismi con personaggi mitici o divini, arricchiti poi di elementi narrativi e romantici. È il caso, ad esempio, della morte di Eschilo, narrata da Valerio Massimo (IX 12, *ext.* 2)¹⁵⁸ ed Eliano (*De Nat. An.* VII 16)¹⁵⁹, morto in seguito al lancio di una tartaruga sulla sua testa, lanciata da un’aquila che aveva scambiato, per un abbaglio del sole, la sua testa calva per una pietra¹⁶⁰; questo aneddoto è modellato su una versione della morte di Odisseo, narrata da Sesto Empirico (*Adv. Gramm.*, 267), deceduto a seguito del lancio di un pesce da parte di un uccello. Un aneddoto interessante è anche quello che circolava sulla morte di Esiodo: egli

¹⁵⁸ Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, IX 12, *ext.* 2: «Aeschyli vero poetae excessus quem ad modum non voluntarius, sic propter novitatem casus referendus. In Sicilia moenibus urbis, in qua morabatur, egressus aprico in loco resedit. Super quem aquila testudinem ferens elusa splendore capitis - erat enim capillis vacuum - perinde atque lapidi eam inlisit, ut fractae carne vesceretur, eoque ictu origo et principium fortioris tragoediae exstinctum est».

¹⁵⁹ Eliano, *De natura animalium*, VII 16: «Τὰς χερσαίας χελώνας οἱ ἀετοὶ συλλαβόντες εἶτα ἄνωθεν προσήραξαν ταῖς πέτραις, καὶ τὸ χελώνιον συντρίψαντες οὕτως ἐξαιροῦσι τὴν σάρκα καὶ ἐσθίουσι. ταύτη τοι καὶ Αἰσχύλον τὸν Ἐλευσίνιον τὸν τῆς τραγωδίας ποιητὴν τὸν βίον ἀκούω καταστρέψαι. ὁ μὲν Αἰσχύλος ἐπὶ τινος πέτρας καθῆστο, τὰ εἰθισμένα δὴπου φιλοσοφῶν καὶ γράφων· ἄθριξ δὲ ἦν τὴν κεφαλὴν καὶ ψιλός. οἰηθεὶς οὖν ἀετὸς πέτραν εἶναι τὴν κεφαλὴν εἶτα μέντοι κατ' αὐτῆς ἀφῆκεν ἣν κατεῖχε χελώνην, καὶ ἔτυχε τοῦ προειρημένου τὸ βέλος, καὶ ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα.»

¹⁶⁰ Si veda anche BGM, p. 120.56 sigla del volume di A. WESTERMANN, *Biographoi. Vitarum scriptores graeci minores*, Brunsviga (Braunschweig) 1845.

sarebbe stato ucciso dai fratelli di una ragazza che lui avrebbe sedotto, gettato in mare e poi portato a riva dai delfini, permettendo lo smascheramento degli assassini colpiti da fulmine da Zeus mentre fuggivano¹⁶¹. Immediato sovviene il parallelismo con l'evento associato al personaggio mitico di Arione, salvato appunto dai delfini¹⁶².

Fra i *topoi* più ricorrenti del *bios* filosofico (e non solo) troviamo ad esempio prodigi intorno alla nascita, associata spesso ad Apollo, tradizione che comincia fin da Omero, il quale sarebbe figlio del fiume Meles e della ninfa Kritheis¹⁶³, oppure di Apollo e Calliope¹⁶⁴. Di Pitagora Giamblico dice che il suo nome sarebbe stato preannunciato alla madre Partenide da Apollo Pitio, mentre respinge la supposizione di Epimenide, Eudosso e Senocrate, secondo cui Apollo si sarebbe unito a Partenide¹⁶⁵; in Diogene Laerzio¹⁶⁶ invece la nascita di Pitagora è associata ad un'altra divinità, Hermes, da cui sarebbe partito il processo di reincarnazione di Pitagora. Altro filosofo a cui la tradizione attribuisce la ricorrente relazione con Apollo è Platone, associazione che, possiamo intuire dalle parole di Diogene Laerzio (III, 2), cominciò presto a circolare, visto che il biografo cita come fonti Speusippo (fr. 147 Isn.¹⁶⁷ = 1 Tarán¹⁶⁸ = 27 Lang), Clearco (fr. 2a Wehrli) e Anassilide¹⁶⁹. La versione più comune dell'aneddoto, pur tenendo conto delle varianti nelle diverse testimonianze, è che la madre di Platone, Perittione, sarebbe rimasta incinta di Apollo giunto sotto forma di una visione, a cui sarebbe seguita un'ulteriore apparizione al marito Aristone in cui Apollo gli avrebbe vietato di avere rapporti con la moglie fino al parto. La connessione fra Apollo e la nascita di Platone è

¹⁶¹ Questa è la versione di Alciamante (BGM, p. 42.37), seguita dalla versione di Eratostene (BGM, p. 42.39).

¹⁶² Erodoto I, 24; Plutarco, *Septem sapientium convivium*, 161d.

¹⁶³ Suda, O 251, vol. 3 pp. 524-532 Adler; BGM p. 31.1.

¹⁶⁴ Suda, O 251, vol. 3 pp. 524-532 Adler; BGM p. 31.2. Che la nascita di Omero sia legata ad Apollo è aneddoto che ritroviamo nei secoli successivi fino a Tzetzes, *Chiliades*, XIII 668-670 p. 508 Kiessling. Per altre leggende sulla nascita di Omero si veda ad esempio Ps. Plut. *De Homero*, I, 3 secondo cui, citando il terzo libro della poetica di Aristotele (fr. 20,1 Gigon), sarebbe figlio di una fanciulla, sedotta da un demone che danzava con le Muse, scappata per la vergogna ad Egina, poi portata dai briganti a Smirne e qui sposata dal re Mèone; BGM p. 21.23.

¹⁶⁵ Giamblico, *De vita Pythagorica*, 2, 7.

¹⁶⁶ Diogene Laerzio, VIII 4-5 (cita Eraclide Pontico, fr. 89 Wehrli).

¹⁶⁷ M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo. Frammenti*, Napoli 1980.

¹⁶⁸ L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.

¹⁶⁹ Cfr. P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis, accedunt fragmenta*, Bonn 1911, pp. 60-61.

presente in molte delle fonti principali del *bios* platonico come Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, I 1), Olimpiodoro il Giovane (*In Alcibiadem*, 2 21-24, p. 2 Westerink¹⁷⁰), gli anonimi *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (2, 12-16, p. 5 Westerink¹⁷¹) e la voce a lui dedicata nella Suda (Π 1707, vol. 4, pp. 140-14 Adler). Un breve cenno all'aneddoto possiamo leggerlo nelle *Quaestiones Convivales* (717 D-E) di Plutarco in riferimento al giorno della nascita del filosofo, il sette del mese di Targelione, lo stesso giorno della nascita di Apollo¹⁷². Anche gli autori cristiani come Origene (*Contra Celsum* I, 37; VI, 8) e Girolamo (*Adversus Iovinianum*, I, 42 = *P. L.* 23: 285 C) riportano tale notizia; quest'ultimo, che ha probabilmente come fonte Diogene Laerzio, dal momento che cita le medesime fonti Speusippo, Clearco e Anassilide, enfatizza come il “*sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum*”. L'aneddoto secondo cui Platone non fosse figlio di Aristone ma generato da una visione di Apollo avvenuta a Perittione la troviamo anche nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (VII, 5).

Come possiamo notare il *topos* dell'origine divina e di una nascita miracolosa¹⁷³ si è trasferito dal mondo mitico con Omero a personaggi “storici” come Pitagora e Platone e addirittura ad Alessandro Magno, concepito dall'unione di Olimpiade con un serpente sotto le cui sembianze si sarebbe nascosto Ammone, esortato per questo dalla madre a compiere azioni degne della sua origine divina (Plutarco, *Alex.*, 2, 3-9; 3, 1-4)¹⁷⁴.

Un altro *topos* che si ritrova è l'attribuzione di medesime battute di spirito a più filosofi.

¹⁷⁰ L. G. WESTERINK, *Commentary on the First Alcibiades of Plato, critical text and indices*, Amsterdam, 1956.

¹⁷¹ ID., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy: Introduction, Text, Translation, and Indices*. Amsterdam, 1962.

¹⁷² Cfr. per la medesima notizia anche Diogene Laerzio (III, 2), Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, I, 1, *Prolegomena in Platonis Philosophiam*, 1, 40-46, p. 5 Westerink, e Ioannes Saresberiensis, *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri 8*, VII 5.

¹⁷³ Non dimentichiamo con le dovute differenze che questo *topos* del mondo pagano, in cui si fondono origine divina, nascita miracolosa e apparizioni, lo ritroviamo anche nell'ideologia cristiana con la Vergine Maria a cui, tramite l'apparizione dell'Arcangelo Gabriele, venne annunciata la nascita di un figlio per opera dello Spirito Santo, a cui si aggiunge anche l'apparizione in sogno allo sposo Giuseppe (Mt. 1 18-25; Lc. 1 26-38).

¹⁷⁴ Per l'origine divina di Alessandro si veda, oltre a Plutarco, Tertulliano, *De anima* 46,5, che cita Eforo (*FGrHist* 70 F217), Luciano, *Alexander*, 7 e *Dialogi Mortuorum*, 13,1.

Tanti sono gli esempi, ma in questa sede ne citerò solo due. Aristippo¹⁷⁵ e Teodoro¹⁷⁶ a cui era stato rinfacciato, rispettivamente da Diogene e Metrocle il Cinico, che, se avessero imparato a lavare la verdura, non avrebbero avuto bisogno né di fare la corte ai tiranni (Aristippo) né di uno stuolo di discepoli (Teodoro), risposero entrambi nel medesimo modo: “se tu avessi imparato a conversare con gli uomini non avresti bisogno di lavare la verdura”.

Nella stessa direzione va il simile aneddoto nella vita di Diogene il Cinico¹⁷⁷: a Platone, il quale gli aveva detto che, se avesse corteggiato Dionisio non avrebbe avuto bisogno di lavare la verdura, egli avrebbe risposto “e se tu lavassi la verdura, non saresti cortigiano di Dionisio”. Alla domanda su quale fosse il bronzo migliore sia Platone (Tzetzes, *Chiliades*, X 864-867, p. 398 Kiessling) e sia Diogene il Cinico (Diogene Laerzio, VI 50) risposero che il bronzo migliore era quello con cui era stata costruita la statua di Armodio e Aristogitone, simbolo di libertà contro la tirannide.

Di aneddoti di libri bruciati i *bioi* filosofici sono ricchi, come Platone che bruciò le sue tragedie quando conobbe Socrate¹⁷⁸ e cercò di raccogliere tutte le opere di Democrito per fare altrettanto, sconsigliato poi in questa azione da due pitagorici, tanto erano ormai diffuse le opere democritee che sarebbe stata opera vana¹⁷⁹; Aristotele avrebbe voluto bruciare le opere di Platone¹⁸⁰e, per chiudere la carrellata di roghi, ricordiamo gli Ateniesi che raccolsero una per una le opere di Protagora e, radunatele in piazza, le bruciarono¹⁸¹.

¹⁷⁵ Diogene Laerzio, II 68: «Παρίοντα ποτὲ αὐτὸν λάχανα πλύνων Διογένης ἔσκωψε καὶ φησιν, "εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες." ὁ δὲ, "καὶ σὺ," εἶπεν, "εἴπερ ἦδεις ἀνθρώποις ὀμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες."»

¹⁷⁶ Diogene Laerzio, II 102: «φασὶ δὲ ποτε ἐν Κορίνθῳ παρέργεσθαι αὐτὸν συχνοὺς ἐπαγόμενον μαθητάς, Μητροκλέα δὲ τὸν κυνικὸν σκάνδικας πλύνοντα εἰπεῖν, "σὺ ὁ σοφιστὴς οὐκ ἂν τοσοῦτων ἐχρηζες μαθητῶν, εἰ λάχανα ἔπλυνες;" τὸν δ' ὑπολαβόντ' εἰπεῖν, "καὶ σὺ εἴπερ ἀνθρώποις ἦδεις ὀμιλεῖν, οὐκ ἂν τούτοις τοῖς λαχάνοις [103] ἐχρῶ."»

¹⁷⁷ Diogene Laerzio, VI 58: «ἔνιοι δὲ τούτου φασὶν εἶναι κάκεῖνο, ὅτι Πλάτων θεασάμενος αὐτὸν λάχανα πλύνοντα, προσελθὼν ἡσυχῇ εἶποι αὐτῷ, "εἰ Διονύσιον ἐθεράπευες, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες;" τὸν δ' ἀποκρίνασθαι ὁμοίως ἡσυχῇ, "καὶ σὺ εἰ λάχανα ἔπλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον ἐθεράπευες."».

¹⁷⁸ Diogene Laerzio, III 5.

¹⁷⁹ Diogene Laerzio, IX 40.

¹⁸⁰ Si veda la testimonianza di Eubulide (I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York, 1987, Test. 58F) ap. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV 2, 5.

¹⁸¹ Diogene Laerzio, IX 52. Timone di Fliunte, fr. 5 Diels (H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlino, 1901 p. 185) ap. Sesto Empirico, *Adv. Math.* 9, 56 sgg.

Le accuse di plagio sono estremamente frequenti come *topos* nei *bioi* filosofici. Ricordiamo Eraclito che rivolse aspre parole a Pitagora, tacciato di aver rubato dei libri da cui «trasse la sua sapienza, il suo sapere molte cose e la sua arte di frode» (ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφαὶς ἐποίησατο ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην)¹⁸², o Empedocle che fu accusato di aver rubato i discorsi di Pitagora¹⁸³ o ancora Platone il quale, venuto in Sicilia presso Dionisio, avrebbe comprato dai parenti di Filolao per quaranta mine alessandrine d'argento l'unico libro che Pitagora avrebbe scritto e da cui l'ateniese avrebbe tratto il *Timeo*.¹⁸⁴

Prodigi durante l'infanzia, disprezzo per la ricchezza, deificazione dopo la morte, attribuzioni di invenzioni, morte per pediculosi come la tradizione racconta di Democrito¹⁸⁵, Ferecide di Siro¹⁸⁶, Platone¹⁸⁷, Speusippo¹⁸⁸, senza dimenticare Omero, indirettamente morto a causa dei

¹⁸² Fr. 129 DK (= 17 Marcovich = 88 Diano). Lo tramanda Diogene Laerzio, VIII 6, in relazione alla notizia che Pitagora avrebbe composto diverse opere scritte, scrivendo queste parole: «Alcuni affermano che Pitagora non lasciò neppure uno scritto, pur non riuscendo a dimostrarlo. Eraclito il Fisico per poco non grida quando dice:...» (trad. M. Gigante). Le *συγγραφαί* saccheggiate da Pitagora, il «κοπίδων ἀρχηγός», cioè inventore di raggiri (fr. 81 DK = 18 Marcovich = 89 Diano) sarebbero “trattati di matematica orientali babilonesi” (M. MARCOVICH, *Frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1978, p. 48), oppure dei trattati in prosa, forse di Esiodo (G. S. KIRK – J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, p. 219). Per Reinhardt (K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 236) Eraclito accuserebbe Pitagora di ingannare il popolo con le sue arti magiche di sciamano e mago, oppure le *συγγραφαί* rubate sarebbe “scritture orfiche” (W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, p. 131).

¹⁸³ Diogene Laerzio, VIII 54. Il biografo cita *Timeo*, *FGrHist* 566 F 14.

¹⁸⁴ Diogene Laerzio, VIII 85. Il biografo cita Ermippo, *FGrHistCont* 1026 F 69. L'aneddoto è ricordato in Tzetzes, *Chiliades*, X 790-805, pp. 395-396 Kiessling. A seguire Tzetzes accusa Platone di aver scritto la sua filosofia sotto forma di dialoghi ispirato dai mimi di Sofrone, comprati da Dione e poi dati a Platone che li desiderava (X 806-813, p. 396 Kiessling). Diogene Laerzio (III 18) afferma che Platone fu il primo ad introdurre ad Atene le opere di Sofrone, che conformò alcuni caratteri al suo stile e che una copia dei mimi venne rinvenuta sotto il suo cuscino.

¹⁸⁵ Marco Aurelio, *Pensieri*, III 3, qui ricorda che anche Socrate morì di pidocchi di altra specie. Sulla morte di Democrito la versione più diffusa è quella di una morte volontaria, come racconta Lucrezio, *De Rerum Natura*, III 1039-1041. La descrizione dettagliata della morte è presente in Diogene Laerzio, IX 43 (cita Ermippo, *FGrHistCont* 1026 F 66 ..= 31 Wehrli) e Ateneo (*Deipnosofisti*, II 46 e-f). Vedi anche la testimonianza di pseudo - Massimo il Confessore (*P.G.* 91, 903C) e di Antonio Melissa (*P.G.* 136, 957 D). Per approfondire si veda G. SOLARO, *Il mistero Democrito*, con prefazione di D. Fusaro, Roma 2012, pp. 1-7.

¹⁸⁶ Diogene Laerzio, I 118, 122; Suda Φ 214, vol. 4 p. 713 Adler, Plutarco, *Sylla*, 36. Qui viene fornito un nutrito elenco di personaggi morti per pediculosi: Ocasto, figlio di Pelia, il poeta Alcmane, Callistene di Olinto, il giureconsulto Mucio e lo schiavo Euno, che aveva causato in Sicilia la guerra dei servi (Diodoro Siculo, XXXIV 23).

¹⁸⁷ Diogene Laerzio, III 40.

¹⁸⁸ Diogene Laerzio, IV, 4. Cita come fonte il *Silla* di Plutarco (36), nonostante qui il nome di Speusippo non sia presente. K. Ziegler (*Plutarchi Vitae parallelae*, III 2, Leipzig 1973, 2^a ed., p. 186), su indicazione di Diogene, ha pensato che si possa integrare il passo con il nome Speusippo.

pidocchi,¹⁸⁹ sono solo alcuni dei *topoi*, insieme a quelli già analizzati più approfonditamente, che costituiscono parte essenziale delle tessere di cui i *bioi* filosofici si compongono.

2.2.1 Il topos del viaggio in terre lontane

Il viaggio in terre lontane, spesso in Oriente, è un *topos* ricorrente nel *bios* filosofico che vede un antico filosofo o legislatore perfezionare la propria formazione ricevuta in patria presso saggi uomini orientali, molto spesso appartenenti alla classe sacerdotale.

All'incontro con l'Oriente in molti *bioi* si associa anche lo scontro fra il filosofo, aderente ai criteri di libertà, giustizia, saggezza, moderazione, sobrietà, razionalità, e l'uomo orientale, spesso un tiranno, che incarna invece, in un gioco degli opposti, l'irrazionalità, la crudeltà, l'iracondia, la superbia, l'arroganza, la lussuria, l'ignoranza e la schiavitù. È il caso dell'incontro fra Creso e Solone in Lidia o viaggiando nella direzione opposta più a ovest della Grecia, in Sicilia, l'incontro/scontro fra Platone e Dionisio padre e figlio, che ricalca il medesimo *topos*.

Oltre a incontri con personaggi di tale inclinazione, un altro tassello che compone il quadro biografico è il confronto con grandi personalità a coronamento del percorso di formazione, come Licurgo¹⁹⁰ che avrebbe incontrato Taleta¹⁹¹ nel suo soggiorno a Creta (Strabone, X 4,

¹⁸⁹ Vedi *supra* pp. 58-59.

¹⁹⁰ Sulle fonti citate in seguito cfr. E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, 1965, 1974, I pp. 211-212, II p.89.

¹⁹¹ Musico e poeta del VII secolo a.C. nato presumibilmente a Creta o in Illiria (Suda, Θ 21, vol. 2 p. 682 Adler). Sul termine "*Illyrios*" è stato congetturato che possa essere errore per "*Elyrios*" e, con la conseguente cancellazione per Gottfried Bernhardt della congiunzione "ή", si indicherebbe la città cretese di Έλυρος, ma secondo altre fonti sarebbe originario di Cnosso (Suda, Θ 22, vol. 2 p. 682 Adler) o di Gortina (Pausania I 14, 4 - Θάλητα δὲ εἶναί φησι Γορτύνιον-; Ps. Plutarco, *De musica*, 9- Θαλήτας τε ὁ Γορτύνιος-). Secondo Plutarco fu l'inventore del peana (*De mus.*, 10 -καὶ περὶ Θαλήτα δὲ τοῦ Κρητός, εἰ παιάνων γεγένηται ποιητής, ἀμφισβητεῖται...ἐκ γὰρ τῆς Ὀλύμπου αὐλήσεως Θαλήταν φασὶν ἐξεργάσθαι ταῦτα καὶ δόξαι ποιητὴν ἀγαθὸν γεγονέναι). Obbedendo all'oracolo della Pizia corse in aiuto degli Spartani, curando e allontanando la peste che incombeva sulla città, come dice Pratina [fr. 6 P] (*De mus.*, 42 -καὶ Θαλήταν τὸν Κρήτα, ὃν φασὶ κατά τὴ πυθόχρηστον Λακεδαιμονίους παραγενόμενον διὰ μουσικῆς ἰάσασθαι ἀπαλλάξαι τε τοῦ κατασχόντος λοιμοῦ τὴν Σπάρτην, καθάπερ φησὶ Πρατίνας-), ma secondo altre testimonianze a Sparta non avrebbe posto fine alla peste ma ai dissensi civili invitato da Licurgo, placando l'odio fra i cittadini con il suo canto rasserenatore (Plutarco, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, 4 -ἢ τὴν Λακεδαιμονίων στάσιν παύειν ἐπάδων καὶ παραμυθούμενος ὡς Θαλής-; *Lyc.*, 4, 1, 2 -ἓνα δὲ τῶν νομιζομένων ἐκεῖ σοφῶν καὶ πολιτικῶν χάριτι καὶ φιλίᾳ πείσας ἀπέστειλεν εἰς τὴν Σπάρτην, ... λόγοι γὰρ ἦσαν αἱ ᾠδαὶ πρὸς εὐπείθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί, διὰ μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμῶν πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων καὶ καταστατικόν, ὧν ἀκροώμενοι

19¹⁹² = *Ephorus*, *FGrHist* 70 F149; Plutarco, *Lyc.* 4, 1-2¹⁹³; Aristotele, *Pol.*, II, 12 [1274 a28-30]¹⁹⁴) e Omero sull'isola di Chio (Strabone, X 4, 19¹⁹⁵ = *Ephorus*, *FGrHist* 70 F149). Solone¹⁹⁶, invece, durante i suoi viaggi, sarebbe entrato in contatto secondo la tradizione con Talete (Plutarco, *Solon*, 5-6, 12; Tzetzes, *Chiliades*, V 351 sgg., p. 170 Kiessling), Anarcarsi (Diogene Laerzio, I 101-102; Plutarco, *De garrulitate*, 504 f; Luciano, *Scythia*, 5; *Anacharsis*, 14, 18; *Gnomologium Vaticanum* 136 p. 60 Sternbach; Eliano, *Varia Historia*, V 7) ed Epimenide (Diogene Laerzio, I 113-114).

Su questi incontri già gli antichi esprimevano forti dubbi, in particolare lo Stagirita a proposito della notizia dell'incontro fra Licurgo e Taleta¹⁹⁷, di cui sarebbe stato suo allievo con Zaleuco, afferma che si fanno tali affermazioni senza tenere in nessun conto la

κατεπραῦνοντο λεληθότως τὰ ἦθη καὶ συνφκειοῦντο τῷ ζήλῳ τῶν καλῶν ἐκ τῆς ἐπιχωριαζούσης τότε πρὸς ἀλλήλους κακοθυμίας; Eliano, *Varia Historia* XII, 50). Plutarco nella vita di Licurgo (*ibidem*) considera Taleta non solo un poeta lirico, ma, per via del suo intervento pacificatore a Sparta, anche un legislatore, precursore di Licurgo e della sua disciplina. Personaggio non molto noto si presta a facile confusione con il più famoso filosofo Talete di Mileto essendo le declinazioni di tali nomi molto vicine e al tempo stesso molto variabili; Demetrio di Magnesia negli *Omonimi* (fr. 8 Mejer *ap.* D. L. I, 38) li considera, insieme ad altri tre Talete, addirittura come omonimi, esempio di come i due nomi, seppur lievemente diversi, già nell'antichità venissero considerati uguali.

¹⁹² Strabone, X 4, 19 = *Ephorus*, *FGrHist* 70 F149: «ταύτην μὲν δὴ λέγεσθαι τῆς ἀποδημίας αἰτίαν: ἐλθόντα δὲ πλησιάσαι Θάλητι μελοποιῶ ἀνδρὶ καὶ νομοθετικῷ, ἱστορήσαντα δὲ παρ' αὐτοῦ τὸν τρόπον ὃν Ῥαδάμανθός τε πρότερον καὶ ὕστερον Μίνως, ὡς παρὰ τοῦ Διός».

¹⁹³ Plutarco, *Lyc.*, 4, 1.2: «οὕτως ἀπάρας πρῶτον μὲν εἰς Κρήτην ἀφίκετο: καὶ τὰς αὐτόθι πολιτείας κατανοήσας καὶ συγγενόμενος τοῖς πρωτεύουσι κατὰ δόξαν ἀνδράσι, τὰ μὲν ἐζήλωσε καὶ παρέλαβε τῶν νόμων, ὡς οἴκαδε μετοίσων καὶ χρησόμενος, ἔστι δ' ὃν κατεφρόνησεν. ἓνα δὲ τῶν νομιζομένων ἐκεῖ σοφῶν καὶ πολιτικῶν χάριτι καὶ φιλία πείσας ἀπέστειλεν εἰς τὴν Σπάρτην, Θάλητα, ποιητὴν μὲν δοκοῦντα λυρικῶν μελῶν καὶ πρόσχημα τὴν τέχνην ταύτην πεποιημένον, ἔργῳ δὲ ἄπερ οἱ κράτιστοι τῶν νομοθετῶν διαπραττόμενον. λόγοι γὰρ ἦσαν αἱ ᾧδαὶ πρὸς εὐπείθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί, διὰ μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμῶν πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων καὶ καταστατικόν, ὃν ἀκροώμενοι κατεπραῦνοντο λεληθότως τὰ ἦθη καὶ συνφκειοῦντο τῷ ζήλῳ τῶν καλῶν ἐκ τῆς ἐπιχωριαζούσης τότε πρὸς ἀλλήλους κακοθυμίας, ὥστε τρόπον τινὰ τῷ Λυκούργῳ προοδοποιεῖν τὴν παιδείωσιν αὐτῶν ἐκεῖνον.»

¹⁹⁴ Aristotele, *Pol.*, II, 12 [1274 a28-30]: «τοῦτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἐταῖρον, Θάλητος δ' ἀκροατὴν Λυκούργου καὶ Ζάλευκου, Ζαλεύκου δὲ Χαράνδαν».

¹⁹⁵ Strabone, X 4, 19 = *Ephorus*, *FGrHist* 70 F 149: «ἐντυχόντα δ' ὡς φασὶ τινες, καὶ Ὀμήρῳ διατρίβοντι ἐν Χίῳ, κατὰραι πάλιν εἰς τὴν οἰκίαν, καταλαβεῖν δὲ τὸν τοῦ ἀδελφοῦ υἱὸν τὸν Πολυδέκτου Χαρίλαον βασιλεύοντα».

¹⁹⁶ Per le testimonianze su Solone si veda A. MARTINA, *Solon*, Roma 1968. In particolare per i tre incontri con Talete, Anacarsi e Epimenide si vedano le testimonianze 120-129, pp. 67-75. Fra gli altri personaggi incontrati da Solone ricordiamo Misone (Diodoro Siculo, IX 8, p. 76 Martina) e Periandro (Dione Crisostomo, 37,6, p. 77 Martina).

¹⁹⁷ Aristotele, *Pol.*, II, 12 [1274 a30-31]: «ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῶν χρόνων ἔχοντες».

successione cronologica, negando di fatto l'associazione Licurgo-Taleta, così come sospetta è l'associazione Omero- Licurgo¹⁹⁸.

Come devono essere interpretate tali storie di viaggi?

Difficile dare una risposta univoca perché come abbiamo già avuto modo di evidenziare non si possono scindere “*facts and fiction*” con assoluta certezza, si possono solo avanzare ipotesi sulla base della cronologia, dal confronto con altre fonti.

Più che nella vita dei poeti è nella vita dei filosofi che il viaggio appare una costante, fin dall'iniziatore della filosofia, Talete, così definito da Aristotele nella *Metafisica* (A 3 983b 20-21)¹⁹⁹, la cui biografia, con l'esperienza del soggiorno all'estero in Oriente e in particolare in Egitto, diventa un modello archetipico su cui edificare i successivi *bioi*.

Molto spesso le notizie sono tramandate da fonti tarde e sono troppe per essere tutte vere, senza negare che nell'intera tradizione sui soggiorni all'estero vi siano notizie genuine.

Nota è inoltre la tendenza dei biografi a pensare che i filosofi avessero visitato tutti i luoghi che descrivevano o a cui facevano riferimento o a ritenere che una certa familiarità con la

¹⁹⁸ Si veda il fr. 611, 10 Rose (V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886, pp. 372-373. Ex cod. Vatic. 997 bombyc. s. XIII: “Λυκούργος ἐν Σάμῳ ἐτελεύτησε. καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεοφύλου λαβὼν πρῶτος διεκόμισεν εἰς Πελοπόννησον. καταλαβὼν δὲ πολλὴν ἀνομίαν καὶ τὸν Χάριλλον τυραννικῶς ἄρχοντα, μετέστησε. καὶ κοινὸν ἀγαθὸν τὰς ἐκεχειρίας κατέστησε. λέγεται δὲ καὶ τὴν κρυπτὴν εἰσηγήσασθαι, καθ’ ἣν ἔτι καὶ νῦν ἐξιώντες ἡμέρας κρύπτονται, τὰς δὲ νύκτας μεθ’ ὄπλων κρύπτονται καὶ ἀναιροῦσι τῶν εἰλώτων ὄσους ἂν ἐπιτήδειον ἦ, καθιστάσι δὲ καὶ ἐφόρους, καὶ μέγιστον οὔτοι δύνανται. οὐδενὶ γὰρ ἐπανάστανται καὶ πλὴν βασιλεῖ καὶ ἐφόρῳ. ὅταν δὲ τελευτήσῃ βασιλεὺς, τρεῖς ἡμέρας οὐδὲν πωλεῖται, καὶ ἀχύρῳ ἢ ἀγορὰ καταπάσσεται”). Licurgo ottenne a Samo i poemi di Omero dai discendenti di Creofilo, poeta epico di Chio e compagno di Omero (*Repubblica* X, 600 b5-6), che ricevette come ricompensa per la sua ospitalità il poema *La presa d'Ecalia* (Strabone XIV 1, 18) oppure addirittura ne fu il suo maestro (*ibidem*). Sempre Strabone nel medesimo luogo, tramandando per tradizione indiretta un epigramma di Callimaco (ep. 6 Pf), riporta un'altra versione della vicenda, secondo cui il poema *La presa d'Ecalia* sarebbe stato composto dallo stesso Creofilo e poi attribuito ad Omero, con grande orgoglio per il poeta di Samo. Il frammento aristotelico prosegue affermando che Licurgo per primo portò i poemi omerici nel Peloponneso. Viene quindi meno, dalle parole aristoteliche, la possibilità di un incontro fra Omero e Licurgo, che non avrebbe avuto la possibilità di incontrare Omero ma solo i suoi poemi, ricevuti presumibilmente in un periodo successivo dai discendenti di Creofilo, essendo dalle fonti probabilmente contemporaneo di Omero. Queste restano comunque ipotesi visto il periodo epico a cui si fa riferimento. Ultima nota su questo frammento è relativa alla datazione che Aristotele dà di Licurgo, il quale, tornato in patria e trovata molta illegalità mentre Carillo governava in modo dispotico, lo cacciò e poi istituì le tregue come un bene comune, identificate con i Giochi Olimpici, la cui fondazione è tradizionalmente fissata al 776 a.C.

¹⁹⁹ «The philosophy of those who according to Arist.'s ideas acknowledged only the material cause and who were in his view the first to deserve the name of philosophers». W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greeek Philosophy*, vol. I, cit. p. 45.

cultura e i costumi dell'Oriente, in cui gioca un ruolo importante l'Egitto, coincidesse necessariamente con una conoscenza diretta, senza pensare ad un possibile mediatore.

Qual era l'intento dei biografi ansiosi di associare i filosofi greci all'Oriente e in particolare all'Egitto²⁰⁰?

L'intento era quello di collegare la cultura greca all'antica cultura egizia, da cui i filosofi sarebbero stati ispirati, per dimostrare il legame fra le due civiltà e assicurare alla cultura greca un'origine ben più antica. Potrebbe per certi versi sembrare ai nostri occhi un controsenso perché in questo modo la cultura greca perderebbe di originalità, ma dobbiamo in questo momento uscire dalla mostra *forma mentis* e calarci nei panni degli antichi greci per cui scopo principale era “nobilitare” la loro cultura ponendo le sue radici in Egitto. Alcuni scrittori, però, hanno tramandato notizie circa i viaggi con un tono diverso: dalla tradizione ostile le notizie circa la formazione presso i saggi egizi sono state interpretate come un'evidenza della dipendenza dei filosofi greci dalla sapienza egizia con l'accusa di aver copiato e poi divulgato come proprie idee apprese in Egitto. È quindi sempre essenziale, prima di giungere a qualunque conclusione, capire innanzitutto di quale fazione faccia parte la fonte in esame per poter valutare più criticamente la notizia riportata.

Oltre a notizie di soggiorni in terre lontane riferite ai singoli filosofi, molte fonti, come una testimonianza di Diodoro Siculo (I 96-98), tramandano liste di eminenti greci che si spostarono verso Oriente²⁰¹.

Cicerone nel *De finibus*²⁰² allude alla *discendi cupiditas* per giustificare i viaggi di Pitagora, Platone e Democrito nelle *ultimas terras*, elogiando il desiderio di sapere ogni cosa come una

²⁰⁰ Sull'importanza dell'Egitto come meta dei viaggi nei *bioi* filosofici si veda l'approfondimento posto in appendice.

²⁰¹ Si veda T. HOPFNER, *Orient und griechische philosophie. Beihefte zum "Alten Orient"*, Heft 4, Leipzig 1925. Per un commento del passo di Diodoro Siculo si veda l'appendice.

²⁰² Cicerone, *De finibus*, V 19, 49-50: «[49] *Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum. [...] [50] quid de Pythagora? quid de Platone aut de Democrito loquar? a quibus propter discendi cupiditatem videmus ultimas terras esse peragratas. quae qui non vident, nihil umquam magnum ac cognitione dignum amaverunt. Atque hoc loco, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intellegunt*

caratteristica propria degli uomini curiosi, ma è il desiderio di contemplare i fenomeni più importanti che è proprio solo dei *summi viri*, come appunto i tre filosofi.

Anche nelle *Tusculanae Disputationes*²⁰³ è la *flagrans cupiditas* e il *summus cupiditatis ardor* a spingere Pitagora, Democrito e Platone verso le *ultimas terras* (stessa locuzione impiegata nel *De finibus*), per poter progredire nei loro studi, consapevoli che solo lì ci fosse qualunque cosa che potesse essere appresa.

Plinio il Vecchio è più specifico nel delineare sia lo scopo del viaggio che la meta: Pitagora, Empedocle, Democrito e Platone sarebbero andati in Persia, “*exiliis verius quam peregrinationis susceptis*”, per apprendere lo Zoroastrismo che poi riportarono in patria²⁰⁴.

Abbiamo precedentemente discusso dell'importanza di considerare la posizione, ostile o favorevole, della fonte rispetto al filosofo in esame e ora il discorso ci fornisce l'occasione per proporre un esempio. La notizia riportata da Plinio, l'apprendimento della dottrina di Zoroastro da parte di Platone, è interpretata in maniera negativa dall'epicureo Colote di Lampsaco, citato da Proclo (*In Platonis Rem Publicam Commentarii*, vol. 2, p. 109, 7-16, ed. Kroll), che attribuisce a Zoroastro alcune dottrine platoniche.

Degna di nota è anche la lista di filosofi greci proposta da Lattanzio nelle *Divinae Institutiones*²⁰⁵: Pitagora e Platone spinti dall'amore di ricercare la verità giunsero fino agli Egiziani, ai Magi e ai Persiani²⁰⁶, affinché potessero conoscere i loro riti e le loro istituzioni

idcirco esse ea propter se expetenda, quod nulla utilitate obiecta delectentur animi atque ipsa scientia, etiamsi incommodatura sit, gaudeant.».

²⁰³ Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, IV 19,44: «*philosophiae denique ipsius principes numquam in suis studiis tantos progressus sine flagrante cupiditate facere potuissent. ultimas terras lustrasse Pythagoran Democritum Platonem accepimus. ubi enim quicquid esset quod disci posset, eo veniendum iudicaverunt. Num putamus haec fieri sine summo cupiditatis ardore potuisse?*».

²⁰⁴ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXX 2, 9: «*certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigaverunt exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicaverunt, hanc in arcanis habuere.*».

²⁰⁵ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, IV 2: «*Unde equidem soleo mirari, quod cum Pythagoras et postea Plato, amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios et Magos, et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent (suspiciabantur enim, sapientiam in religione versari) ad Iudaeos tamen non accesserint, penes quos tunc solos erat, et quo facilius ire potuissent. Sed aversos esse arbitror divina providentia, ne scire possent veritatem; quia nondum fas erat alienigenis hominibus religionem Dei veri iustitiamque notescere*» (P.L. 6, 452 A).

²⁰⁶ Che Platone abbia introdotto in Grecia la filosofia dei Caldei e degli Egizi è notizia riferita da Enea di Gaza (V-VI sec. d.C.) nel dialogo *Teofrasto* (*Theophrastus*, p. 15, 15-20, ed. Gertz - Dillon - Russell) e ancora prima

religiose (poiché credevano che la saggezza riguardasse la religione), ma non si avvicinarono agli Ebrei, i quali allora erano i soli a possedere la saggezza, in modo tale che, per intervento della provvidenza divina, non potessero conoscere la verità. Stesso viaggio e stesso scopo ritroviamo nella fonte cristiana, ma con esito ben diverso perché i due filosofi non giunsero all'agognata conoscenza della verità che restò loro preclusa.

dal filosofo siriano Numenio di Apamea (seconda metà II sec. d.C.) fr. 1a Des Places (E. DES PLACES, *Numenius: Fragments*, Paris 1973, p. 42), frammento tramandato da Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, IX 7,1 (P.G. 21, 694 D – 695A).

CAPITOLO 3

PLATONE NEL MEDITERRANEO E IN ORIENTE

Grande è la Grecia, o Cebete -disse [Socrate]- e in essa ci sono molti ἀγαθοὶ ἄνδρες, e molti sono anche i popoli barbari che si deve esaminare per cercare tali incantatori, non risparmiando né denari né fatiche, perché non c'è nulla per cui potreste spendere meglio il vostro denaro. Dovete ricercare anche fra di voi, gli uni con gli altri, perché forse non troverete facilmente nessuno che sappia fare questo meglio di voi²⁰⁷.

Platone, *Fedone*, 78a

3.1 SEGUENDO IL CONSIGLIO SOCRATICO

Nella citazione in apertura di capitolo leggiamo il pensiero di Socrate circa l'idea di viaggiare fuori dalla Grecia per trovare gli ἀγαθοὶ ἄνδρες, che nel discorso socratico sono intesi come coloro che tramite i loro incantesimi possono persuadere il bambino che è in ognuno di noi a non avere paura della prospettiva che l'anima possa svanire dopo la morte. In questa affermazione troviamo una valutazione assolutamente positiva del viaggiare “all'estero”, idea che possiamo chiaramente più attribuire a Platone che a Socrate visto il loro vissuto: se Socrate non si allontanò mai da Atene, se non per adempiere agli obblighi militari²⁰⁸, il suo allievo Platone invece fece del viaggio uno degli elementi essenziali del suo vivere.

Olimpiodoro il Giovane (*In Platonis Gorgiam Commentaria* 41.6)²⁰⁹ individua nelle parole socratiche nel *Fedone* la spinta motrice della partenza del giovane Platone verso i Pitagorici in Sicilia dopo la morte del maestro, come se l'allievo avesse voluto osservare alla lettera il precetto di Socrate mettendosi subito in cammino alla ricerca degli ἀγαθοὶ ἄνδρες.

²⁰⁷ Platone, *Fedone* 78a: «πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἔφη, ὃ Κέβης, ἐν ἣ ἔνεισί που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπὶ δόξῳ, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε πόνων, ὡς οὐκ ἔστιν εἰς ὅτι ἂν εὐκαιρότερον ἀναλίσκοιτε χρήματα. ζητεῖν δὲ χρὴ καὶ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων: ἴσως γὰρ ἂν οὐδὲ ῥαδίως εὔροιτε μᾶλλον ὑμῶν δυναμένους τοῦτο ποιεῖν.»

²⁰⁸ Diogene Laerzio, II 22: «Ἀποδημίας δὲ οὐκ ἐδέηθη, καθάπερ οἱ πλείους, πλὴν εἰ μὴ στρατεύεσθαι ἔδει. τὸ δὲ λοιπὸν αὐτόθι μένων φιλονεικότερον συνεζήτει τοῖς προσδιαλεγόμενοις, οὐχ ὥστε ἀφελέσθαι τὴν δόξαν αὐτοῦς, ἀλλ' ὥστε τὸ ἀληθὲς ἐκμαθεῖν περᾶσθαι.»

²⁰⁹ Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam Commentaria* 41.6, p. 211 Westerink: «ἐπεὶ τοίνυν τοῦτο εἶπεν, ὁ Πλάτων ἐφύλαξεν.»

La citazione del *Fedone* è ripetuta anche da Clemente Alessandrino (*Stromati* I 15, 66) per giustificare gli spostamenti di Platone verso i “barbari” per essere educato nella loro sapienza, come fecero prima di lui anche i filosofi Talete e Pitagora.

Tutte le principali fonti biografiche sono concordi nel collocare l’inizio degli spostamenti di Platone in un momento specifico della sua vita.

Diogene Laerzio (III 6) narra che il nostro si mise in viaggio subito dopo la morte di Socrate (399 a.C.) all’età di ventotto anni e si diresse, secondo la testimonianza di Ermodoro (*FGrHist Cont* 1008 F1b), a Megara.

Che la morte del maestro sia il *terminus post quem* per i suoi viaggi è notizia riportata anche nella *Storia dell’Academia* (*Syntaxis philosophorum*) di Filodemo di Gadara filosofo epicureo (I secolo a.C.), tradata nei PHerc. 1021 e 164, il primo brogliaccio di lavoro dell’epicureo, il secondo rotolo invece dipendente da quest’ultimo tramite un anello mancante e ridotto a poche righe²¹⁰. Ci troviamo di fronte a una delle prime biografie complete di Platone, quindi si tratta di una fonte, peraltro diretta, estremamente importante. Ebbene qui, come dicevo, analogamente in Diogene, si dice che, dopo aver perduto il maestro, il giovane ventisettenne²¹¹ Platone partì alla volta dell’Italia del Sud e della Sicilia (col. X, 1-8 Mekler)²¹².

Per una rapida rassegna delle testimonianze si tenga conto che anche Cicerone (*De Republica* I,16), Apuleio (*De Platone et eius dogmate* I 3), Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam*

²¹⁰ G. CAVALLO, *Libri scritte scribi a Ercolano*, in I Suppl. a «CERC» 13, Napoli 1983, p. 37, 53, 61 s.; Id., *I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni*, in «SC» 8, 1984, pp. 5–30, pp. 12–17.

²¹¹ La tradizione seguita da Filodemo differisce da quella di Ermodoro, fonte di Diogene Laerzio (III, 6).

²¹² Per le edizioni dell’*Academicorum Historia* si veda S. MEKLER, *Academicorum Philosophorum Index Herculensis*, Berlin 1902; K. GAISER, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Supplementum Platonicum I, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988; T. DORANDI, *Filodemo, Storia dei filosofi [.] Platone e l’Academia* (PHerc. 1021 e 164), Napoli 1991. Per la lettura della colonna X ho consultato MEKLER p. 6 e DORANDI p. 130.

Riporto il testo dell’edizione Mekler (cit. p. 6): “οὐκ ἀπεικότως ἐπιτεμ(ὼν οἷς ἄλλοι συν(ῆιδο)ν | ἐπι-|τρέ(χω) τὰ γεγρα(μ)μέν(α περ)ὶ | Π(λά)τωνος (ἄ)π(α)νθ’ ὑπογρα(φ)ές | ἔχων | τούτων· Π(λά)των Σωκράτους | (γεγ)ο|ν(ὼς μαθη)τῆς ἀπ(ολ)ειφθ(έν)το)ς ὄ(τ’|ῆ)ν ἐτῶν (εἰ)κοσι ἐπτά ἀπήρην | εἰς (Σ)ικελί(α)ν καὶ Ἰταλίαν, εἰς τοὺς Πυθα|γορείους”.

Commentaria 41, 6, In Platonis Alcibiadem commentaria 2, 85-90) riportano la medesima notizia della partenza per i viaggi dopo la morte del maestro.

Esaminiamo ora l'itinerario secondo cui si sarebbe snodato il viaggio seguendo la narrazione di Diogene.

3.2 MEGARA

Diogene, nel tracciare il viaggio di Platone, impiega una visione centrifuga, immaginando un itinerario che porti il nostro in posti sempre più lontani dal suo “centro”, Atene, quasi fosse spinto in questo allontanamento da una forza esterna: la paura che la sorte toccata al suo maestro potesse colpire anche lui temendo la crudeltà dei tiranni (D. L. II 106).

La prima tappa nel viaggio platonico nella narrazione di Diogene è Megara²¹³.

L'unica fonte antica a parlare di tale soggiorno, dove sarebbe stato ospite di Euclide insieme ad altri discepoli di Socrate, è Diogene. La notizia è riferita sia nella vita di Euclide (II 106) che nella vita di Platone (III 6) citando il medesimo frammento di Ermodoro come fonte (*FGrHist Cont* 1008 F1b). Dobbiamo spingerci fino al IV secolo d.C. con Giovanni Crisostomo per ritrovare di nuovo l'informazione del viaggio platonico a Megara (*De Laudibus Sancti Pauli* V, P.G. 50 495).

Elemento interessante è la motivazione addotta da Ermodoro (*ap.* D.L. II 106) che avrebbe spinto Platone ad allontanarsi da Atene.

In nessun'altra fonte antica, narrante le vicende dei viaggi, essa è presente; è sempre il desiderio di conoscenza a spingerlo a viaggiare, non la paura di morire; tale accusa è ripetuta invece in autori piuttosto tardi. Del “*patiendi metu*”²¹⁴ che lo indusse a partire parla il già citato Giovanni Crisostomo (*ibidem*) e in più passi anche Giustino il Martire (*Cohortatio ad Graecos* 20, P.G. 6 276b-c: διὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα Σωκράτει δεδιώς; 22, P.G. 6 280c: δεδιώς τὸν Ἄρειον πάγον; 23 P.G. 6 281c: τοὺς τὴν πολυθεότητα ἀσπαζομένους δεδιώς; 25 P.G. 6 285c: τοὺς τὴν πολυθεότητα ἀσπαζομένους δεδιώς). L'accusa di allontanarsi da Atene solo per paura di patire la sorte di Socrate è molto frequente anche verso Aristotele, come narrano Seneca, Eliano, Origene, per elencarne solo alcuni (si vedano le testimonianze 44 a-e Düring (pp. 341-342) e 45 a-d Düring (pp. 343-344)).

²¹³ D.L. III 6: «εἴτα γενόμενος ὀκτὼ καὶ εἴκοσιν ἔτη, καθά φησιν Ἐρμόδωρος, εἰς Μέγαρα πρὸς Εὐκλείδην σὺν καὶ ἄλλοις τισὶ Σωκρατικοῖς ὑπεχώρησεν».

²¹⁴ Resa in latino presente nella P. G. 50 495 per il greco “δεδοικότες μὴ τὰ αὐτὰ πάθωσιν”.

Dai dati raccolti possiamo certo concludere che la notizia del soggiorno megarese attestata solo in una fonte antica non sia affatto credibile e che sia stata piuttosto modellata a posteriori.

3.3 CIRENE

Seguendo il movimento centrifugo disegnato da Diogene, il nostro Platone raggiunse poi, a suo dire, la Libia e precisamente Cirene dove fu ospite del matematico Teodoro. Questo viaggio è attestato, oltre in Diogene Laerzio III, 6²¹⁵, anche in Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, I 3)²¹⁶ e Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam Commentaria* 41, 7)²¹⁷, i quali sottolineano che qui apprese la geometria.

Il maestro presso cui Platone stette, appartenente alla scuola pitagorica secondo Giamblico²¹⁸, compare come interlocutore nel *Teeteto*, nel *Sofista* e nel *Politico*. Poco prima dell'inizio del processo di Socrate (399 a.C.), Teodoro avrebbe soggiornato ad Atene dove insegnò geometria e qui divenne amico di Socrate e di Protagora (*Teeteto*, 161 b9-10 “οἴσθ' οὖν, ὃ Θεόδωρε, ὃ θαυμάζω τοῦ ἐταίρου σου Πρωταγόρου;”), stando alle parole di Platone nel *Teeteto*. Dopo aver abbandonato le speculazioni filosofiche, avrebbe abbracciato il rigore del metodo scientifico-matematico della geometria (165 a1-3), in cui si sarebbe distinto nello studio dei numeri irrazionali (147d). La rilevanza che Platone attribuisce a Teodoro negli studi di geometria non è però confermata da nessuna fonte antica, eccetto Senofonte (*Memorabilia*, IV, 2 10) che lo definisce “γεωμέτρης ἀγαθός”.

Come interpretare dunque questo secondo soggiorno? La tradizione sulla permanenza cirenaica è più fondata e la notizia meglio documentata rispetto al soggiorno megarese, inoltre anche la menzione di Teodoro frequente nei dialoghi platonici è un ulteriore elemento a favore della sua veridicità. Platone potrebbe aver incontrato e conosciuto il geometra Teodoro durante il suo periodo di insegnamento ad Atene e poi potrebbe avergli fatto visita quando arrivò a Cirene durante il suo peregrinare. È cronologicamente possibile questo secondo

²¹⁵ D.L III 6: «ἔπειτα εἰς Κυρήνην ἀπῆλθε πρὸς Θεόδωρον τὸν μαθηματικόν».

²¹⁶ Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, I 3: «et, quod Pythagoreorum ingenium adiutum disciplinis aliis sentiebat, ad Theodorum Cyrenas, ut geometriam disceret, est profectus». Come si vedrà Giamblico pone fra i Pitagorici Teodoro di Cirene.

²¹⁷ Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam Commentaria* 41, 7, 19-20 p. 211 Westerink): «εἶτα ἦλθεν εἰς τὴν Λιβύην καὶ ἐν Κυ 20 ρήνῃ παρὰ Θεοδώρῳ ἐπαιδεύθη τὴν γεωμετρίαν».

²¹⁸ Giamblico, *De vita Pythagorica*, 36.

incontro dei due a Cirene? Neanche questo può essere un parametro decisivo perché i dati cronologici non sono certi. Platone avrebbe iniziato il suo viaggio a ventotto anni dopo la morte di Socrate, dopo quindi il 399 a.C.; Teodoro invece, dato da Proclo²¹⁹ come successivo a Anassagora di Clazomene (499-428 a.C. circa) e Enopide di Chio (500-420 a.C. circa) e contemporaneo di Ippocrate di Chio (470-410 a.C.), sarebbe stato attivo ad Atene poco prima del processo a Socrate e poi sarebbe tornato a Cirene, dove fra quello stesso anno e il 398 a.C. morì. Il possibile incontro potrebbe essere avvenuto a Cirene proprio nel 398 a.C., ma le datazioni, soprattutto circa la morte di Teodoro, sono troppo incerte per considerarlo cronologicamente possibile.

Anche la permanenza a Cirene con Teodoro, dunque, come il soggiorno megarese, manca di prove certe.

²¹⁹ Proclo Diadoco, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein, Lipsia 1873, p. 66

3.4 IN ITALIA ALLA RICERCA DEI PITAGORICI

Nel narrare i viaggi di Platone, Diogene costruisce progressivamente, tassello dopo tassello, la formazione che il giovane filosofo si procurò tramite di essi.

Così, dopo aver appreso la geometria a Cirene, andò in Italia dai pitagorici Filolao ed Eurito (D. L. III 6).

La notizia del viaggio in Italia è ampiamente documentata nelle fonti, le quali sono tutte concordi nell'associare a tale soggiorno la volontà di conoscere da vicino i Pitagorici della cosiddetta Magna Grecia.

C'è un passo in particolare, che prima di passare in rassegna le fonti biografiche di Platone, merita di essere analizzato, perché condensa in sé il senso del viaggio platonico in Italia e lo colloca perfettamente fra quelle peregrinazioni filosofiche in cerca della σοφία che si è cercato di ricostruire. Il passo in questione è un estratto della lettera LIII di Girolamo a Paolino, che recita così:

“Legimus in veteribus historiis quosdam lustrasse provincias, novos adisse populos, maria transisse, ut eos, quos ex libris noverant, coram quoque viderent. Sic Pythagoras Menphiticos vates, sic Plato Aegiptum, et Architam Tarantinum, eamque oram Italiae, quae quondam magna Graecia dicebatur, laboriosissime peregravit, ut qui Athenis magister erat, et potens, cuiusque doctrinam Academiae gymnasia personabant, fieret peregrinus, atque discipulus: malens aliena verecunde discere, quam sua impudenter ingerere”.

Platone, dunque, viene accostato a Pitagora e a tutti coloro che girarono il mondo per vedere personalmente coloro che avevano conosciuto solo tramite i libri. Girolamo non si esime dall'elogiare il filosofo perché preferì farsi pellegrino e discepolo per apprendere la dottrina altrui piuttosto che limitarsi ad insegnare la propria. Questo forte desiderio di ampliare i propri orizzonti conoscitivi che delinea Girolamo è il motore del viaggio in tutte le fonti.

Nell'*Index Herculanensis* il viaggio nell'Italia meridionale dai Pitagorici è l'unico che viene citato fra tutti i viaggi che la tradizione al nostro attribuisce. Inoltre, tale viaggio viene legato al soggiorno siciliano, infatti nel papiro leggiamo «Dopo essere stato per qualche tempo con

questi [i Pitagorici], entrò in relazione con Dionisio detto il Vecchio (col. X, 9-11 Mekler)²²⁰».

Apuleio invece scrive che, dopo essere andato in Egitto, Platone “*ad Italiam iterum venit et Pythagoreos Eurypatum Tarentinum et seniore Archytam sectatus est*” (*De Platone et eius dogmate*, I 3). Cambiano i Pitagorici incontrati e l’ordine nella successione delle mete dell’itinerario rispetto alle fonti già esaminate.

Proseguendo ancora il nostro iter nei secoli fra le fonti della vita platonica, arriviamo al VI secolo d.C. con Olimpiodoro il Giovane. Nel commento al *Gorgia* il viaggio in Italia è collocato subito dopo la morte di Socrate e più precisamente si indica come unica tappa la Sicilia²²¹, dove incontrò i Pitagorici che coltivavano “τὰ μαθήματα, γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν” e dove ritornò poi nuovamente, divenuto maestro e dopo aver visitato Cirene e l’Egitto, per vedere l’Etna ed incontrare i Pitagorici²²². Anche nel *bios* che precede il commento all’*Alcibiade* il viaggio segue la morte di Socrate alla ricerca dei Pitagorici e si lega immediatamente il viaggio presso i Pitagorici alla permanenza siracusana²²³.

I riferimenti al viaggio di Platone in Italia alla ricerca dei Pitagorici non si limitano solo alle fonti più strettamente biografiche, infatti, la tradizione sia classica che cristiana è ricca di cenni ad esso, di cui propongo in questa sede una rapida rassegna a partire da Cicerone.

²²⁰ Riporto il testo dell’edizione Mekler (cit. p. 7): “οἱ (ς) ξυγγενόμενος | τινα | χρόνον συνέμειξ(εν Διο)νυσί| ωι τῶι πρεσβυτέρωι (λεγομέ)νωι” (col. X, 9-11) e dell’edizione Dorandi (cit. p. 130): “οἷς συγγενόμενος τινα | χρόνον συνέμειξ[εν Διο]νυσί[ωι τῶν πρεσβυτέρωι [λεγομέ]νωι”.

²²¹ Anche negli anonimi *Prolegomena in Platonis Philosophiam* nel breve resoconto dei viaggi si cita come unica meta della permanenza nella penisola la Sicilia (4, 12-13, p. 9 Westerink).

²²² Ci sono tre riferimenti al viaggio nel testo in 41,6, 7-8, p. 211 Westerink “καὶ ἀκούσας ἐν Σικελία Πυθαγορείους εἶναι ἀπῆλθεν ὀφεληθησόμενος.” in 41,7, 16-19, p. 211 Westerink “ἀπῆλθεν οὖν εἰς Σικελίαν καὶ εὔρεν τοὺς Πυθαγορείους ἀσκοῦντας εἰς ἄκρον τὰ μαθήματα, γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, καὶ ὑπέστρεψεν ὀφείλων καὶ αὐτὸς κατορθῶσαι.” e 41, 7, 22-25, p.211 Westerink “κατορθώσας τοῖνον ὑπέστρεψεν ἐπὶ Σικελίαν βουλόμενός τε ἱστορῆσαι τοὺς πυρίνους κρατῆρας τῆς Αἴτης καὶ ἐντυχεῖν τοῖς Πυθαγορείοις”.

²²³ Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentaria*, 2 90-94 Westerink: «μετὰ τοῦτον δὲ πάλιν στέλλεται εἰς Ἰταλίαν καὶ διδασκαλεῖον εὐρῶν ἐκεῖ τῶν Πυθαγορείων συνιστάμενον Ἀρχύταν πάλιν ἔσχε διδάσκαλον τον Πυθαγόρειον».

L'Arpinate scrive nel *De Republica* (I, 16)²²⁴ che Platone “*ut Pythagorae inventa perdisceret*” venne in Italia intrattenendosi con il pitagorico di Locri Timeo e il tarantino Archita. Questi rapporti vengono ricordati anche in un passo del *De Finibus* (V, 29, 87)²²⁵, impiegato poi da Valerio Massimo (VIII, 7, ext. 3)²²⁶. Cicerone nel *Cato Maior de senectute* (XII, 41)²²⁷ annovera una meta specifica del viaggio in Italia: la Puglia. Qui, precisamente a Taranto, avrebbe assistito ad un discorso di Archita sul piacere durante la permanenza in città che Cicerone colloca durante il consolato di Appio Claudio e di Lucio Furio, nel 349 a.C. Questa datazione, così a ridosso della morte del filosofo, è certamente errata. Ettore Pais, nel suo magistrale lavoro “*Storia di Roma*”, scrive “Finalmente par natural pensare che Cicerone [...] lavori interamente di fantasia” (*Storia di Roma*, vol. I, parte 2: *Critica della tradizione dalla caduta del decemvirato all'intervento di Pirro*, Torino 1899, p. 678). È probabile quindi che questo incontro debba essere retrodatato per farlo coincidere con uno dei precedenti viaggi che Platone fece in Italia soggiornando in Sicilia, quindi al 388/387 a.C., 367/366 a.C. o al

²²⁴ Cicerone, *De Republica* I, 16: «*Tum Scipio: Sunt ista, ut dicis; sed audisse te credo, Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philoleo commentarios esse nantum, cumque eo tempore in iis locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse*».

²²⁵ Cicerone, *De Finibus* V, 29, 87: «*Quare hoc videndum est, possitne nobis hoc ratio philosophorum dare. pollicetur certe. nisi enim id faceret, cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et caelestia acciperet? Cur post Tarentum ad Archytam? cur ad reliquos Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Arionem, Locros, ut, cum Socratem expressisset, adiungeret Pythagoreorum disciplinam eaque, quae Socrates repudiabat, addisceret?*».

²²⁶ Valerio Massimo, VIII, 7, ext. 3: «*Platon...Aegyptum peragravit...quo minus miror in Italiam transgressum, ut ab Archyta Tarenti, a Timaeo et Arione et Echecrate Locris Pythagorae praecepta et instituta acciperet*». Arione, di cui non sappiamo nulla (M. TIMPANARO CARDINI (a cura di), *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, presentazione di G. Reale, realizzazione editoriale, aggiornamento bibliografiche e indici di G. Girgenti, Milano 2010, p. 649), è nominato solo in questo passo e in quello del *De Finibus*, da cui Valerio Massimo lo trae. William Smith nella voce *Acrion* del suo volume “*A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*” (London 1849, vol. I, p. 14) sostiene che sia da correggere in *Acrionem*. Tale congettura però non è supportata dalla tradizione manoscritta né del *De Finibus* né di Valerio Massimo, infatti, dagli apparati delle rispettive edizioni Teubner si può notare che tutti i mss. sono concordi sulla lezione *Arionem/Arione* e nessuna variante è rigettata in apparato (*M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43: *De finibus bonorum et malorum*, recognovit Th. Schiche - Editio stereotypa editionis prioris (1915), Stuttgart 1961, p. 199; *Valeri Maximi Facta et dicta memorabilia*, libri VII-IX, *Iuli Paridis Epitoma, Fragmentum de praenominibus, Ianuari Nepotiani Epitoma*, edidit John Briscoe, vol. II, Stuttgart 1998, p. 764).

²²⁷ Cicerone, *Cato Maior de senectute* XII, 41: «*haec cum Gaio Pontio Samnite, patre eius a quo Caudino proelio Sp. Postumius T. Veturius consules superati sunt, locutum Archytam, Nearchus Tarentinus hospes noster, qui in amicitia populi Romani permanserat, se a maioribus natu accepisse dicebat; cum quidem ei sermoni interfuisset Plato Atheniensis, quem Tarentum venisse L. Camillo Ap. Claudio consulibus reperio*».

360/ 361 a.C.²²⁸ Data la presenza del verbo *reperio* si è pensato ad un errore della fonte che Cicerone aveva a disposizione²²⁹, fonte comune anche a Gellio (XVII, 21, 29-30) che parla di un viaggio fra la nascita di Alessandro Magno (356 a.C.) e la battaglia di Cheronea (338 a.C.), oppure di un'aggiunta del nome di Platone in un secondo momento da parte di Cicerone o più probabilmente della sua fonte²³⁰.

Per Quintiliano (*Institutio oratoria*, I 12,15)²³¹ e Agostino (*De Civitate Dei*, VIII 4)²³² fu la sensazione che le nozioni apprese ad Atene non fossero per lui sufficienti a spingerlo in Italia dai Pitagorici, tappa annoverata anche da Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio Evangelica* (X, 4 -P.G. 21 781D)²³³.

Che egli, dopo aver visitato l'Egitto, sia andato in Italia dai Pitagorici, è notizia accolta anche dal retore Imerio (*Or.* 48, 25) nel IV secolo d.C., che segue la stessa tradizione che sarà poi di Olimpiodoro (nel commento al *Gorgia*) che vuole Platone visitare l'Italia dopo l'Egitto con una sola tappa in Sicilia dai Pitagorici.

Dopo aver esaminato le numerose fonti si può delineare un quadro più chiaro del viaggio di Platone in Italia. Se sulle prime due mete si è stati cauti sull'accettarne la veridicità, il soggiorno in Magna Grecia invece, oltre a essere ampiamente attestato, è molto plausibile. Le varie testimonianze non sono concordi nel definire l'ordine delle tappe dell'iter platonico ma

²²⁸ Per la bibliografia a proposito si veda G. URSO, *La morte di Archita e l'alleanza fra Taranto e Archidamo di Sparta (345 a.C.)*, in «Aevum», 71, 1997, pp. 64-65 nota 7. Più recentemente si veda C. A. HUFFMAN, *Archytas of Tarentum*, Cambridge 2005 e F. RUSSO, *L'incontro tra Archita, Platone e Ponzio Sannita in Cic. Cato 12, 39-41*, in «Mediterraneo Antico: economie, società, culture» X, 1/2, Pisa 2007, pp. 1-13.

²²⁹ J. G. F. POWELL (a cura di), *Cicero. Cato Maior de Senectute*. Edited with introduction and commentary, Cambridge 1988, Appendix 3, p. 279.

²³⁰ Powell (*ibidem*) parla di “*artistic verisimilitude, designed to support Cicero's idealised picture of the contacts between Italians and Greek philosophers in past ages*”. Si veda G. URSO, *La morte di Archita e l'alleanza fra Taranto e Archidamo di Sparta (345 a.C.)*, in «Aevum», 71, 1997, p. 65. Per la bibliografia a riguardo si veda nel medesimo articolo pp. 65-66 nota 10.

²³¹ Quintiliano, *Institutio oratoria*, I 12,15: «*Denique cur in his omnibus, quae discenda oratori futuro puto, eminuit Plato? qui non contentus disciplinis, quas praestare poterant Athenae, non Pythagoreorum, ad quos in Italiam navigaverat, Aegypti quoque sacerdotes adiit atque eorum arcana perdidit*».

²³² Agostino, *De Civitate Dei*, VIII 4: «*Itaque et in Aegypto didicit quaecumque magna illic habebantur atque docebantur, et inde in eas Italiae partes veniens, ubi Pythagoreorum fama celebrabatur, quidquid Italicae philosophiae tunc florebat, auditis eminentioribus in ea doctoribus facillime comprehendit*».

²³³ Eusebio di Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, X, 4 -P.G. 21 781D: «*Καὶ οὗτος δὲ ὁ Πλάτων, τοῖς ἐν Ἰταλία Πυθαγορείοις σχολάσας, οὐ μόνη τῇ παρὰ τοῦτοις ἠρκέσθη διατριβῇ. Λέγεται δὲ ἀπᾶραι εἰς Αἴγυπτον, καὶ τῇ τούτων φιλοσοφίᾳ πλεῖστον ἀναθεῖναι χρόνον*».

in questa sede si riconosce come molto verosimile, pur con la prudenza che il caso necessita, l'ipotesi che Platone compì un viaggio in Magna Grecia, probabilmente dopo la permanenza egiziana (e non prima come riportano alcune fonti), e che in quell'occasione avrebbe poi soggiornato per la prima volta anche in Sicilia, meta certamente successiva come attesta la *Settima Lettera*, dove il personaggio di Archita è più volte nominato e presentato come già conosciuto prima del viaggio a Siracusa²³⁴.

²³⁴ Il nome di Archita compare varie volte nell'epistola: 338c-d, 339b, 339d, 350a. Platone racconta che solo grazie alla sua intercessione e a quella degli amici tarantini riuscì a salvarsi dalla difficile situazione in cui venne a trovarsi alla fine del terzo viaggio in Sicilia. Con il pretesto di un'ambasceria da parte di Taranto, venne mandata a Siracusa una nave a trenta remi e un certo Lamisco, il quale si recò da Dionisio per intercedere in favore di Platone, riferendo la volontà del filosofo di lasciare l'isola. Grazie a questa mediazione il tiranno permise a Platone di partire (350a-b).

3.5 IN EGITTO DAI SAGGI (E RETICENTI) SACERDOTI

Meta dell'iter filosofico platonico fu anche l'Egitto.

Diogene associa il soggiorno alla volontà di incontrare i sacerdoti²³⁵ (D. L. III, 6), che secondo Strabone (*Geografia*, XVII, 1,29) sarebbero stati reticenti (μυστικούς δὲ καὶ δυσμεταδότους) nell'impartire le loro dottrine.

Le prime testimonianze a raccontare della presenza di Platone in Egitto sono collocabili al I sec. a.C. e si tratta nello specifico di Cicerone (*De finibus* V, 29, 87; *De Republica* I, 16) e Diodoro Siculo (I, 98)²³⁶.

Il legame fra Platone e il paese del Nilo possiamo immaginare sia nato sulla scia del *topos* del filosofo viaggiatore in Egitto che verrà analizzato nell'appendice della tesi²³⁷. A conferma di ciò si devono menzionare i già citati Cicerone (nel passo del *De Finibus*) e Diodoro che inseriscono Platone nella schiera dei filosofi che visitarono il paese del Nilo per fini conoscitivi e di studio. In particolare, il nesso più frequente è quello fra i viaggi di Platone e di Pitagora; sembra infatti che gli antichi, quando nominavano le peregrinazioni pitagoriche, sentissero la necessità di menzionare anche quelle platoniche, quasi a volerli porre sullo stesso piano, entrambi, o forse meglio Platone come Pitagora, estremamente esperti nella cultura egizia o più generalmente in quelle “non greche”. Questa connessione fra i viaggi dei due saggi si trova in Clemente Alessandrino (*Stromati*, I, 15, 68-69), Lattanzio (*Divinae Institutiones*, IV, 2), Cirillo di Alessandria (*Contra Iulianum*, I, 29 -P.G. 76, 548a; 2, 47 – P.G. 76, 573a), nell'epistola che si suppone abbia scritto Fedro a Platone mentre era in Egitto (*Ep.* 28, pp. 627-628 Hercher)²³⁸ e in numerose altre fonti, in cui spesso l'associazione si estende anche ad altri saggi itineranti²³⁹.

²³⁵ Il termine usato da Diogene è προφήτης che qui viene tradotto con il termine “sacerdote”, attenendosi a quanto scritto nel LSJ al suddetto lemma “In Egyptian temples, member of the highest order of the clergy, priest, προφήτης θεῶν Εὐεργετῶν PTeb.6.3 (ii B.C.), cf. OGI56.59 (Canopus, iii B.C.), etc.”.

²³⁶ Sia le due citazioni ciceroniane che quella di Diodoro Siculo sono analizzate nell'appendice.

²³⁷ Si veda l'appendice a p. 248.

²³⁸ Questa epistola potrebbe essere stata costruita sulla scorta del mito di Theuth, divinità egizia e inventore della scrittura, narrato da Socrate a Fedro nell'omonimo dialogo platonico (274d-275b). Si veda T. HOPFNER,

Sulla notizia della presenza di Platone in Egitto, è necessario fare un'ulteriore considerazione. Leggendo le opere di Platone, era naturale per gli antichi pensare che il filosofo avesse conosciuto in prima persona la cultura egizia e che quindi avesse acquisito personalmente le informazioni che sui costumi, sulla religione e sulle usanze egizie spesso si trovano in esse²⁴⁰. Gli antichi avvertivano la necessità di associare un soggetto a tutti i luoghi e le culture che nelle opere erano descritti e così avvenne anche nel caso dell'associazione di Platone con l'Egitto. Leggiamo in Olimpiodoro (*In Alcibiadem*, 2 135-139)²⁴¹ che durante il periodo di permanenza in Egitto conobbe l'arte ieratica egizia grazie agli uomini che si occupavano dei culti e *perciò* (“διό” è la congiunzione usata dal commentatore tardo-antico per creare il nesso di causa-effetto) si spiega la pericope “μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων”, indicante il dio egizio Anubi, rappresentato con la testa di un cane, contenuta nel *Gorgia* (482b). Per Olimpiodoro, dunque, la menzione di Anubi sarebbe il frutto della conoscenza diretta che di questo ebbe durante i suoi studi in Egitto.

Platone, nonostante la tradizione concordemente lo vuole “discepolo” degli Egizi, d'altro canto, in due passi non si esime dal tacciarli di πανουργία e avidità: nelle *Leggi*, 747c il filosofo li descrive come decaduti dalla sapienza alla πανουργία a causa di un legislatore incompetente o di una sorte avversa, nella *Repubblica* IV, 436a li accusa invece di φιλοχρηματία. La constatazione di queste caratteristiche comportamentali egizie fu derivata

Plutarch über Isis und Osiris, Praga 1941 (ed. Darmstadt 1967), II, p. 86, citazione letta in M. LEFKOWITZ, *Visits to Egypt in the Biographical Tradition*, in «Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit: Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg, Berlin, Boston 2007, p. 107.

²³⁹ Si veda ad esempio Cicerone (*De finibus*, V,19, 50; *Tusculanae Disputationes*, IV, 19, 44), Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, XXX 9), Plutarco (*De Iside et Osiride*, 354e), Giustino (*Cohortatio ad Gentiles*, 14).

²⁴⁰ Si veda ad esempio quando si parla della legislazione egizia (*Leggi*, 656d-657a) o della pratica educativa egizia che prevede l'apprendimento dei calcoli tramite giochi (*Leggi*, 819b-d). Spesso Platone riferisce notizie concernenti la religione egizia: in *Leggi*, 799a si parla del calendario delle feste egizie, in *Timeo*, 21e invece menziona la fondazione da parte di una dea della città di Sais e in *Politico*, 290e riferisce che nessuno può esercitare il potere se non è ascritto alla classe dei sacerdoti, tanto è prestigiosa questa classe sociale. In altri passi Platone descrive alcune usanze, come la mummificazione (*Fedone*, 80c) o personaggi tipici del paese, come gli allevatori di pesci addomesticati nel Nilo (*Politico* 264c).

²⁴¹ Olimpiodoro, *In Alcibiadem*, 2 135-139: «Ἰστέον δὲ ὅτι καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς [135] ἐκεῖ ἱερατικοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔμαθεν παρ' αὐτῶν τὴν ἱερατικὴν. διὸ καὶ ἐν τῷ Γοργία φησὶν “οὐ μὰ τὸν κύνα τὸν παρ'Αἰγυπτίους θεόν” ὃ γὰρ παρὰ τοῖς Ἑλλήσι δύνатаι τα ἀγάλματα, τοῦτο παρὰ τοῖς Αἰγυπτίους τὰ ζῶα, σύμβολα ὄντα ἐκάστου τῶν θεῶν ᾧ ἀνάκεινται».

da un periodo di convivenza con loro in cui le sperimentò in prima persona? Molto più probabilmente si deve pensare piuttosto che Platone si inserisca in quella tradizione ben consolidata nella letteratura greca (e non solo) che attribuisce una cattiva reputazione agli Egizi. Lo stesso verbo «αἰγυπτιάζω», oltre al significato di “essere simile agli Egizi”, ha anche quello di “essere furbo, astuto, imbrogliare” e con questa accezione il verbo è usato già da Cratino (fr. 406 K. A.), come testimonia Eustazio (*In Od.* 1484,28): «αἰγυπτιάζειν... τὸ πανουργεῖν καὶ κακοτροπεύεσθαι, ὡς ὁ κωμικός φασὶ Κρατῖνος δηλοῖ (φησὶ Κρ. Δηλιάσιν Κock)²⁴²». Questa accezione è documentata anche in Esichio (α 1744 Latte - αἰγυπτιάζων· κακοτροπευόμενος), in Svetonio (*Sugli insulti*, 13, p. 62 Taillardat) e nelle *Tesmoforiazuse* (vv. 920-922) di Aristofane²⁴³. La furbizia degli egiziani è anche ricordata in un frammento di Eschilo (fr. 373 Radt)²⁴⁴, in Archippo (fr. 23 K. A.)²⁴⁵ e in Teocrito (15,48).

Manca la menzione di questa meta nella biografia più antica di Platone e mi riferisco all'*Index Herculanensis* (chiamato anche *Storia dell'Academia* o *Syntaxis philosophorum*), dove, di fatto, l'unica meta menzionata è la Magna Grecia (e la Sicilia). La citazione del viaggio in Egitto, a partire dal I sec. a.C. con Cicerone e Diodoro, è molto frequente nella tradizione. Quasi tutte le principali fonti biografiche lo citano. Apuleio (*De Platone et eius dogmate* I, 3) pone Platone come allievo degli indovini per imparare l'astronomia²⁴⁶, stessa disciplina che avrebbe imparato lì per Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam Commentaria*, 41,7)²⁴⁷. Nel commento all'*Alcibiade*, invece, il soggetto dei suoi studi sarebbe stata l'arte ieratica (2, 135-

²⁴² R. KASSEL- C. AUSTIN (ed.), *Poetae Comici Graeci* (PCG), vol. IV, p. 311.

²⁴³ *Tesmoforiazuse* (vv. 920-922): «οἴμ' ὡς πανοῦργος καυτὸς εἶναί μοι δοκεῖς / καὶ τοῦδ'ε τις ζῦμβουλος. οὐκ ἐτὸς πάλαι / ἠγυπτιάζετ'. ἀλλ' ὅδε μὲν δώσει δίκην».

²⁴⁴ Eschilo, fr. 373 Radt: «δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι». S. RADT (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrFG), vol. III (Aeschylus), Göttingen 1985, p. 428.

²⁴⁵ Archippo, fr. 23 K. A.: «Αἰγύπτιος μιαρῶτατος τῶν ἰχθύων κάπηλος, / Ἑρμαιοσ, ὅς βίαι δέρων ρίνας γαλεοῦσ τε πωλεῖ / καὶ τοὺσ λάβρακασ ἐντερεύων, ὡς λέγουσιν ἡμῖν». R. KASSEL- C. AUSTIN (ed.), *Poetae Comici Graeci* (PCG), vol. II (Agathenor- Aristonymus), Berlin 1991, p. 456.

²⁴⁶ Apuleio, *De Platone et eius dogmate* I, 3: «...astrologiam adusque Aegyptum iuit petitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret».

²⁴⁷ Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, 41,7: «ἐκεῖθεν ἐλθὼν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἀστρονομίαν κατάρθωσεν».

136), menzionata come materia studiata insieme alla geometria nei *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 9-10 p. 9 Westerink)²⁴⁸.

Grande attenzione è data al viaggio in Egitto anche dagli autori cristiani, in quanto in questo paese Platone avrebbe appreso gli insegnamenti di Mosè, inseriti poi nella sua dottrina. Il dibattito più interessante lo troviamo in Agostino, disputa che aveva però alle spalle una lunga tradizione. Già nel *De Opificio Mundi* (VI,25) di Filone di Alessandria (I sec. a.C.- I sec. d.C.) si rimarcava la dipendenza di Platone da Mosè (e quindi l'antioriorità di quest'ultimo), così pure nel *Contra Apionem* (II, 37)²⁴⁹ di Giuseppe Flavio (I sec. d.C.) e in Giustino (*I Apologia*, 44)²⁵⁰. Agostino, nel *De Doctrina Christiana* (II, 43), propone la soluzione data da Ambrogio alla questione posta dagli ammiratori del filosofo pagano, secondo i quali i pensieri enunciati da Gesù sarebbero stati da lui appresi dai libri di Platone, essendo il saggio greco vissuto prima. Ambrogio, come dice Agostino, riscontrò che al tempo di Geremia Platone avrebbe visitato l'Egitto, dove allora si trovava il profeta e dove avrebbe appreso quelle nozioni della cultura ebraica proprio da Geremia facendole poi proprie²⁵¹. Lo stesso Agostino però in seguito in *Retractationes* II, 4 afferma “*me fefellit memoria*”, ammettendo di essersi sbagliato e rimandando all'accertamento dell'opinione di Ambrogio all'opera persa “*De sacramentis*

²⁴⁸ *Prolegomena in Platonis Philosophiam*, 4, 9-10 p. 9 Westerink: «ἦλθε εἰς Αἴγυπτον, καὶ κατορθώσας ἐκεῖσε τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀνεχώρησεν».

²⁴⁹ Giuseppe Flavio accusa anche Pitagora di aver rubato le leggi giudaiche e di averle inserite nella sua dottrina (I, 22). Lattanzio (*Divinae Institutiones*, IV 2) si meraviglia che, quando Pitagora e Platone arrivarono presso gli Egizi, i Magi e i Persiani, non si rivolsero anche presso gli Ebrei, gli unici a detenere la saggezza.

²⁵⁰ D'altro canto, c'era chi difendeva l'autenticità della dottrina platonica rispetto a quella cristiana, evidenziando anzi piuttosto una derivazione di quest'ultima da Platone. Di quest'idea era Celso, di cui possiamo ricostruire il pensiero e in parte l'opera (*Discorso Vero*) grazie alla confutazione che ne fece Origene un secolo dopo nel *Contra Celsum*, in cui ha trascritto ampi stralci dell'opera di Celso, per poi confutarli. Sul tema della derivazione delle dottrine cristiane da Platone si veda *Contra Celsum*, VI, 7, 12, 15, 16, mentre in IV, 39 Origene menziona il mito di Eros e Penia, narrato da Platone nel *Simposio*, che il filosofo avrebbe appreso durante la sua visita in Egitto incontrando alcuni personaggi che filosofeggiavano sui misteri giudaici.

²⁵¹ Ambrogio si interessa più volte di questa questione, esponendola sia nel *De Noe* 8, 24 e sia nell'*Expositio in ps. CXVIII* 18, 4. In quest'ultimo passo leggiamo: “*Discite unde Plato haec sumpserit. Eruditionis gratia in Aegyptum profectus, ut Moysi legis oracula, prophetarum dicta cognosceret, audivit consolationem populi, qui supra peccati modum videbatur fuisse punitus, et hunc locum quadam adopertum dote verborum in dialogum transtulit quem scripsit de virtute*”. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. 62 “*S. Ambrosii Opera. Pars V: Expositio in ps. CXVIII*”, Vienna 1913, p. 398). La lotta di Ambrogio “contro certi scrittori assai ignoranti e superbi, i quali sostengono che il Signore trasse profitto dai libri di Platone” (*quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt*) è ricordata da Agostino nell'*Epistola* 31,8.

sive de philosophia”, concludendo in *De Civitate Dei* (VIII, 11) che Geremia era vissuto un secolo prima di Platone, non negando di fatto la permanenza di Platone in Egitto, ma solo l’incontro con il profeta.

Al soggiorno platonico in Egitto sono legati alcuni aneddoti, che qui per completezza vengono ricordati, anche se molto probabilmente si tratta di eventi frutto di fantasia.

Il primo riguarda l’attività di mercante di olio che Platone avrebbe esercitato in Egitto per pagarsi il soggiorno. La notizia è riportata solo da Plutarco (*Solon* 2,8) e in parte da Gregorio Nazianzeno (*Poemata Moralia* I, 2 306-311 – P.G. 37, 702)²⁵² che parla della vita di Platone come di una vita vissuta a vendere olio, senza accostarlo al viaggio di Egitto. L’aneddoto potrebbe essere nato dalla notizia diffusa della ghiottoneria di Platone per le olive riferita da Diogene Laerzio (III, 26) e diventata bersaglio del verso comico di Anassandride nel *Teseo* (fr. 20 K.A.)²⁵³ che recita “*quando divorava le olive sacre* (la *μορία* è l’ulivo sacro ad Atena, sulla cittadella d’Atene), *come appunto Platone*”, segno che la sua “passione” per le olive era proverbiale già presso i contemporanei²⁵⁴. Si potrebbe pensare, come è stato già fatto un secolo fa da R. Fenk²⁵⁵, che l’aneddoto della vendita dell’olio potrebbe avere una fonte comica che alludeva appunto all’immagine del Platone ghiotto di olive.

Altro aneddoto invece vede Platone in Egitto in compagnia di Euripide, notizia tramandata da Diogene Laerzio (III, 6), il quale narra che il tragediografo era malato e fu curato dai sacerdoti con l’acqua del mare, da cui derivò il verso euripideo “*Il mare lava tutti i mali degli uomini*”

²⁵² Gregorio Nazianzeno, *Poemata Moralia* I, 2 306-311 – P.G. 37, 702: «Τί δ' ὁ Πλάτων σοι, καίπερ ὦν σοφώτατος / Ἄνδρῶν; Τί δ' Ἀρίστιππος, τὸν ἥδιστον λέγω; / Τί δ' ὁ χαρίεις Σπεύσιππος, ὥσπερ οἶομαι; Ὅ μὲν καπύλου δυστυχούς ἔζη βίον, / πόνους διαντλῶν κέρδεσιν θαλαττίους / ἔλαιον ἦν ὁ φόρτος.»

²⁵³ Anassandride, fr. 20 K.A. (=19 Kock): «ὄτε τὰς μορίας ἔτρωγεν, ὥσπερ καὶ Πλάτων» (T. KOCK (a cura di), *Comicorum Atticorum Fragmenta* (CAF), vol. 2, Leipzig 1884, p. 142; R. KASSEL- C. AUSTIN (ed.), *Poetae Comici Graeci* (PCG), Vol. II, p. 247). Il frammento è tramandato per tradizione indiretta da Diogene Laerzio, III 26.

²⁵⁴ La passione di Platone per le olive è ricordata anche in Diogene Laerzio (VI, 25). Diogene il Cinico, vedendo che Platone ad un banchetto mangiava solo olive, gli chiese perché ora che aveva imbandita davanti agli occhi una ricca tavola non ne godeva proprio lui che era andato fino in Sicilia per godere delle mense siciliane. Platone avrebbe risposto che anche lì mangiava olive e Diogene prontamente avrebbe chiesto perché andare fino a Siracusa se anche l’Attica ne producesse tante.

²⁵⁵ R. FENK, *Adversarii Platonis quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint*, Jena 1913, p. 31.

(*Ifigenia in Tauride*, 1193)²⁵⁶. L'accostamento fra il filosofo e il tragediografo è un fatto cronologicamente possibile, essendo il tragediografo morto presumibilmente nel 406 a.C., anche se sarebbe stato comunque un viaggiatore piuttosto anziano avendo avuto oltre settanta anni. Ciò che invece fa pensare piuttosto ad un'invenzione è la totale mancanza di riferimenti a questa frequentazione in fonti a loro contemporanee, aggiungendo inoltre che l'unico riferimento è solo quello in Diogene. Il rapporto fra Euripide e i filosofi inoltre era diventato spesso bersaglio dei versi comici del tempo, che in questo modo trovavano l'occasione di ridicolizzarli entrambi. Numerosi sono i riferimenti alla coppia Euripide-Socrate, in particolare alla collaborazione che quest'ultimo avrebbe dato al tragediografo nella composizione dei drammi²⁵⁷, definiti da Aristofane "περιλαλούσαι", pieni di chiacchiere²⁵⁸. Sarebbero state proprio la ciarla (ἀδολεσχία) e le chiacchiere il marchio distintivo della coppia, fama che sia Eupoli (fr. 386, definito ἀδολέσχης)²⁵⁹ che Aristofane (*Nuvole*, 1480, bollato di ἀδολεσχία)²⁶⁰ riconoscevano al filosofo. Già Platone nel *Fedone* era a conoscenza di questa etichetta che i comici avevano dato al suo maestro facendogli dire: "Non credo-disse Socrate- che qualcuno che ora mi ascolti, neppure un poeta comico, possa dire che ciarlo e

²⁵⁶ Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1193: «θάλασσα κλύζει πάντα τὰνθρώπων κακά».

²⁵⁷ Diogene Laerzio (II,18) riporta questa notizia nella *Vita di Socrate*. Questo passo diventa un'importante fonte di tradizione indiretta per alcune commedie giunte in frammenti, dove bersaglio è la coppia Socrate-Euripide. Cita due frammenti di Teleclide: nel primo si attacca la tragedia euripidea intitolata "Frigi" (Φρύγες) sotto cui, con un gioco di parole, Socrate pose i fasci di sarmenti (τὰ φρύγανα) (fr. 41 K.A.), nel secondo Euripide stesso viene appellato "σωκρατογόμφοις" (dai chiodi socratici; fr. 42 K.A.). Altro commediografo citato è Callia, con la commedia *Prigionieri* (fr. 15 K. A.), dove un personaggio, forse Euripide, avrebbe risposto "Socrate è l'autore".

²⁵⁸ Fr. 392 K.A. (=376 Kock): «Εὐριπίδη δ' ὁ τὰς τραγωδίας ποιῶν τὰς περιλαλούσας οὗτός ἐστι, τὰς σοφάς». Si tratta di un frammento della prima versione della commedia di Aristofane "Nuvole" in dieci frammenti, che nel 423 a.C. si classificò al terzo posto dopo la *Damigiana* di Cratino e il *Conno* di Amipsia. Per il frammento si veda R. KASSEL- C. AUSTIN (ed.), *Poetae Comici Graeci* (PCG), Vol. III, 2, pp. 216-217 e M. PELLEGRINO, *Aristofane. Frammenti*. Testo, traduzione e commento, Lecce 2015, pp. 235-236. Per la coppia Socrate-Euripide nelle commedie aristofanee si veda S. BETA, *I comici greci*, (introduzione, traduzione e note), Milano 2009, p. 95, n. 56 e S. BETA, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. Parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, Suppl. n. 21/22 al 'Bollettino dei Classici', Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 140-141.

²⁵⁹ Eupoli, fr. 386 K. A. (=352 Kock): «μισῶ δὲ καὶ † Σωκράτην / τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην, / δε τᾶλλα μὲν πεφρόντικεν, / ὀπόθεν δὲ καταφαγεῖν ἔχοι / τούτου κατημέληκεν». R. KASSEL- C. AUSTIN (ed.), *Poetae Comici Graeci* (PCG), Vol. V, p. 511.

²⁶⁰ Le parole sono pronunciate da Strepsiade quasi a conclusione della commedia, quando si rende conto che le chiacchiere ascoltate nel Pensatoio di Socrate lo avevano fatto uscire di senno, poco prima che gli venga in mente di bruciare il Pensatoio: «ἀλλ' ὃ φίλ' Ἑρμῆ μηδαμῶς θύμαινέ μοι / μηδέ μ' ἐπιτρίψης, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε / ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία» (vv. 1478-1480).

chiacchiero su cose che non mi concernono” (70c, trad. it. G. Cambiano). Manca invece nella tradizione ogni riferimento alla coppia Platone- Euripide, segno che presso i contemporanei non circolava alcuna notizia di un loro possibile legame, tantomeno quindi di un viaggio in Egitto insieme.

Altro personaggio di cui Platone viene presentato come compagno di viaggio è il matematico Eudosso secondo Strabone (*Geografia*, XVII 1, 29). Al geografo nella città di Eliopoli sarebbe stata mostrata la casa dove i due stettero per tredici anni, durante i quali i sacerdoti, mal disposti a svelare i loro segreti che volevano restassero tali, fecero loro conoscere alcuni dei principi della loro scienza, mantenendo però nascosta la maggior parte di essi²⁶¹. Già nell’antichità questa notizia venne smentita da Diogene Laerzio che designa Eudosso giovane uditore di Platone, ma non suo compagno in Egitto. Secondo il biografo Eudosso si sarebbe recato in Egitto con il medico Crisippo, portando al suo ritorno un gran numero di discepoli, forse per dare un dispiacere a Platone che lo aveva disdegnato come discepolo (VIII, 86-88). Concludendo la trattazione del viaggio egiziano di Platone possiamo dire che molto probabilmente esso non corrisponde a realtà e venne costruito in seguito, arricchito di volta in volta di svariati e fantasiosi aneddoti, su emulazione della figura del saggio che cerca la σοφία in Egitto e soprattutto di Pitagora.

²⁶¹ Strabone, *Geografia*, XVII 1, 29: «'εν δὲ τῇ Ἡλίου πόλει [...] ἐδείκνυντο οἱ τε τῶν ἱερέων οἴκοι καὶ Πλάτωνος καὶ Εὐδόξου διατριβαί. συνανέβη γὰρ δὴ τῷ Πλάτωνι ὁ Εὐδόξος δεῦρο, καὶ συνδιέτριψαν τοῖς ἱερεῦσιν ἐνταῦθα ἐκεῖνοι τρισκαίδεκα ἔτη, ὡς εἴρηται τισι: περιττοὺς γὰρ ὄντας κατὰ τὴν ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων, μυστικοὺς δὲ καὶ δυσμεταδότους, τῷ χρόνῳ καὶ ταῖς θεραπαίαις ἐξελιπάρησαν ὥστε τινὰ τῶν θεωρημάτων ἱστορῆσαι: τὰ πολλὰ δὲ ἀπεκρύψαντο οἱ βάρβαροι».

3.6 IN ORIENTE, AGLI ESTREMI CONFINI DELLA TERRA

Nell'immaginario antico l'Oriente ha sempre esercitato un certo fascino, per la sua lontananza, per le storie meravigliose e fantastiche che da lì giungevano, per l'opulenza che si narrava in quelle terre ci fosse e per l'antica saggezza lì custodita. Ecco perché le “*ultimas terras*”, come queste regioni erano definite da Cicerone²⁶², attrassero saggi e filosofi che, per la “*discendi cupiditas*” (*De finibus*), si spinsero fino agli estremi confini della terra allora conosciuti.

Nella tradizione questo viaggio è associato anche a Platone, anche se un evento bellico gli avrebbe impedito di portare a termine il suo itinerario. Da Diogene Laerzio (III,7) leggiamo che l'incontro con i Magi, tanto desiderato dal saggio, non fu possibile a causa delle guerre in Asia, stessa notizia che ritroviamo in Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, I 3), dove si menzionano anche gli Indi che Platone avrebbe voluto incontrare. La volontà di dirigersi dai Magi, negata per eventi bellici, è narrata anche in Olimpiodoro nel commento all'*Alcibiade* (2, 139-140), mentre manca del tutto la menzione di questo desiderio nel commento al *Gorgia*, così come anche nella più antica biografia completa del filosofo, l'*Index Herculensis*. Del viaggio presso i Magi e i Persiani ci sono tracce anche in fonti cristiane, si veda per esempio Lattanzio²⁶³.

Tappa alternativa di cui Platone dovette accontentarsi, a detta di Olimpiodoro²⁶⁴, fu la Fenicia, dove apprese comunque dai Magi del luogo la loro dottrina. La Fenicia compare anche nei *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 10-11, p. 9 Westerink) dove “*incontrò dei Persiani e da loro imparò la dottrina di Zoroastro*”²⁶⁵.

²⁶² Cicerone, *De finibus*, V 19, 49-50; *Tusculanae Disputationes*, IV 19,44. Per i testi si veda *supra* p. 62

²⁶³ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, IV 2. Per il testo ed un più ampio commento ad esso si rimanda *supra* pp. 62-63.

²⁶⁴ Olimpiodoro, *In Alcibiadem* 2, 141.

²⁶⁵ *Prolegomena in Platonis Philosophiam* 4, 10-11, p. 9 Westerink: «εἶτα ἔλθὼν εἰς Φοινίκην περιέτυχεν ἐκεῖσε Πέρσας καὶ ἔμαθεν παρ' αὐτῶν τὴν Ζωροάστρου παιδείαν».

L'apprendimento dello Zoroastrismo da parte di Platone ha una lunga tradizione che parte fin da Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, XXX 2, 9)²⁶⁶, preso poi di mira nei secoli successivi da chi vi ha visto un'occasione per diffondere poi come proprie idee del profeta iranico²⁶⁷.

Altro popolo dell'Oriente con cui Platone avrebbe avuto dei legami fu quello dei Caldei. Sono menzionati, in relazione a quanto il filosofo avrebbe da loro appreso, da Pausania (IV, 32, 4)²⁶⁸ e più tardi dal filosofo neoplatonico Enea di Gaza (V-VI secolo d.C.; *Theophrastus*, ed. Gertz - Dillon – Russell, London- New York 2012, p. 15, 15-20). Un riferimento al binomio Caldei-Platone di tutt'altro tenore è presente nell'*Index Herculanensis*. Ormai vecchio e febbricitante, il filosofo avrebbe avuto come ospite un Caldeo con una schiava tracia che cominciò, su indicazione del Caldeo, a suonare un ritmo dattilico, a seguito del quale Platone definì il suo ospite privo di senno, perché quel ritmo non era adatto all'occasione. Il Caldeo allora ricordò l'incapacità dei barbari di intendere ogni ritmo e Platone se ne rallegrò e si congratulò con l'uomo²⁶⁹.

Quando potrebbero essere avvenuti questi viaggi in Oriente e dove collocarli lungo l'iter platonico? Cominciamo dalla seconda domanda avendo come supporto Olimpiodoro (*In Alcibiadem*, 2 143-144): pur presentando i viaggi in Egitto e in Fenicia dopo il viaggio in Italia e in particolare in Sicilia, precisa che questi avvennero prima, in conformità con le altre fonti biografiche di Platone, da Diogene Laerzio agli anonimi *Prolegomena in Platonis Philosophiam*. Perché questa inversione nella narrazione? Possiamo supporre che nell'ottica di una "visione neoplatonica" propria di Olimpiodoro l'arte ieratica appresa in quelle zone fosse al culmine della gerarchia delle scienze, superando anche la geometria e la matematica,

²⁶⁶ Per il testo latino ed un commento più dettagliato si veda *supra* p. 62.

²⁶⁷ Proclo. *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, vol. 2, p. 109, 7-16, ed. Kroll.

²⁶⁸ Pausania, IV, 32, 4: «ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους οἶδα εἰπόντας ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχῆ, καὶ σφισι καὶ Ἑλλήνων ἄλλοι τε ἐπέισθησαν καὶ οὐχ ἦκιστα Πλάτων ὁ Ἀρίστωνος». Pausania individua negli Indi e nei Caldei coloro che per primi formularono la teoria sull'immortalità dell'anima, poi seguita da alcuni Greci in particolare da Platone. Dunque Pausania non menziona il viaggio presso il popolo dei Caldei, ma solo questo legame "culturale".

²⁶⁹ *Academicorum Historia*, col. II, 39-43; col. V, 1-15 (p. 13-14 Mekler; per l'edizione Dorandi si veda per il testo greco p. 134 e per il testo italiano p. 187).

dato il ruolo fondamentale che, a partire da Giamblico, fondatore di una scuola neoplatonica da Apamea (Siria), la teurgia ebbe, in contrasto con il maestro Porfirio²⁷⁰.

Ritorniamo ora al primo quesito circa la datazione del viaggio, partendo dalla menzione che più fonti fanno di “eventi bellici in Asia” come ostacolo al viaggio. A quali guerre si allude? Il viaggio in Oriente viene posto come ultimo nell’iter di formazione platonico iniziato dopo la morte del maestro, quindi, come *terminus post quem* abbiamo il 399 a.C., invece come teatro di guerra l’Asia. Si allude quindi probabilmente a quei conflitti che videro protagonisti da una parte Sparta, che dopo la vincita su Atene divenne il difensore della greicità e delle città greche d’Asia, dall’altra l’Impero Persiano, sotto la cui dominazione quelle città asiatiche erano. Lo scenario è quello successivo alle vicende narrate da Senofonte nell’*Anabasi* che vedono lo scontro per la corona fra i figli di Dario II: il maggiore salito il trono, Artaserse II, e il minore che voleva rovesciarlo, Ciro. Quest’ultimo era legato a Sparta e in particolare a Lisandro, per cui aveva chiesto alla città laconica la partecipazione allo scontro e Sparta, pur nel modo meno esposto possibile, aveva inviato dei contingenti. Al termine della guerra, che vede la morte di Ciro a Cunassa (401 a.C.), le città greche d’Asia “mandarono ambasciatori a Sparta pregando che i Lacedemoni, poiché erano i capi di tutta la Grecia, e li invitarono a provvedere anche a loro, i Greci in Asia, in modo che la loro terra non potesse essere devastata e che loro stessi potessero essere liberi”²⁷¹. Così nel corso di cinque anni (400 a.C.-395-394 a.C.) con le spedizioni di Tibrone, Dercillida e dello stesso re Agesilao gli Spartani comunque non riuscirono ad ottenere vittorie definitive, inoltre anche la sconfitta marittima a Cnido (394 a.C.), minò le ambizioni spartane, ambizioni che la Persia riuscì a frenare anche

²⁷⁰ Si veda sull’arte ieratica nel neoplatonismo, in particolare a partire da Giamblico, F. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis*, Meisenheim (Glan) 1969, pp. 24-25; G. COCCO, *I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», gennaio-marzo 1995, Vol. 87, n. 1, pp. 3-50; D. TAORMINA, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris 1999, 156. Per approfondire si veda anche il *De mysteriis Aegyptiorum* che la tradizione antica, a partire da Proclo, attribuisce a Giamblico, nell’edizione di Des Places (*Jamblique, Les mystères d’Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1966) e nell’edizione italiana di Angelo Raffaele Sodano (*Giamblico. I misteri egiziani*, Milano 2013) con la sua puntuale e rigorosa introduzione al testo (pp. 7-41).

²⁷¹ Senofonte, *Elleniche*, III, 1, 3: «εις Λακεδαίμονα δὲ ἐπεμπον πρέσβεις, καὶ ἡξίου, ἐπεὶ πάσης τῆς Ἑλλάδος προστάται εἰσίν, ἐπιμεληθῆναι καὶ σφῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ Ἑλλήνων, ὅπως ἢ τε χώρα μὴ δημοῖτο αὐτῶν καὶ αὐτοὶ ἐλευθεροὶ εἶεν».

con uno stratagemma diplomatico distribuendo talenti a esponenti politici antispartani²⁷². Il re Agesilao, vedendo costruirsi una coalizione antispartana, fu costretto a ritornare in patria ed abbandonare il campo persiano per far fronte a quella che passerà alla storia come “Guerra di Corinto” dal 395 al 386 a.C., anno in cui con la “Pace di Antalcida” i rapporti fra Grecia e Impero Persiano si rasserenarono.

Dovendo, come anticipavamo, supporre che il viaggio sia avvenuto fra il 399 e il 387 a.C. (anno di fondazione dell’Accademia), vista la situazione bellica di quegli anni fra Grecia e Persia, l’informazione che non poté andare in Oriente per motivi bellici è plausibile.

²⁷² Racconta Senofonte (*Elleniche* III, 5, 1, 2) che il denaro per indurre la guerra contro Sparta fu inviato a Tebe, Corinto e Argo. Secondo le *Elleniche di Ossirinco* fra le città destinatarie del denaro c’era anche Atene.

CAPITOLO 4

IL CONTESTO STORICO DEI TRE VIAGGI SICILIANI

Quando un uomo è ammalato e segue un regime di vita che non giova alla sua salute, per prima cosa bisogna consigliarlo di cambiar vita; e se dà ascolto, si possono aggiungere altri suggerimenti; altrimenti io sono del parere che solo una persona debole e inesperta seguirà a elargire consigli, mentre chi è assennato ed esperto in medicina cesserà di farlo. Lo stesso vale per una città -sia essa governata da molti o da uno solo; se il suo governo procede sulla retta via ed essa chiede un consiglio che possa giovarle è giusto e ragionevole concederlo. Ma se i cittadini procedono fuori dalla retta via del buon governo e non intendono ritornarvi, se ai consiglieri impongono di lasciare stare la costituzione, di non toccarla, pena la morte, e comandano invece di piegarsi alla loro volontà e ai loro desideri, [...] ebbene, se uno accetta di fare da consigliere a queste condizioni è, a mio parere, un debole, se invece rifiuta è un uomo vero²⁷³.

Platone, *Ep.* VII, 330 c9 - 331 a4

4.1 L'ARRIVO DI PLATONE SULL'ISOLA

Il momento dell'arrivo di Platone a Siracusa coincide con un periodo abbastanza turbolento per la storia dell'isola e in particolare per la città siracusana²⁷⁴.

Platone stesso fornisce un'indicazione preziosa nella VII lettera circa il momento del suo arrivo sull'isola, scrivendo di esservi giunto all'età di circa quaranta anni (324a6-7: *σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονώς*). Ponendo la nascita del filosofo fra il 428/427 a.C., secondo il

²⁷³ «Τὸν συμβουλευόντα ἀνδρὶ κάμνοντι καὶ δίαιταν διαιωμένῳ μοχθηρὰν πρὸς ὑγίειαν ἄλλο τι χρῆ πρῶτον μὲν μεταβάλλειν τὸν βίον, καὶ ἐθέλοντι μὲν πείθεσθαι καὶ ἄλλα ἤδη παραινεῖν· μὴ ἐθέλοντι δέ, φεύγοντα ἀπὸ τῆς τοῦ τοιοῦτου συμβουλῆς ἀνδρα τε ἡγοίμην ἂν καὶ ἰατρικόν, τὸν δὲ ὑπομένοντα τούναντιον ἀνανδρὸν τε καὶ ἄτεχνον. ταῦτόν δὲ καὶ πόλει, εἴτε αὐτῆς εἰς εἴη κύριος εἴτε καὶ πλείους, εἰ μὲν κατὰ τρόπον ὀρθῆ πορευομένης ὁδῷ τῆς πολιτείας συμβουλευοίτο τι τῶν προσφόρων, νοῦν ἔχοντος τὸ τοῖς τοιοῦτοις συμβουλευεῖν· τοῖς δ' ἔξω τὸ παράπαν βαίνουσι τῆς ὀρθῆς πολιτείας καὶ μηδαμῆ ἐθέλουσιν αὐτῆς εἰς ἔχνος ἵεναι, προαγορεύουσιν δὲ τῷ συμβούλῳ τὴν μὲν πολιτείαν εἶναι καὶ μὴ κινεῖν, ὡς ἀποθανομένῳ εἶναι κινῆ, ταῖς δὲ βουλήσεσιν καὶ ἐπιθυμίαις αὐτῶν ὑπηρετοῦντας συμβουλευεῖν κελεύοιεν, [...] τὸν μὲν ὑπομένοντα συμβουλάς τοιαύτας ἡγοίμην ἂν ἀνανδρὸν, τὸν δ' οὐχ ὑπομένοντα ἀνδρα». Per il testo della VII lettera, qui e nel resto della tesi, seguo quello di Moore-Blunt nell'edizione Teubner (Leipzig 1985). Per la traduzione italiana si fa riferimento a quella di M. G. Ciani nell'edizione della Fondazione Valla curata da M. Isnardi Parente (Milano 2002), di cui si segue anche la numerazione delle righe.

²⁷⁴ Per il complesso delle fonti su questo periodo storico a Siracusa si veda F. MUCCIOLI, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999, pp. 23-90.

computo di Apollodoro nella sua *Cronologia* (*FGrHist* 244 F 37 ap. D.L. III 2)²⁷⁵, sarebbe arrivato sull'isola quindi fra il 388/387 a.C.²⁷⁶ Molto meno attendibile è la notizia pervenuta da altre fonti che vogliono Platone in Sicilia nemmeno trentenne, appena dopo la morte di Socrate, come leggiamo nel PHerc. 1021 nell'*Academicorum Historia* di Filodemo di Gadara (col. X 5-10, pp. 6-7 Mekler, p. 130 Dorandi) e in Cicerone (*De Republica* I,16), Apuleio (*De Platone et eius dogmate* I 3), Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam Commentaria* 41, 6-7; *In Platonis Alcibiadem commentaria* 2, 86-90) e nei *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 1-13, p. 9 Westerink).

²⁷⁵ Plutarco (*Quaestiones convivales*, VIII 1, 717b) e Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, I 1) individuano il 7 del mese di Targellione come giorno della nascita di Platone, un giorno dopo Socrate e giorno della nascita di Apollo a Delo (anche D.L. III 2). Per l'anno, come abbiamo già detto, il riferimento è al 428/427 secondo il computo di Apollodoro, durante il primo anno della 88^a Olimpiade. Diogene Laerzio, citando Ermippo (*FGrHistCont* 1026 F 70), pone la sua morte nella 108^a Olimpiade all'età di 81 anni, mentre secondo Neante (*FGrHist* 84 F 20) sarebbe vissuto fino a 84 anni.

²⁷⁶ Cfr. H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes Humanarum Litterarum 70, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1982, p. 30 e ID., *Platonic Chronology*, in «Phronesis», Vol. 34, n.1, 1989, pp. 1-26.

4.2. LA TERNA AL COMANDO DI SIRACUSA

Nella narrazione dei tre viaggi in Sicilia Platone non è l'unico protagonista, ci sono infatti tanti altri "attori" sulla scena insieme al filosofo. I "coprotagonisti" sono essenzialmente i tre uomini che si susseguirono al potere a Siracusa fra il 405 a.C. e il 354 a.C.: Dionisio I, Dionisio II e Dione.

4.2.1 *Dionisio I: un aspirante letterato sospettoso e capriccioso a capo di Siracusa*

All'arrivo di Platone a Siracusa, tiranno era Dionisio I.

Egli era salito al potere in un momento delicato per la storia della città, minacciata dalla presenza sempre più vicina dei Cartaginesi, che nel 409 a.C. presero Selinunte e l'anno dopo Imera, avvicinandosi pericolosamente a Siracusa. Il giovane Dionisio si era prima sposato con la figlia di Ermocrate, nominato ἀὐτοκράτωρ στρατηγός nel 415 a.C.²⁷⁷ e rimasto ucciso nel 407 nel tentativo di rientrare in città da cui era stato scacciato perché gli abitanti temevano in una svolta tirannica del suo potere.

Quello che non riuscì a verificarsi con il suocero, accadde pochissimi anni dopo con Dionisio, che nel 405 a.C. prese il potere e ottenne il titolo di ἀὐτοκράτωρ στρατηγός²⁷⁸, trasformando di fatto negli anni la strategia, che era una carica costituzionale, in una tirannide con potere ereditario, che riuscì a mantenere per quaranta anni, fino alla morte avvenuta nel 367 a.C.²⁷⁹.

Reclutò moltissimi mercenari, in modo che il popolo, già intimorito dai Cartaginesi, non potesse opporsi al suo operare e condannò a morte i suoi principali rivali (Diodoro, XIII 96, 1-

²⁷⁷ Tucidide, VI, 72-73; Diodoro Siculo, XIII, 4; Plutarco, *Nicia*, 16.

²⁷⁸ Diodoro Siculo, XIII, 94, 4.

²⁷⁹ Tante sono le notizie circa la morte del tiranno: Diodoro Siculo (XV 74) narra che morì per i postumi di un'ubriacatura dopo un banchetto in onore della vittoria alle Lenee del 367 a. C. con la tragedia *Il riscatto di Ettore*, mentre altri parlano di una morte violenta ucciso a tradimento da alcuni dei suoi (Giustino Trogo, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, XX, 5, 14: *Nec multo post Dionysius, quem paulo ante non Sicilia, non Italia capiebat, adsiduis belli certaminibus victus fractusque insidiis ad postremum suorum interficitur*). Timeo, tradito da Plutarco, narra che Dionisio, gravemente malato, chiese ai medici un sonnifero, che gli fece perdere la coscienza, intrecciando il sonno con la morte (*FGrH 566 F 109 ap. Plutarco, Dion 6 3*). Secondo Cornelio Nepote a somministrargli questa pozione soporifera fu il figlio Dionisio II, per evitare che potesse avere un confronto con Dione, che chiedeva di parlargli circa il futuro del regno sui diritti dei figli di Aristomache, sua sorella, in difesa del ramo siracusano della discendenza (X, 2,5).

2). Con uno stratagemma, organizzando una falsa congiura ai suoi danni, riuscì a ottenere dall'assemblea di farsi dotare di una guardia del corpo personale, costituita da seicento uomini (Diodoro, XIII 95; di mille uomini parla in XIII, 96).

Dioniso si scontrò subito con i Cartaginesi, con i quali concluse una pace nel 405/404 a.C., che prevedeva la divisione delle zone di influenza dell'isola e riconosceva soprattutto a lui il ruolo di rappresentante della Grecità siceliota. Dionisio, che si era presentato al popolo siracusano come difensore della minaccia cartaginese, doveva continuare a presentarsi come tale se voleva giustificare il proprio dominio in città, per cui gli scontri con i Cartaginesi continuarono. Un grande successo lo ottenne nel 397 a.C. quando li costrinse a rifugiarsi sull'isola di Mozia, che poi conquistò; ma già l'anno successivo, guidate da Imilcone, le truppe cartaginesi riuscirono a cingere d'assedio Siracusa e solo un'epidemia di peste le portò a stringere accordi di pace con il tiranno. Egli in più riprese continuò la guerra contro i Cartaginesi fino alla sua morte, senza riuscire di fatto mai a scacciarli dall'isola.

Altro interesse politico di Dionisio era l'espansione verso la penisola italiana: da un lato voleva creare un grande stato territoriale che comprendesse anche Locri, Reggio e le loro subcolonie (si veda su questo la presa di Reggio nel 386 a.C. dopo undici mesi di assedio e la riduzione in schiavitù degli abitanti), dall'altra il suo interesse era anche rivolto verso il Tirreno contro gli Etruschi, alleati di Cartagine, di cui saccheggiò il porto di Cere nel 384, che gli fruttò un ricchissimo bottino.

Dopo questa doverosa breve parentesi sulla politica del tiranno, passiamo ad analizzare questo personaggio, che grande rilevanza ebbe sul primo viaggio platonico in Sicilia, sul versante più intimo e personale, aspetto che ci interessa maggiormente in questo contesto.

Anzitutto partiamo dalla sua politica matrimoniale altamente strategica (FIG. 4, tavola genealogica di Dionisio I). Dopo la morte della prima moglie, figlia di Ermocrate, perita senza lasciargli figli nel 405 a.C. durante una ribellione dei cavalieri appena dopo la sua salita al

potere²⁸⁰, il tiranno trascorse un lungo periodo di vedovanza. Nel 397 a.C., secondo la tradizione nello stesso giorno, Dionisio si unì in nozze con la siracusana Aristomache, figlia di Ipparino e sorella di Dione, e con la locrese Doride, futura madre di Dionisio II²⁸¹. Alla base del duplice matrimonio, pur non essendo la poligamia un costume greco, vi erano diverse motivazioni perché, oltre che ad assicurarsi la discendenza, a garanzia del suo potere tirannico, come dice Diodoro (XIV 44, 3), Dionisio riuscì così a consolidare il suo ruolo a Siracusa, essendo Ipparino un personaggio in città molto influente²⁸², e a tessere un nuovo rapporto con Locri.

Plutarco (*Dion* 3, 4) narra che si divideva ugualmente fra le due mogli, abituate a pranzare, entrambe, insieme con lui e, di notte dormiva accanto a loro a turno. Dalla locrese ebbe tre figli, di cui il primogenito era Dionisio II, la siracusana invece non gli diede figli per parecchi anni, tanto che il tiranno arrivò, secondo Plutarco, a condannare a morte la madre della moglie locrese con l'accusa di somministrare filtri ad Aristomache per evitare che avesse figli (*Dion* 3, 6). Da lei nacquero poi quattro figli, due femmine e due maschi, ma in ordine di discendenza a prevalere fu il ramo locrese, essendo Dionisio II di circa vent'anni più grande di Ipparino, primogenito maschio del ramo siracusano²⁸³.

²⁸⁰ Diodoro afferma che la donna subì atroci violenze da parte dei cavalieri (XIII 112, 3 ss; XIV, 44, 5) e addirittura Plutarco (*Dion* 3, 2) narra che la sposa venne terribilmente e oltraggiosamente maltrattata tanto da portarla al suicidio. Diodoro spiega che questo matrimonio era stato fatto nell'ottica di mettersi in relazione con un'illustre famiglia siracusana per rendere stabile la tirannia (XIII, 96, 3).

²⁸¹ Cicerone, *Tusculanae Disputationes* V, 20, 59; Diodoro, XIV, 44,5-45; Valerio Massimo, IX, 13, ext. 4; Plutarco, *Dion*, 3, 3-6; Eliano, *Varia Historia*, XIII, 10; Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam commentaria*, 41,7, p. 212 Westerink. Per la politica matrimoniale di Dionisio e dei tiranni greci si veda L. GERNET, *Antropologia della Grecia Antica*, Milano 1983, pp. 286-299 (ed. or. *Antropologie de la Grèce antique*, Paris 1968).

²⁸² Plutarco (*Dion*, 3, 3) narra che Ipparino era stato uno dei primi cittadini a Siracusa e aveva esercitato il potere insieme con lui, quando Dionisio era stato eletto stratego con pieni poteri per condurre la guerra contro i Cartaginesi, mentre da Diodoro risulta che Dionisio non avesse alcun collega (XIII, 95,1). Forse Plutarco, che attinge molto dalle lettere platoniche, è influenzato dalla VIII lettera (353b) di Platone, in cui si dice che Ipparino era consigliere di Dionisio e con lui stratega di Siracusa. Aristotele, *Politica* V, 1306a 1-2, dice genericamente che Ipparino lo aiutò a instaurare la tirannide. Cornelio Nepote (X,1,1) definisce Ipparino “*Syracusanus, nobili genere natus*”.

²⁸³ Il *terminus post quem* per la nascita di Dionisio II è il 398/397 a.C., anno del duplice matrimonio. Ipparino, sappiamo dalla VII lettera (324a7: Δίων εἶχε τὴν ἡλικίαν ἣν τὰ νῦν Ἰππαρίνοσ γέγονεν), che nel momento in cui venne scritta l'epistola, presumibilmente il 353/352 a.C., aveva circa venti anni, come Dione all'epoca del primo viaggio platonico nel 388 a.C. che sarebbe nato nel 409 a.C. e morto nel 354 a.C. (Cornelio Nepote X 10, 3 dice che morì all'età di circa 55 anni). Ipparino sarebbe nato quindi fra il 378/374 a.C. Si veda J. SOUILHÉ, *Platon. Oeuvres complètes*, vol. 13, t. I, *Lettres*, Paris 1926, XLV-XLVII; G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (2ª ed. 1967), pp. 26-27; R. S. BLUCK, *Plato's Seventh and Eight Letters with Introduction and Notes*,

Aveva ricevuto certamente una buona educazione, istruito nelle arti liberali e specialmente nella musica (“*homini praesertim docto a puero et artibus ingenuis erudito, musicorum vero perstudioso*”, Cic. *Tusculanae Disputationes*, V 63); inoltre sembra che Dionisio, prima di diventare tiranno, fosse un γραμματεὺς²⁸⁴. Oltre alla musica, altro interesse del tiranno sarebbe stata la medicina, tanto che, come racconta Eliano, lui stesso curava, faceva incisioni e cauterizzazioni²⁸⁵.

Fra l’aspirazione principale del tiranno c’era quella di letterato²⁸⁶ e inoltre amava circondarsi di uomini di cultura. Secondo la Suda (Δ 1178, vol. 2, p. 110, Adler) avrebbe composto tragedie, commedie e testi di argomento storico (*FGrHist* 577). Ateneo (IX, 401f) attribuisce al tiranno una tragedia intitolata Ἰσθμίωνος di cui tramanda tre versi, Stobeo nel *Florilegium* tramanda tre versi dell’Ἀλκμήνη (*Flor.* 98, 30) e tre versi della Λήδα (*Flor.* 105, 2), mentre di un’altra tragedia, a lui attribuita, ci è pervenuto solo il titolo, peraltro molto incerto, perché appare in varie forme (Λιμός- *Fame*; Λιμώπτων- *Affamato*; Λίνος- *Lino*). Tzetzes (V, 182-185 p. 163 Kiessling) racconta che Dionisio, che pure aveva presentato già molte tragedie ad Atene ottenendo il primo e il secondo posto (V 178-179), riuscì a surclassare gli Ateniesi, vincendo il primo premio con una tragedia intitolata Ἐκτορος λύτρα (*Il riscatto di Ettore*), tragedia che, dice Tzetzes, sarebbe stata scritta contro Platone. Diodoro Siculo (XV 74) racconta che il tiranno morì per i postumi dell’ubriacatura durante le grandi feste proprio in

Cambridge 1947, pp. 73, 83, 171-173 (Appendix II: *On the Hipparinus on. Ep. VII 324a*); P. INNOCENTI, *Platone, Lettere*, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di P. Innocenti, Milano 1986, p. 141, n. 4; L. BRISSON, *Platon, Letters*, traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, Paris 1987, pp. 211-212.

²⁸⁴ Diodoro, XII 96, 4: «Διονύσιος μὲν οὖν ἐκ γραμματέως καὶ τοῦ τυχόντος ιδιώτου τῆς μεγίστης πόλεως τῶν Ἑλληνίδων ἐγενήθη τύραννος»; Demostene, XX 161: «... νενικηκότες ἡμᾶς, ὅφ’ ἐνὸς γραμματέως, ὃς ὑπηρετῆς ἦν, ὡς φασι, τυραννήσεσθαι».

²⁸⁵ Eliano, *Varia Historia* XI, 11: «Ὅτι Διονύσιος ὁ Σικελὸς περὶ τὴν ἰατρικὴν ἐσπούδασε καὶ αὐτὸς, καὶ ἰᾶτο καὶ ἔτεμνε καὶ ἔκαε καὶ τὰ λοιπά».

²⁸⁶ Anche un altro tiranno dell’isola, Mamercio, tiranno di Catania del IV sec. a.C., andava orgoglioso del fatto di scrivere poesie e tragedie; Plutarco (*Timoleon* 31), che riferisce questa notizia, tramanda anche un frammento di un distico da lui composto inciso su scudi che offrì agli dei dopo una vittoria: «τάσδ’ ὀστρειογραφεῖς καὶ χρυσελεφαντηλέκτρος ἀσπίδας ἀσπίδιοις εἴλομεν εὐτελέσι» (fr. 115 Preger).

Anche il figlio Dionisio II era dedito all’attività letteraria. Circa l’attività letteraria dei due Dionisii si veda ancora C.O. ZURETTI, *L’attività letteraria dei due Dionisii di Siracusa*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 25, 1897, pp. 529-557; *ibidem*, 26, 1898, pp. 1-23.

seguito a questa vittoria (Lenae 367 a.C.)²⁸⁷. Il commento di Tzetzes sulla tragedia *Il riscatto di Ettore* è molto eloquente: era più simile ad una commedia che ad una tragedia (Πλέον κωμικωτέρω μὲν ἢ τραγωδίας ὄντι, V 183). In effetti anche Luciano (*Adversus indoctum et libros multos ementem*, 15) riferisce che Dionisio componeva tragedie d'infima qualità e ridicole, tanto che il compositore ditirambi Filosseno, incapace di contenere le risate, venne gettato nelle cave²⁸⁸. Le tragedie del tiranno dovevano essere diventate bersaglio dei comici, come testimoniano alcuni frammenti: il protagonista della commedia *Simili* ovvero *Gli Obeliofori* di Efippo (fr. 16 K. A. ap. Ateneo XI, 482d) parla dei drammi del tiranno che era costretto ad imparare a memoria, di Eubulo invece si tramanda una commedia intitolata proprio come il tiranno (fr. 25 K.A. ap. Ateneo VI, 260c), dove avrebbe preso di mira il suo atteggiamento, paragonato a quello di Filippo il Macedone, che amava stare con uomini dissoluti e che vivevano licenziosamente.

Ricchissimi sono i riferimenti al comportamento del tiranno, sospettoso, dissoluto, capriccioso e vendicativo, episodi con molta probabilità nati con l'intento di creare un'immagine perfetta che potesse rappresentare il tiranno crudele per antonomasia. Citerò qui solo qualche esempio. Teopompo (*FGrHist* 115 F 134 ap. Ateneo VI 261b) racconta che il tiranno proteggeva chi sperperava i propri beni nel vino, nel gioco dei dadi e voleva che tutti fossero corrotti e malvagi come lui, trattando bene solo quelli che lo erano. Il tiranno era così sospettoso e diffidente, al limite del maniacale, che, racconta Plutarco (*Dion* 9, 3), non si faceva tagliare i capelli con il rasoio ma faceva venire un barbiere a bruciargli la capigliatura con il carbone, così anche Cicerone (*De Officiis* II, 25), mentre in un altro passo l'Arpinate (*Tusculanae Disputationes*, V 58), con Valerio Massimo (IX, 13 ext. 4) afferma che per paura

²⁸⁷ *TrGF* 76 (vol. I, pp. 240-246); Nauck, *TGF*, pp. 793-796.

²⁸⁸ Luciano, *Adversus indoctum et libros multos ementem*, 15: «λέγεται δὲ καὶ Διονύσιον τραγωδίαν ποιεῖν φαύλως πάνυ καὶ γελοίως, ὥστε τὸν Φιλόξενον πολλάκις δι' αὐτὴν εἰς τὰς λατομίας ἐμπσεῖν οὐ δυνάμενον κατέχειν τὸν γέλωτα». L'episodio di Filosseno gettato nelle cave da Dionisio I, non legato però nello specifico all'eccessiva ilarità dovuta ad una tragedia del tiranno, è raccontato anche da Diodoro Siculo (XIV 6, 1-3) e Tzetzes, X 839-858, pp. 397-398 Kiessling. Si veda anche PCG, V p. 41, dove è dedicata una voce al tiranno in virtù della *vis* comica delle sue tragedie.

di essere ucciso dai barbieri si faceva radere dalle figlie²⁸⁹. Avrebbe fatto uccidere un barbiere solo perché si era vantato di appoggiare ogni giorno il rasoio sul collo del tiranno (*De Garrulitate*, 508f-509a). Inoltre, anche i suoi figli e fratelli, prima di entrare nella sua stanza, dovevano spogliarsi della propria veste e indossarne un'altra, dopo essere stati visti nudi dalle guardie (*Dion* 9,4), per paura che potessero portare con sé un'arma per ucciderlo. Era, secondo le fonti anche molto vendicativo e permaloso, tanto che, racconta Plutarco (*Dion* 9, 7), fece uccidere un certo Marsia solo perché quest'ultimo aveva sognato di ucciderlo. Addirittura, avrebbe costretto il figlio Dionisio II a stare chiuso in casa sotto stretta sorveglianza temendo che, frequentando uomini di senno, tramasse contro di lui e gli sottraesse il potere; il giovane Dionisio si sarebbe così dedicato in questi tempi di solitudine a costruire carrettini, lucerne, sedie di legno e tavoli (*Dion* 9,2). In questo passo Plutarco sottolinea come la mancanza di istruzione del giovane successore fosse dovuta a questo periodo di reclusione, mancanza di istruzione ribadita anche in *Dion* 7,4, in cui si ritrae un Dionisio II come avvezzo ai piaceri (vino, donne e giochi). Questa affermazione va con tutta probabilità ridimensionata, come vedremo nel prossimo paragrafo, dedicato a Dionisio il Giovane, anch'egli dedito all'attività letteraria e, come il padre, abituato ad ospitare presso la sua corte letterati e uomini di cultura.

4.2.2. *Dionisio II: tiranno-filosofo sempre ubriaco*

Successore di Dionisio I, come è stato già detto, fu il primogenito nato dal ramo locrese, Dionisio II²⁹⁰.

Subito dopo l'elezione, racconta Diodoro, dapprima radunò l'ἐκκλησία e chiese con parole adatte alla circostanza (τοῖς οἰκειοῖς λόγοις) di legittimare la sua successione²⁹¹. Secondo

²⁸⁹ Si veda anche Diodoro, XX 63, 3.

²⁹⁰ Su Dionisio II fondamentale è lo studio di F. MUCCIOLI (*Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, cit.).

²⁹¹ Diodoro XV 74, 5: «ὁ δὲ Διονύσιος ὁ νεώτερος διαδεξάμενος τὴν τυραννίδα, πρῶτον τὰ πλήθη συναγαγὼν εἰς ἐκκλησίαν παρεκάλεσε τοῖς οἰκειοῖς λόγοις τηρεῖν τὴν πατροπαράδοτον πρὸς αὐτὸν εὐνοίαν, ἔπειτα τὸν

Plutarco il primo atto fu la convocazione di un σύλλογος dei φίλοι per decidere la strategia da seguire nella guerra contro i Cartaginesi: stringere un accordo di pace o muoversi guerra²⁹². Giustino (XXI, 1 1-2) racconta che sarebbero stati i *milites*, preoccupati per le possibili divisioni nel regno, che scelsero *naturae ius secuti* Dionisio II come erede dopo la morte del padre. I primi atti di governo furono caratterizzati da una certa moderazione (liberò tremila prigionieri, condonò tre anni di tributi al popolo) per doppiezza delle sue intenzioni (Giustino, XXI 1, 4-5), per inettitudine, fingendo per mancanza di intraprendenza di essere mite (Diodoro XVI 5,1) o per indolenza (Plutarco, *Dion* 7, 5-6).

Dionisio il Giovane viene ritratto, con una certa tendenza delle fonti all'amplificazione, come caratterizzato da una forte inclinazione verso il lusso, i piaceri e la τρυφή. Era inserito da Teopompo nella lista degli amanti del bere (*FGrHist* 115 F 283a *ap.* Ateneo X 435d) e anche Eliano (*Varia Historia* VI, 12= Teopompo, *FGrHist* 115 F 283b) menziona la tendenza del tiranno alla ἀκρατοποσία. Aristotele, nella *Costituzione di Siracusa* (fr. 605 1 Gigon= fr. 588A Rose *ap.* Ateneo X 435e), riferisce che una volta fu ubriaco per novanta giorni ininterrottamente²⁹³, mentre sempre nella *Politica* (V 1312a) lo definisce ἀεὶ μεθύων. Un'allusione al suo amore per i banchetti la ritroviamo anche nelle *Vite* del peripatetico Satiro dove si racconta che Dionisio il Giovane riempiva in occasione dei banchetti sale di trenta divani²⁹⁴. Altro aspetto su cui le fonti molto insistono è la lussuria. Clearco afferma che Dionisio, andato a Locri, fece tappezzare a festa l'edificio più grande della città e vi fece entrare una alla volta le vergini e, nudo in mezzo a loro, non si astenne da nessuna turpitudine

πατέρα μεγαλοπρεπῶς θάψας κατὰ τὴν ἀκρόπολιν πρὸς ταῖς βασιλίσσι καλουμέναις πύλαις, ἡσφαλίσατο τὰ κατὰ τὴν ἀρχήν».

²⁹² Plutarco, *Dion* 6, 4-5: «οὐ μὴν ἀλλὰ συλλόγου πρώτου τῶν φίλων γενομένου παρὰ τὸν νέον Διονύσιον οὗτα διελέχθη περὶ τῶν συμφερόντων πρὸς τὸν καιρὸν ὁ Δίων ὥστε τοὺς ἄλλους ἅπαντας τῇ μὲν φρονήσει παῖδας ἀποδείξει, τῇ δὲ παρρησίᾳ δούλους τῆς τυραννίδος ἀγεννῶς καὶ περιφύβως τὰ πολλὰ πρὸς χάριν τῷ μειρακίῳ συμβουλευόντας, μάλιστα δὲ αὐτοὺς ἐξέπληξε τὸν ἀπὸ Καρχηδόνας κίνδυνον ἐπικρεμάμενον τῇ ἀρχῇ δεδοικότας, ὑποσχόμενος, εἰ μὲν εἰρήνης δέοιτο Διονύσιος, πλεύσας εὐθὺς εἰς Λιβύην ὡς ἄριστα διαθήσεσθαι τὸν πόλεμον, εἰ δὲ πολεμεῖν προθυμοῖτο, θρέψειν αὐτὸς ἰδίῳις τέλεσι καὶ παρέξειν εἰς τὸν πόλεμον αὐτῷ πεντήκοντα τριήρεις εὖ πλεούσας».

²⁹³ Cfr. Plutarco, *Dion* 7, 4-7.

²⁹⁴ Satiro, fr. 2, *FHG* III p. 160= fr. 21 Kumaniecki *ap.* Ateneo XII, 541c.

(fr. 47 Wehrli *ap.* Ateneo XII, 541c-d)²⁹⁵. Durante l'esilio a Corinto si diceva che il tiranno passasse le sue giornate al mercato del pesce o seduto in una profumeria; beveva vino annacquato di taverna e litigava con le prostitute che frequentava nei postriboli (*Timoleon*, 14, 3; Giustino, XXI 5 4-7); fin da giovane dovette avere questa "passione per le donne", come testimonia un aneddoto, la cui veridicità è ampiamente stata messa in discussione, che vede protagonisti i due Dionisii, con il padre che rimprovera aspramente il figlio per aver violato la figlia di un uomo libero (*Regum et imperatorum apophthegmata*, 175 d-e).

In due passaggi Plutarco accenna alla mancanza di istruzione da parte di Dionisio (*Dion*, 7,4; 9,1), così come fa anche la VII lettera di Platone, dove troviamo un'affermazione che può essere messa in relazione con quanto dice il biografo: Dionisio, per colpa del padre, si era ritrovato privo di educazione e di amicizie²⁹⁶. Platone e, sulla sua scia, Plutarco dipingono Dionisio II come un giovane tiranno non colto e selvaggio, che doveva essere istruito nella παιδεία platonica, ma questo ritratto è frutto chiaramente dell'ottica del filosofo ateniese. Alcuni elementi portano infatti a ridimensionare probabilmente l'idea che Dionisio non fosse istruito. L'enunciazione di Diodoro (XV 74, 5) per cui adoperò parole adatte alla circostanza (τοις οικείοις λόγοις) per chiedere di legittimare la sua successione, dove presumibilmente il siculo segue una tradizione favorevole al tiranno²⁹⁷, danno invece un'immagine del tutto diversa dal tiranno "fantoccio" e non istruito, delineando piuttosto un giovane lucido, che sa come carpire l'attenzione e i favori del popolo. Anche altri passi della VII Lettera, come vedremo, smentiscono l'idea che Dionisio II fosse un "tiranno ignorante".

Egli amava atteggiarsi da letterato, come già il padre. Se il padre, come abbiamo visto, aveva una forte tendenza alla poesia, Dionisio il Giovane aspirava alla gloria di filosofo; la

²⁹⁵ Questi eventi sono noti anche da altre fonti: Strabone, VI 1 8; Plutarco, *Timoleon*, 13; Eliano, *Varia Historia*, IX 8; Giustino XXI 3.

²⁹⁶ *Ep.* VII, 332e-d: «ἃ δὴ καὶ Διονυσίῳ συνεβουλευόμεν ἐγὼ καὶ Δίων, ἐπειδὴ τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῶ ζυμβεβήκει οὕτως, ἀνομιλήτῳ μὲν παιδείας, ἀνομιλήτῳ δὲ συνουσιῶν τῶν προσηκουσῶν γεγονέναι, πρῶτον...»

²⁹⁷ Il passo potrebbe derivare da Filisto, tramite di Eforo, così M. Zahrnt, *Der Demos von Syrakus im Zeitalter der Dionysioi*, in «Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland», Stuttgart 1997, pp. 153-175 (p. 165, nota 38).

predilezione per la filosofia è testimoniata dal fatto che, alla vivace corte siracusana, molti furono i filosofi che il tiranno invitò presso di lui, primo fra tutti Platone. La venuta di Platone fu da incentivo per l'arrivo di tanti uomini di cultura, alcuni dei quali accompagnarono il maestro durante il terzo viaggio, come Speusippo insieme ad altri ἑταῖροι (*Dion* 22, 1) e Senocrate, non ricordato da Plutarco e lasciato in ombra, ma della cui presenza a Siracusa siamo informati da altre fonti²⁹⁸. Giunsero, tramite l'intermediazione di Platone, il sofista Polisseno²⁹⁹ e l'astronomo Elicone di Cizico³⁰⁰. La presenza del fondatore della scuola cirenaica Aristippo è variamente attestata dalle fonti, anche se non c'è accordo se sia giunto sotto Dionisio I, come emerge da alcuni aneddoti raccolti da Ateneo, o II, come dice Plutarco (*Dion*, 19, 2). Come qualcuno ha supposto si potrebbe piuttosto pensare che il soggiorno di Aristippo sia durato tanto a lungo da aver coperto gli ultimi anni della tirannide di Dionisio il Vecchio e i primi anni del Giovane. Tanti sono gli aneddoti circa le umiliazioni che il cirenaico dovette subire a corte e altrettanto numerosi sono i racconti circa gli screzi con Platone, che sembrerebbero testimoniare la presenza nello stesso periodo a Siracusa³⁰¹. Poco

²⁹⁸ Un aneddoto raccontato da Timeo (*FGrHist* 566 F 158a) narra che ad un banchetto alla corte del tiranno, Dionisio invitò i banchettanti a gareggiare su chi avesse finito per primo di bere il vino contenuto in cento anfore poste di fronte a loro; al vincitore come premio sarebbe andata una corona d'oro. Vinse Senocrate che prese la corona d'oro e la pose sulla statua di Ermes, su cui di solito si poneva una statua di fiori, dimostrando il suo disprezzo per la ricchezza e la sua incorruttibilità (Ateneo X, 437b; *Academicorum Historia*, col. VIII, pp. 43-45 Mekler, pp. 138-139 (testo latino) e p. 189 (testo italiano) Dorandi; Diogene Laerzio IV, 8; Eliano II, 41).

²⁹⁹ Platone, *Ep.* II, 310c; *Ep.* XIII, 360c; Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata* 176c-d; D.L. II 76; Ateneo XI 509c. Secondo il racconto dell'*Ep.* II (314d) Platone raccomandò al tiranno Polisseno.

³⁰⁰ Plutarco, *Dion* 19,6; cfr. *De cohibenda ira* 463c; *De tranquillitate animi* 474c; *De genio Socratis*, 579c. Elicone di Cizico era allievo di Eudosso di Cnido.

³⁰¹ Per la polemica fra Platone e Aristippo si veda ad esempio l'opposta reazione che ebbero quando Dionisio li volle umiliare facendoli vestire con abiti lunghi, costringendoli a danzare: Platone rifiutò, l'altro accettò, entrambi citando un verso delle *Baccanti* di Euripide (Platone: *Baccanti*, 386; Aristippo: *Baccanti*, 317-318). Per questa notizia si veda Sesto Empirico, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 204; Diogene Laerzio II, 78; Gregorio Nazianzeno, I 2, 10 324-334 (*P. G.* 37, 703-704); Stobeo, *Anthologium*, 3, 5, 38 (Hense: III, 267); Cosma Gerosolimitano, *Ad Carmina S. Gregorii Theologi*, *P. G.* 38, 565; Suda, A 3909 Ἀρίστιππος, vol. I, p. 355 Adler; *Gnomologium Vaticanum* 4, pp. 21-22 Sternbach).

Opposta fu anche la scelta della ricompensa da Dionisio: l'ateniese scelse un libro, il cirenaico denaro (Plutarco, *Dion* 19,3; Diogene Laerzio II, 81), infatti Platone era solito criticare il πολυτελώς ζην di Aristippo, il quale controbatteva affermando che, se il vivere nel lusso faceva comunque di Dionisio un uomo ἀγαθός, come aveva detto Platone, allora anche lui poteva vivere nel lusso e bene (Diogene Laerzio II, 69). Contrariamente invece Aristippo accusava Platone di amare troppo il denaro (Diogene Laerzio II, 75). Divertente è un aneddoto tramandato da Ateneo (*Deipnosophisti*, VIII 343c-d) che cita un frammento di Egesandro (fr. 17, *FHG* IV, 416) in cui si racconta che Platone rimproverò Aristippo per aver comprato tanto pesce, ma quando quello protestò che lo aveva pagato solo due oboli, l'altro rispose che per quel prezzo lo avrebbe comprato anche lui; laconica fu la replica del cirenaico "Vedi, Platone, non sono io l'ingordo, sei tu, piuttosto, un avaro!". Circa le umiliazioni a

attestata nelle fonti è la presenza del citaredo Stratonico, più probabilmente avvenuta sotto Dionisio padre³⁰², e altrettanta ambiguità nelle fonti ritroviamo circa la presenza del filosofo Eschine di Sfetto, forse sotto Dionisio II, da cui in cambio dei suoi dialoghi avrebbe ricevuto dei doni e con cui, secondo Policrito di Mende, visse fino alla sua caduta e continuò a restare a corte fino al ritorno di Dione a Siracusa³⁰³. Platone nella *Ep. II* ricorda fra gli ospiti di Dionisio II il famoso medico di Locri Filistone³⁰⁴, mentre Diodoro e Diogene Laerzio citano fra gli ospiti della corte siracusana anche il tragediografo Carcino³⁰⁵.

Come è stato già detto, il tiranno amava atteggiarsi da letterato e presentarsi come tale ai suoi numerosi ospiti, con una vanità che le fonti non esitano ad attribuirgli. La Suda (Δ 1179, vol. 2 p. 110, Adler) lo definisce addirittura φιλόσοφος, e gli attribuisce delle lettere (non è difficile credere che queste siano una falsificazione)³⁰⁶ e uno scritto *Sui poemi di Epicarmo*. Zuretti ha ipotizzato che questo scritto sarebbe frutto di un tentativo di ingraziarsi Platone e che sarebbe stata divulgata in occasione della visita del filosofo a Siracusa, vista la predilezione del filosofo per Epicarmo³⁰⁷. In quest'ottica l'opera dovette essere composta

cui Dionisio il Vecchio sottopose Aristippo, come quella di danzare vestito da donna, le fonti non sono affatto restie a parlarne. Egesandro (fr. 18, *FHG IV*, 417 *ap.* Ateneo, *Deipnosophisti*, XII 544c) narra che una volta lo costrinse a sedersi a banchetto in un posto umiliante e, al tiranno che gli domandava cosa ne pensasse, lui rispose così "Perché quello di ieri, che oggi è disprezzabile in quanto io non lo occupo più, ieri è stato il più glorioso di tutti a causa mia, mentre questo che occupo oggi, divenuto glorioso per la mia presenza, ieri era disprezzabile perché non lo occupavo io" (aneddoto anche in Diogene Laerzio II, 73). Ancora Egesandro (fr. 18, *FHG IV*, 417 *ap.* Ateneo, *Deipnosophisti*, XII 544d) racconta che una volta Aristippo venne spruzzato con dell'acqua dai servi del tiranno e Antifonte (cortigiano di Dionisio I – Plutarco, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, 68a) lo schernì perché rimase immobile, Aristippo con una battuta di spirito controbatté che, se fosse stato un pescatore, cosa avrebbe dovuto fare? Piantare in asso il lavoro? Diogene Laerzio II, 67 non parla di spruzzi d'acqua ma di sputi di Dionisio.

³⁰² Si veda lo *Gnomologium Vaticanum* 521 (p. 191 Sternbach) per un conflitto che ha come protagonisti Stratonico e Dionisio (non specificando se padre o figlio) per la mancanza di vino. Si è supposto che il Dionisio sia da identificare con il figlio (G. Weber, *Poesie und Poeten an den Höfen vorhellenistischer Monarchen*, in «Klio», 74, 1992, pp. 25-77 (pp. 71-72)), anche se per il Muccioli la mancanza di vino mal si adatta a lui, essendo per eccellenza un noto amante del vino dell'antichità (F. Muccioli, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, cit., p. 172).

³⁰³ Propende per Dionisio il Vecchio Luciano (*De parasito* 32). Si veda Diogene Laerzio II, 61 per la notizia dei doni ricevuti in cambio dei dialoghi e II, 63 per il frammento di Policrito di Mende *FGrHist* 559 F 1.

³⁰⁴ *Ep. II* 314 d-e.

³⁰⁵ Diodoro V 5, 1; Policrito di Mende *ap.* D.L. II, 63 (*FGrHist* 559 F 1).

³⁰⁶ Diogene Laerzio, IV 2 tramanda un brano di una lettera che Dionisio avrebbe scritto a Speusippo, censurando il suo amore per l'etera Lastenia di Mantinea, sua uditrice.

³⁰⁷ C. O. ZURETTI, *L'attività letteraria dei due Dionisii di Siracusa*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 26, 1898, p. 10. Platone nel *Teeteto* 152e definisce Epicarmo il massimo rappresentante della

prima del 366 a.C., presunta data del secondo viaggio, o prima del 361/360 a.C., data del terzo. Dovette dedicarsi anche alla poesia se, come dicono le fonti, scrisse dei peani rivolti ad Apollo (*Ep.* III 315 b-c; Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, 338b) e ad Asclepio (Timeo, *FGrHist* 566 F 32 ap. Ateneo VI 250c).

A Dionisio il Giovane viene attribuita dallo stesso Platone una certa propensione ad un'educazione di tipo filosofica (*Ep.* VII 328a)³⁰⁸, fornendo in molti passi della *Settima Lettera* un ritratto psicologico del suo allievo. Era tutt'altro che inetto nell'apprendimento (ἀφυής πρὸς τὴν τοῦ μαθάνειν δύναμιν φιλότιμός) e molto ambizioso (θαυμαστῶς), gli piaceva quel che gli veniva detto e si sarebbe vergognato di far vedere che durante il suo soggiorno non aveva imparato nulla, motivo per cui desiderava imparare da lui con più chiarezza, spinto però sempre dall'ambizione³⁰⁹. D'altro canto, però, il maestro gli attribuisce scritti di pessima qualità (*Ep.* VII 341b; 344d-e). Se non possiamo escludere che in un primo momento Dionisio II fosse spinto dalla reale volontà di confrontarsi con il noto filosofo e di apprendere da lui nozioni filosofiche, nonostante probabilmente mancasse delle abilità necessarie, ben presto il suo atteggiamento cambiò: non un discente attento ad ascoltare il maestro, ma al contrario un giovane guidato dall'ambizione e caratterizzato da un forte spirito competitivo, che si vantava di sapere già molte cose (*Ep.* VII 341b)³¹⁰. Si può concludere dicendo che il Dionisio II descritto da Platone ha una caratterizzazione ben precisa: tiranno senza esperienza, ambizioso e nevrotico, irrequieto e intellettualoide³¹¹.

4.2.3 Dione: miglior allievo di Platone o pretendente tiranno?

commedia (...καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος... Cfr. Aristotele, *Poetica* 1448a 33).

³⁰⁸ *Ep.* VII 328a: «...καὶ τὴν νεότητα καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν Διονυσίου, φιλοσοφίας τε καὶ παιδείας ὡς ἔχοι σφόδρα λέγων...».

³⁰⁹ *Ep.* VIII 338d-e: «ὁ δὲ οὔτε ἄλλως ἐστὶν ἀφυής πρὸς τὴν τοῦ μαθάνειν δύναμιν φιλότιμός τε θαυμαστῶς ἤρεσκέν τε οὖν ἴσως αὐτῷ τὰ λεγόμενα ἡσχύνετό τε φανερὸς γιγνόμενος οὐδὲν ἀκηκῶς ὅτ' ἐπεδήμουν ἐγώ, ὅθεν ἅμα μὲν εἰς ἐπιθυμίαν ἦει τοῦ διακοῦσαι ἐναργέστερον, ἅμα δ' ἡ φιλοτιμία κατήπειγεν αὐτόν».

³¹⁰ Sulla sua ambizione e competitività si veda *Ep.* II 341d; Plutarco, *Dion* 18 2-3; *Regum et imperatorum apophthegmata* 176 c-d.

³¹¹ M. ISNARDI PARENTE, *Platone ed altri. Lettere ai tiranni di Sicilia*. Palermo 1985, p. 90.

Altro protagonista del periodo storico in esame e coprotagonista ed eroe della *Settima Lettera* insieme a Platone, è Dione, la cui vita si intreccia strettamente con quella di Platone e della corte dionisiaca.

Diodoro nel XVI libro lo presenta come un eroe liberatore e salvatore della patria, ma senza porre attenzione alla sua formazione filosofica e alle sue frequentazioni accademiche³¹².

Molto sintetico è Cornelio Nepote, che propone brevemente le figure dei due tiranni, per poi focalizzarsi sul liberatore di Siracusa, del quale emerge un ritratto altamente positivo³¹³.

Dobbiamo leggere la *Vita di Dione* di Plutarco per cogliere il nascere di quella che Sanders ha definito “the legend of Dion”³¹⁴. Plutarco è chiaramente debitore del ritratto di Dione nelle epistole platoniche, tanto che l’esaltazione di Dione, il migliore degli allievi di Platone³¹⁵, diventa direttamente un’esaltazione del maestro e dell’insegnamento accademico. Accanto a questo ritratto di matrice platonica, si possono cogliere anche alcuni aspetti più ambigui e contraddittori di Dione, la cui aspirazione di voler cacciare il tiranno e liberare Siracusa, andò di pari passo con la sua ascesa e salita al trono siracusano.

Nato presumibilmente nel 409 a.C.³¹⁶ era figlio di Ipparino, uno dei primi cittadini di Siracusa, e fratello di Aristomache, la moglie siracusana di Dionisio I, e già a vent’anni, come lo presenta Platone nella *Settima Lettera*, era fermo nell’opinione che i Siracusani dovevano essere liberi e governati dalle leggi migliori (324b), idea che guiderà tutta la sua azione

³¹² Diodoro XVI 6,1: «ἐπ’ ἄρχοντος γὰρ Ἀθήνησι Κηφισοδότου Ῥωμαῖοι κατέστησαν ὑπάτους Γάιον Λικίνιον καὶ Γάιον Σουλπίκιον. ἐπὶ δὲ τούτων Δίων ὁ Ἰππαρίνου, Συρακοσίων ὑπάρχων ἐπιφανέστατος, ἔφυγεν ἐκ τῆς Σικελίας καὶ διὰ τὴν λαμπρότητα τῆς ψυχῆς ἤλευθέρωσε Συρακοσίους καὶ τοὺς ἄλλους Σικελιώτας διὰ τοιαύτας τινὰς αἰτίας». Cfr. Diodoro XVI 6,4; 9,1 e 5; 10,3; 11,1; 12, 5.

³¹³ Cornelio Nepote, X.

³¹⁴ Troviamo l’espressione nell’omonimo volume di L. J. SANDERS, *The Legend of Dion*, Toronto 2008.

³¹⁵ Plutarco, *Dion* 4,5: «...πολὸν δ’ εὐμαθέστατον ἀπάντων τῶν Πλάτωνι συγγεγονότων καὶ ὀξύτατον ὑπακοῦσαι πρὸς ἀρετὴν...».

³¹⁶ Se accettiamo come data della morte di Dione il 354/353 a.C. e come età della morte quella tradita da Cornelio Nepote X 10, 3 che dice che morì all’età circa di 55 anni (*circiter annos LV natus*), allora sarebbe nato nel 409 a.C. A confermare questa datazione, pur con qualche anno di incertezza, è proprio questo passo dell’*Ep. VII* (324a), dove Platone in occasione del suo primo viaggio in Sicilia nel 388 a.C., presenta Dione come un giovane di vent’anni, affermando che aveva la stessa età che al momento della composizione della lettera, presumibilmente subito dopo la morte di Dione, aveva Ipparino, figlio di Dionisio I e nipote di Dione, che in quell’anno avrebbe avuto circa vent’anni. Si tratta, com’è naturale, di date approssimative, come confessa lo stesso Cornelio Nepote impiegando l’avverbio *circiter*; Dione poteva essere nato nel 411 o il 412, ma, come dice giustamente Pasquali, “un uomo di ventitré anni e uno di venticinque si possono considerare coetanei” (G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, cit., p. 27).

politica negli anni avvenire. Egli stesso sposò la figlia di Aristomache e Dionisio I, Arete³¹⁷, rafforzando ancor di più la sua parentela con la famiglia al potere e non risparmiò i suoi sforzi per difendere il ramo siracusano della famiglia alla morte di Dionisio I. Cornelio Nepote (X 2, 4-5) e Plutarco (*Dion* 6,2) riferiscono del mancato ultimo incontro di Dione con Dionisio I per cercare di favorire, contro Dionisio II, i figli di Aristomache, esclusi dalla successione. L'incontro però non avvenne: per Plutarco perché i medici, compiacendo il figlio Dionisio II, non gli diedero la possibilità di parlare dando al tiranno morente, dietro sua richiesta un sonnifero, per Cornelio Nepote perché Dionisio il Giovane, informato del tentativo di Dione, costrinse i medici a dare al padre un sonnifero. Questo episodio dimostra chiaramente che Dionisio II vedeva in Dione già da allora un temibile avversario.

Il Dione disegnato nella *Settima Lettera* è l'eroe-filosofo idealizzato che incarna quella figura del "filosofo al potere" e coniuga filosofia e politica. La descrizione che segue trova corrispondenza con quella di *Teeteto* (Teeteto 144ab). Era molto rapido nell'apprendere (μάλ' εὐμαθῆς ὢν, 327a), più di chiunque altro giovane in cui Platone si fosse imbattuto, e ascoltava tutto con acume e attenzione (οὕτως ὀξέως ὑπήκουσεν καὶ σφόδρα, 327b). Pur frequentando la corte siracusana e ricoprendo ruoli di rilievo presso Dionisio II non si lasciò mai corrompere dal vizio e dal piacere, e, per questo suo ripudio verso la perversione, dopo la morte di Dionisio padre, venne odiato da coloro che erano abituati a vivere secondo gli usi della tirannide³¹⁸.

Plutarco segue sistematicamente questa versione nel presentare Dione³¹⁹ e sulla stessa scia troviamo Cornelio Nepote che gli dedica questa descrizione:

³¹⁷ Cornelio Nepote X 1, 1; Plutarco, *Dion* 6,1.

³¹⁸ *Ep.* VII 327b: «ὡς οὐδεὶς πώποτε ὢν ἐγὼ προσέτυχον νέων, καὶ τὸν ἐπίλοιπον βίον ζῆν ἠθέλησεν διαφερόντως τῶν πολλῶν Ἰταλιωτῶν τε καὶ Σικελιωτῶν, ἀρετὴν περὶ πλείονος ἡδονῆς τῆς τε ἄλλης τρυφῆς ἡγαπηκός: ὅθεν ἐπαχθέστερον τοῖς περὶ τὰ τυραννικὰ νόμιμα ζῶσιν ἐβίω μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ περὶ Διονύσιον γενομένου».

³¹⁹ Plutarco, *Dion* 4 3-7: «ὢν δὲ καὶ πρότερον ὑψηλὸς τῷ ἦθει καὶ μεγαλόφρων καὶ ἀνδράδης, ἔτι μᾶλλον ἐπέδωκε πρὸς ταῦτα θεῖα τινὶ τύχῃ Πλάτωνος εἰς Σικελίαν παραβαλόντος, κατ' οὐδένα λογισμὸν ἀνθρώπινον: ἀλλὰ δαίμων τις, ὡς εἶοικε, πόρρωθεν ἀρχὴν ἐλευθερίας βαλλόμενος Συρακουσίους, καὶ τυραννίδος κατάλυσιν μηχανώμενος, ἐκόμισεν ἐξ Ἰταλίας εἰς Συρακούσας Πλάτωνα καὶ Δίωνα συνήγαγεν εἰς λόγους αὐτῶ, νέον μὲν ὄντα κομιδῆ, πολὺ δὲ εὐμαθέστατον ἀπάντων τῶν Πλάτωνι συγγεγονότων καὶ ὀξύτατον ὑπακοῦσαι πρὸς

Dion autem praeter generosam propinquitatem nobilemque maiorum famam multa alia ab natura habuit bona, in eis ingenium docile, come, aptum ad artes optimas, magnam corporis dignitatem, quae non minimum commendat, magnas praeterea divitias a patre relictas, quas ipse tyranni muneribus auxerat.

Quest'ultimo, oltre all'illustre parentado e alla fama di nobili antenati, aveva avuto da natura molti altri pregi, quali una personalità versatile, affabile, incline ai buoni studi, un portamento esteriore -cosa che conta non poco - pieno di dignità, e infine un ingente patrimonio ereditato dal padre, e che egli stesso aveva accresciuto grazie alla munificenza del tiranno. (X 1,2. Trad. it. di L. Agnes)³²⁰.

In realtà ad una lettura più profonda di Plutarco e Cornelio Nepote la figura di Dione assume tratti più ambigui e contraddittori, non più del giovane virtuoso guidato da vera inclinazione all'insegnamento platonico ed eroe senza macchina e senza paura, ma un politico ambizioso e spregiudicato, che non ha remore ad ordinare uccisioni e che riesce infine ad instaurare un potere personale³²¹.

Nella *Ep.* IV (321b), che in passato ebbe grande fortuna ma la cui autenticità è stata poi messa in dubbio³²², Platone ammonisce Dione per il suo modo di essere, che molti giudicano poco

ἀρετήν, ὡς αὐτὸς γέγραφε Πλάτων, καὶ τὰ πράγματα μαρτυρεῖ. τραφεὶς γὰρ ἐν ἤθεσιν ὑπὸ τυράνῳ ταπεινοῖς, καὶ βίου μὲν ἀνίσου καὶ καταφόβου, θεραπείας δὲ νεοπλούτου καὶ τρυφῆς ἀπειροκάλου καὶ διαίτης ἐν ἡδοναῖς καὶ πλεονεξίαις τιθεμένης τὸ καλὸν ἐθᾶς καὶ μεστὸς γενόμενος, ὡς πρῶτον ἐγεύσατο λόγου καὶ φιλοσοφίας ἡγεμονικῆς πρὸς ἀρετήν, ἀνεφλέχθη τὴν ψυχὴν ταχὺ, καὶ τῇ περὶ αὐτὸν εὐπειθείᾳ τῶν καλῶν ἀκάκως πάνυ καὶ νεωτερικῶς προσδοκῆσας ὑπὸ τῶν αὐτῶν λόγων ὅμοια πείσεσθαι Διονύσιον, ἐσπούδασε καὶ διεπράξατο ποιησάμενος σχολὴν αὐτὸν ἐντυχεῖν Πλάτωνι καὶ ἀκοῦσαι.

³²⁰ Cornelio Nepote, *Opere*, a cura di L. Agnes, Torino 2009 (1^a ed. 1977). Sulla ricchezza di Dione cfr. *Ep.* VII 347b: «τάλαντα γὰρ ἴσως ἐστὶν οὐκ ἔλαττον, ἂν ἐκτιμᾷ τις ὀρθῶς, ἑκατὸν ἢ Δίωνος οὐσία» e Plutarco, *Dion*, 15, 4.

³²¹ Per questo tipo di lettura che coglie anche gli aspetti più critici e contraddittori del profilo di Dione si veda in particolare S. DE VIDO, *Dione di Siracusa, un cattivo allievo*, in «Mediterraneo antico», XX, 1-2, 2017, pp. 103-122, che definisce quello di Dione un tentativo di imporre un potere di stampo autocratico, per quanto edulcorato degli aspetti più smaccatamente tirannici in una ambigua evocazione di una regalità benefica, commento questo nato in riferimento all'affermazione plutarchea (10,3) “γενόμενος βασιλεὺς ἐκ τυράννου” (p. 109). Molti studiosi si sono espressi sull'effettiva personalità di Dione con posizioni molto distanti. Per alcuni non si deve mettere in discussione la sincerità della sua vocazione filosofica e la sua volontà di creare un regime filosofico, a tal riguardo si vedano H. BERVE, *Dion*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes und Sozialwissenschaftliche Klasse», X, 1956, pp. 740-881 (pp. 758-766) e K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin 1968, pp. 63-67. Che invece Dione fosse uno spregiudicato e abile politico è la posizione su cui si collocano numerosi altri studiosi quali K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, vol. III, t. I: *Die Griechische Weltherrschaft*, Strassburg 1902, p. 31; E. PAIS, *Storia dell'Italia antica*, vol. 11, Roma 1925, pp. 198-199; G. GLOTZ, *Histoire ancienne*, vol. II: *Historie grecque*, t. III: *La Grèce au IV^e siècle. La lutte pour l'hégémonie (404-336)*, avec la collaboration de R. Cohen, Paris 1941, p. 411; M. SORDI, *Timoleonte*, Palermo 1961 pp. 254-255; D. MUSTI, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 1989 p. 579.

³²² Plutarco nel *Quomodo adulator ab amico internoscatur* (69f) ne cita la massima finale (αὐθάδειαν, ὡς ἐρημιά ξύνουκον) nella convinzione che sia di matrice platonica. In aggiunta a questa lettera, che Plutarco considera scritta da Platone, si parla di un'altra lettera scritta da Speusippo a Dione nella stessa circostanza (69f-70a).

disponibile (ένδεστέρωσ τοῦ προσήκοντοσ θεραπευτικὸσ), ricordandogli che l'arroganza si accompagna alla solitudine (ἢ δ' αὐθάδεια ἐρημία σύνουκοσ). Anche Plutarco (*Dion* 8,2) sottolinea alcuni aspetti poco lodevoli del carattere di Dione, caratterizzato per natura da una certa superbia e asprezza (τὸ ἦθοσ ὄγκον εἶχεν αὐτοῦ καὶ τραχύτητα), tali da renderlo poco socievole e di difficile approccio (δυσπρόσοδον ἐντεύξεικαὶ δυσζύμβολον).

Lo stesso arrivo di Platone alla corte di Dionisio II, tramite l'intermediazione di Dione, può essere letto da due prospettive.

Secondo la versione filoplatonica (*Settima Lettera* e *Vita di Dione* plutarchea), Dione avrebbe invitato il filosofo ateniese, che aveva già conosciuto in occasione del primo viaggio del maestro, spinto da vera vocazione per la filosofia e convinto che, se il maestro fosse riuscito a persuadere anche il tiranno con i suoi insegnamenti, allora finalmente Siracusa sarebbe diventata straordinariamente felice (τόν τε αὐτοῦ βίον καὶ τὸν τῶν ἄλλων Συρακουσίων ἀμήχανον ἂν μακαριότητα συμβῆναι γενόμενον, *Ep.* VII, 327c)³²³ e Dionisio un governante moderato e rispettoso della legge, privo dei tratti più dispotici della tirannide (*Dion* 12, 2)³²⁴.

Se invece inquadrriamo l'invito in virtù dell'inclinazione dionea verso un potere personale, esso diventa un mezzo di avanzamento e di tutela personale, soprattutto alla luce della crescente importanza che a corte stava ottenendo Filisto.

³²³ Cfr. anche *Ep.* VII 327d (ὁ δὴ καὶ νῦν εἰ διαπράξαιτο ἐν Διονυσίῳ ὡσ ἐπεχείρησε, μεγάλασ ἐλπίδασ εἶχεν ἄνευ σφαγῶν καὶ θανάτων καὶ τῶν νῦν γεγονότων κακῶν βίον ἂν εὐδαίμονα καὶ ἀληθινὸν ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ κατασκευάσαι). Il passo della *Ep.* VII 327c è seguito ed ampliato da Plutarco, *Dion* 10 1-3: Dione esortava il giovane tiranno a dedicarsi agli studi e ad invitare Platone in Sicilia per affidarlo a lui e plasmare il suo carattere secondo virtù per procurare grande felicità a sé e agli altri cittadini (Τὸν δ' υἱὸν αὐτοῦ καθάπερ εἶρηται διαλεωβημένον ἀπαιδευσία καὶ συντετριμμένον τὸ ἦθοσ ὁ Δίων ὄρων, παρεκάλει πρὸσ παιδείαν τραπέσθαι καὶ δεηθῆναι τοῦ πρώτου τῶν φιλοσόφων πᾶσαν δέησιν, ἐλθεῖν εἰσ Σικελίαν, ἐλθόντι δὲ παρασχεῖν αὐτόν, ὅπωσ διακοσμηθεῖσ τὸ ἦθοσ εἰσ ἀρετὴν λόγῳ, καὶ πρὸσ τὸ θεϊότατον ἀφομοιωθεῖσ παράδειγμα τῶν ὄντων καὶ κάλλιστον, ᾧ τὸ πᾶν ἡγουμένῳ πειθόμενον ἐξ ἀκοσμίασ κόσμοσ ἐστί, πολλὴν μὲν εὐδαιμονίαν ἑαυτῷ μηχανήσεται, πολλὴν δὲ τοῖσ πολίταισ, ὅσα νῦν ἐν ἀθυμία διοικοῦσι πρὸσ ἀνάγκην τῆσ ἀρχῆσ, ταῦτα σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη μετ' εὐμενείασ πατρονομουμένοισ παρασχόν, καὶ γενόμενοσ βασιλεὺσ ἐκ τυράννου). Alla fine Dionisio fu preso da un forte e appassionato desiderio di ascoltare le parole di Platone e di incontrarlo (11, 1: Ταῦτα πολλάκισ τοῦ Δίωνασ παραινούντοσ, καὶ τῶν λόγων τοῦ Πλάτωνοσ ἔστιν οὐστίνασ ὑποσπείροντοσ, ἔσχεν ἔρωσ τὸν Διονύσιον ὀξὺσ καὶ περιμανῆσ τῶν τε λόγων καὶ τῆσ συνουσίασ τοῦ Πλάτωνοσ).

³²⁴ Plutarco, *Dion* 12, 2: «ἤλπιζε μὲν γὰρ ὡσ εἶοικε διὰ Πλάτωνοσ παραγενομένου τὸ δεσποτικὸν καὶ λίαν ἄκρατον ἀφελὼν τῆσ τυραννίδοσ, ἐμμελῆ τινα καὶ νόμιμον ἄρχοντα τὸν Διονύσιον καταστήσειν· εἰ δ' ἀντιβαίνοι καὶ μὴ μαλάσσοιτο, καταλύσασ ἐκεῖνον ἐγνώκει τὴν πολιτείαν ἀποδιδόναι Συρακουσίοισ, οὐκ ἐπαινῶν μὲν δημοκρατίαν, πάντωσ δὲ βελτίῳ τυραννίδοσ ἡγούμενοσ τοῖσ διαμαρτάνουσιν ὑγαινούσησ ἀριστοκρατίασ».

Quest'ultimo, storico e autore di una *Storia della Sicilia*³²⁵, era stato un personaggio molto influente già alla corte di Dionisio I, dove era divenuto forse navarco e aveva ottenuto incarichi di grande importanza. Ne era seguito poi l'esilio ad opera dello stesso Dionisio il Vecchio. Per Diodoro (XV 7, 2-4) in un clima di accuse e condanne alla corte siracusana, avendo Dionisio mal sopportato l'insuccesso ai Giochi Olimpici del 388 a.C. dove i suoi versi erano stati derisi, Filisto scappò a Turi con il fratello; Diodoro aggiunge che poi si riconciliò con Dionisio e ritornò a Siracusa. Plutarco (*Dion* 11, 5-6) d'altro canto racconta una versione diversa sull'esilio di Filisto, bandito perché, dopo aver avuto una relazione clandestina con la madre del tiranno, aveva poi sposato, senza dirgli niente, una figlia di Leptine, fratello dello stesso tiranno. Sarebbe ritornato solo con la salita al trono di Dionisio II (*Dion* 11,7), richiamato dai nemici di Dione. Essi temevano che Platone e il suo allievo avrebbero potuto allontanare il tiranno da quel progetto di tirannide auspicato da Filisto, del tutto ostile ad un ammorbidimento di essa e alla trasformazione in una monarchia più temperata. Fin dall'antichità era nota, infatti, la tendenza filotirannica di Filisto, tendenza che aveva creato verso di lui molto biasimo e riassunta in una bella descrizione che di lui fa Cornelio Nepote "uomo amico non tanto del tiranno quanto della tirannide" (*hominem amicum non magis tyranno quam tyrannidi*, X 3,2)³²⁶.

Ebbene, alla luce della crescente rilevanza che questo fervente sostenitore della tirannide stava assumendo, prende ancora più forza l'idea di un invito "opportunistico e calcolatore" da parte di Dione, fatto con lo scopo di attrarre Dionisio dalla propria parte grazie all'aiuto di Platone, che, tramite l'*appeal* della sua filosofia, poteva forse influenzare il giovane tiranno, già aspirante filosofo, ad allontanarsi da Filisto. Questo invito, se vogliamo egoistico, oltre

³²⁵ Dell'opera ci sono giunti solo settantasette frammenti (*FGrHist* 556). Per un'amplia bibliografia su Filisto si veda F. Muccioli, *Dionisio II*, cit., pp. 32-35.

³²⁶ Plutarco, *Dion* 12,1: «οὗτος (sott. Filisto) μὲν οὖν εὐθὺς κατελθὼν διεπεφύκει τῆς τυραννίδος τῷ δὲ Δίῳνι καὶ παρ' ἄλλων ἐτύγχανον οὔσαι διαβολαὶ καὶ κατηγορίαι πρὸς τὸν τύραννον». Cfr. *Dion* 36, dove Plutarco cita la "τυραννίδος τοῦ Φιλίστου σπουδὴν καὶ πίστιν". Si veda anche Dionigi di Alicarnasso, *De Imitatione* 3,2: «Φίλιστος δὲ μιμητὴς ἐστὶ Θουκυδίδου, ἔξω τοῦ ἤθους· ᾧ μὲν γὰρ ἐλεύθερον καὶ φρονήματος μεστόν· τούτῳ δὲ θεραπευτικὸν τῶν τυράννων καὶ δοῦλον πλεονεξίας».

che portare Dionisio dalla propria parte, avrebbe permesso inoltre a Dione di acquisire a corte più influenza e potere personale, ipotesi che, in virtù degli eventi successivi, potrebbe essere del tutto plausibile.

Lo stesso Plutarco, che nella *Vita di Dione* più volte difende la sincerità e la genuinità di Dione (12; 14, 1-3), in altri passi riferisce di alcuni sospetti che già circolavano a Siracusa su Dione presso i suoi stessi φίλοι. Nella σύγκρισις di Dione e Bruto (3, 10) racconta che anche i φίλοι credevano che Dione, una volta scacciato Dionisio, si sarebbe assicurato un solido potere “πρασιτέρῳ τυραννίδος ὀνόματι παραγαγὼν τοὺς πολίτας”, raggirando i cittadini con l’uso di un nome più mite di quello di tirannide; stesso sospetto che Plutarco ripete anche nella σύγκρισις di Emilio e Timoleonte (2, 3): fra molti aleggiava il pensiero che lo scopo di Dione fosse quello di creare un potere personale e una monarchia di tipo spartano³²⁷ (Καίτοι <καὶ> Δίωνα πολλοὶ μοναρχίας ὀρέγεσθαι καὶ βασιλείαν τινὰ Λακωνικὴν ὄνειροπολεῖν ὑπενόουν). Cornelio Nepote (X 7), nel descrivere i frangenti dopo la salita al potere di Dione, con l’eliminazione violenta dei suoi avversari, parla di un clima di timore in cui più nessuno si sentiva al sicuro e dove il popolo continuava a dire che non si doveva sopportare il tiranno³²⁸. Dione, che aveva lottato per abbattere la tirannide, era diventato lui stesso un nuovo tiranno e il popolo, a cui aveva prospettato una vita εὐδαίμων (*Ep.* VII 327d)³²⁹, non aveva tardato a capire che quel nuovo governo mascherato con un altro nome non era altro che una rinnovata tirannide e non aveva esitato ad appellare il nuovo capo con il nome contro cui Dione stesso aveva lottato, quello di tiranno.

³²⁷ La possibilità di instaurare un regime di tipo spartano a Siracusa è prospettata da Dione nella *Ottava Lettera* del *corpus* platonico (355d-356b), dove, per evitare la durezza del potere assoluto, si auspica a una triarchia avente come primo re suo figlio, come secondo Ipparino, figlio di Dionisio I, e come terzo Dionisio II, colui che in quel momento era a capo dell’esercito nemico, in situazione quindi di prevalenza. Bene legge la situazione Pasquali che scrive “A lui (sott. Dionisio II) bisogna rivolgersi supplicandolo che accetti il regno, che si contenti degli onori e di un potere non solo collegiale ma apparente” (*Le Lettere di Platone*, cit., p. 9).

³²⁸ Cornelio Nepote, X 7: «*Quod factum omnibus maximum timorem iniecit: nemo enim illo interfecto se tutum putabat. [...] Vulgus autem offensa in eum militum uoluntate liberius loquebatur et tyrannum non ferendam dictitabat*».

³²⁹ *Ep.* VII 327d: «ὃ δὴ καὶ νῦν εἰ διαπράξαιτο ἐν Διονυσίῳ ὡς ἐπεχείρησε, μεγάλας ἐλπίδας εἶχεν ἄνευ σφαγῶν καὶ θανάτων καὶ τῶν νῦν γεγονότων κακῶν βίον ἂν εὐδαίμονα καὶ ἀληθινὸν ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ κατασκευάσαι».

4. 3 ASCESA E DECLINO DI DIONE

Attorno ai tre personaggi appena presentati ruota tutta la storia della tirannide siracusana nell'arco di circa cinquant'anni. A questi eventi storici le avventure di Platone in Sicilia sono strettamente legate, coinvolgendolo in prima persona quando soggiornava alla corte dionisiaca, rischiando di rimanerne, suo malgrado, immischiato, accusato di tramare contro il tiranno a favore di Dione. In un certo senso, come dichiara nella *Settima Lettera* (327a), il filosofo stesso teme di essere stato lui con i suoi insegnamenti a Dione ad aver preparato la caduta della tirannide³³⁰, punto d'inizio di una serie di tragiche vicende che vedono in ultimo la morte di Dione, ucciso da un cittadino ateniese, da cui Platone prende le distanze, come vedremo, per difendere non solo se stesso e la sua scuola, ma anche il buon nome di Atene (333e-334c).

4. 3. 1 *L'allontanamento di Dione dalla Sicilia*

Era presumibilmente la primavera del 366 a.C. quando Platone arrivava per la seconda volta a Siracusa e la situazione che si trovava di fronte era tutt'altro che serena con la corte spaccata in sue fazioni, una guidata da Filisto e una da Dione, entrambi contendenti i favori di Dionisio.

Circa la data di arrivo di Platone a Siracusa nel 366 a.C. è bene analizzare la questione. La stagione adatta per la navigazione cominciava in primavera (fine marzo/inizio aprile) per tutta l'estate³³¹, essendo d'inverno molto pericolosa la traversata per via dei venti e delle tempeste che lungo il tragitto si potevano trovare, tanto che, leggendo le parole di Nicia in Tucidide (VI 21), nei quattro mesi d'inverno dalla Sicilia ad Atene non poteva giungere nemmeno un messaggero. Platone sarebbe potuto quindi partire subito dopo la morte di Dionisio I nella

³³⁰ *Ep.* VII, 327a: «ἐγὼ συγγενόμενος Δίῳνι τότε νέφ̄ κινδυνεύω, τὰ δοκοῦντα ἔμοι βέλτιστα ἀνθρώποις εἶναι μηνύων διὰ λόγων καὶ πράττειν αὐτὰ συμβουλευέων, ἀγνοεῖν ὅτι τυραννίδος τινὰ τρόπον κατάλυσιν ἐσομένην μηχανώμενος ἐλάνθανον ἑμαυτόν».

³³¹ Questi limiti della stagione navale sono spesso citati dalle fonti, come ad esempio Tucidide (VI, 8), il quale racconta che gli ambasciatori ateniesi, mandati a Segesta prima dell'inverno, poterono ritornare ad Atene solo al sopraggiungere della primavera del 415 a.C.

primavera-estate del 367 a.C., ma, come racconta lo stesso Platone nella *Settima Lettera* (327d-329a), il lavoro di persuasione da parte di Dione, tramite rapporto epistolare, fu lungo e non poté risolversi in pochi mesi. Più credibile è quindi che Platone partì l'anno successivo, nella primavera del 366 a.C.; l'ipotesi più ragionevole che ritengo accettabile è quella sostenuta da chi pensa che tutto il secondo viaggio si sia consumato tutto entro il 366 a.C.³³²

Appena arrivato a Siracusa, racconta Platone nella *Settima Lettera*, trovò attorno a Dionisio grandi discordie e molte calunnie su Dione che erano state portate all'orecchio del tiranno e, per quanto poteva, aveva cercato di tutelare Dione, ma senza riuscirci, infatti dopo tre mesi Dione, accusato di tramare contro la tirannide, venne imbarcato su una piccola nave e bandito (329b-c)³³³. Siamo nel 366 a.C. Nulla più aggiunge Platone sulla dinamica, glissando su un dettaglio fondamentale, che poi vedremo, e sui momenti precedenti l'esilio, né nomina Filisto in nessun passo della lettera, parlando infatti genericamente di “altri che indirizzavano Dionisio verso un genere di vita diverso dal migliore” (τινας ἄλλους ἐντυχόντας Διονυσίῳ ἐπ' ἄλλον βίον αὐτὸν τοῦ βελτίστου παρατρέψαι, 327e) o di “altri nemici di Dione” che avrebbero potuto bandirlo (εἴτ' οὖν πάθοι τι, εἴτ' ἐκπεσὼν ὑπὸ Διονυσίου καὶ τῶν ἄλλων ἐχθρῶν ἔλθοι παρ' ἡμᾶς φεύγων καὶ ἀνέροίτο εἰπών, 328d).

In Cornelio Nepote la responsabilità della cacciata da Siracusa sembra attribuita unilateralmente al tiranno che, allontanato da Filisto dai propositi platonici di porre fine alla tirannide e dare la libertà ai Siracusani, divenne ancora più crudele: temendo che Dione, superiore a lui per ingegno, prestigio e simpatia popolare, potesse eliminarlo, gli diede una

³³² Si veda H. BERVE, *Dion*, cit. p. 774. Cfr. P.A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 337-339 (Appendix C); H. D. WESTLAKE, *Dion and Timoleon*, in D.M. Lewis et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. VI: *The Fourth Century B.C.*, Cambridge 1994, pp. 693-722 (p. 695).

³³³ *Ep.* VII 329b-c: «ἐλθὼν δέ - οὐ γὰρ δεῖ μηκύνειν - ἡῦρον στάσεως τὰ περὶ Διονύσιον μεστὰ ζύμπαντα καὶ διαβολῶν πρὸς τὴν τυραννίδα Δίωνα Διονύσιος αἰτιώμενος ἐπιβουλεύειν τῇ τυραννίδι, σμικρὰ δ' οἴος τ' ἦν, μηνὶ δὲ σχεδὸν ἴσως τετάρτῳ Δίωνα Διονύσιος αἰτιώμενος ἐπιβουλεύειν τῇ τυραννίδι, σμικρὸν εἰς πλοῖον ἐμβιβάσας, ἐξέβαλεν ἀτίμως». Per le accuse contro Dione, comuni a quelle che gli verranno mosse contro in occasione del ritorno a Siracusa, si veda anche *Ep.* VII, 333b-c: «ἐπειδὴ δ' οὖν ἠλευθέρωσέν τε καὶ ἀπέδωκεν αὐτοῖς δις τὴν πόλιν, ταῦτόν πρὸς Δίωνα Συρακόσιοι τότε ἔπαθον ὅπερ καὶ Διονύσιος, ὅτε αὐτὸν ἐπεχείρει παιδεύσας καὶ θρέψας βασιλέα τῆς ἀρχῆς διαβάλλουσιν καὶ λέγουσιν ὡς ἐπιβουλεύων τῇ τυραννίδι Δίωον πράττει πάντα ὅσα ἔπραττεν ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ἵνα ὁ μὲν παιδεία δὴ τὸν νοῦν κληθεὶς ἀμελοῖ τῆς ἀρχῆς ἐπιτρέψας ἐκεῖνον, ὁ δὲ σφετερίσαστο καὶ Διονύσιον ἐκβάλοι ἐκ τῆς ἀρχῆς δόλω. ταῦτα τότε ἐνίκησεν καὶ τὸ δεῦτερον ἐν Συρακοσίοις λεγόμενα, καὶ μάλα ἀτόπῳ τε καὶ αἰσχροῦ νίκη τοῖς τῆς νίκης αἰτίοις, οἷον γὰρ γέγονεν, ἀκοῦσαι χρὴ τοὺς».

trireme e lo fece andare a Corinto, dicendogli che lo faceva per il bene di entrambi affinché nessuno dei due sopraffacesse l'altro³³⁴.

La vicenda è descritta con molti più dettagli da Plutarco, la cui descrizione delle dicerie di palazzo ben ci delineano la delicata situazione dove a muovere le fila era la fazione con a capo Filisto impegnata in un'opera di diffamazione contro Dione. Essi osteggiavano la frequentazione del tiranno con Platone, colpevole, secondo loro, di ammaliare Dionisio per convincerlo di sua spontanea volontà ad abbandonare il potere e cederlo ai figli di Aristomache, nipoti di Dione (*Dion* 14, 1). I φίλοι di Dionisio vedevano in Platone un σοφιστής, appellativo con forte connotazione negativa, che avrebbe permesso l'abbattimento della tirannide e convinto il tiranno a ritirarsi nell'Accademia, cedendo il potere al ramo siracusano della famiglia (14, 3). In questo clima di sospetto e paura si inserisce la vicenda della lettera segreta che Dione avrebbe inviato ai Cartaginesi, incitandoli a non accettare nessun incontro sulla pace con Dionisio se lui stesso non fosse stato presente, garantendo che grazie a lui ci sarebbe stato un buon esito della trattativa³³⁵ (14,4). Un comportamento ambiguo che di fatto avrebbe permesso a Dione di scavalcare nelle trattative il tiranno e che, se corrispondente a realtà, sarebbe stato un valido motivo scatenante per il bando da Siracusa, in un clima già di sospetto e astio verso di lui. Platone tace di proposito su tutto ciò: la lettera ai Cartaginesi è quel dettaglio, se dettaglio si può definire, su cui il filosofo sorvola completamente. Platone protegge così il suo allievo in modo da far sembrare che la colpa del suo bando sia tutta da attribuire a Dionisio, presentato come eccessivamente sospettoso e

³³⁴ Cornelio Nepote X 3,3; 4,1-2: «*Plato autem tantum apud Dionysium auctoritate potuit valuitque eloquentia, ut ei persuaserit tyrannidis facere finem libertatemque reddere Syracusanis. A qua voluntate Philisti consilio deterritus aliquanto crudelior esse coepit. Qui quidem, cum a Dione se superari videret ingenio, auctoritate, amore populi, verens ne, si eum secum haberet, aliquam occasionem sui daret opprimendi, navem ei triremem dedit, qua Corinthum deveheretur, ostendens se id utriusque facere causa, ne, cum inter se timerent, alteruter alterum praeoccuparet. Id cum factum multi indignarentur magnaue esset invidiae tyranno, Dionysius omnia, quae moveri poterant Dionis, in naves imposuit ad eumque misit. sic enim existimari volebat, id se non odio hominis, sed suae salutis fecisse causa*».

³³⁵ Sui buoni rapporti fra Dione e i Cartaginesi si veda Cornelio Nepote X 1,5: «*Hunc a Dionysio missum Karthaginienses sic suspexerunt, ut neminem umquam Graeca lingua loquentem magis sint admirati*». Più volte anche Plutarco torna su questo tema raccontando che Dione si era già distinto in una ambasceria che aveva guidato a Cartagine sotto Dionisio I (5, 8) e dichiarandolo apertamente amico dei Cartaginesi (25, 10-14).

capriccioso, lasciandosi ammaliare dalle dicerie della fazione opposta a Dione, cacciato, pare nella lettera, da innocente solo per false illazioni³³⁶. Secondo Timeo (*FGrHist* 566 F 113), riportato da Plutarco (14,4), Dionisio lesse la lettera a Filisto e, dopo essersi consultato con lui, attirò con l'inganno Dione vicino al mare, fece finta di volersi riappacificare con lui, poi gli esibì l'epistola segreta e, senza dargli la possibilità di replicare, lo fece imbarcare³³⁷.

4. 3. 2 *La spedizione dionea e la presa di Siracusa*

Dione, in seguito all'allontanamento da Siracusa, si recò in Grecia³³⁸. Qui stinse ancora di più il suo rapporto con l'Accademia e con Platone, nel frattempo ritornato ad Atene, il quale cercò di volgerlo alla filosofia. Frequentava la scuola platonica, tanto che Diogene Laerzio e l'*Academicorum Historia*³³⁹ lo annoverano fra i suoi discepoli. Divenne intimo amico con Speusippo, la cui frequentazione doveva servire per addolcire, secondo il maestro, dei tratti del suo carattere, e abitò presso un certo Callippo, un personaggio che avrà un peso di rilievo nella vicenda dionea, legato in qualche modo alla scuola³⁴⁰ e definito da Plutarco, che narra le vicende che qui sto riassumendo, “γνώριμος”.

Avendo Dionisio dato il permesso che continuasse a disporre delle sue ingenti ricchezze, Dione dimostrò la sua generosità e liberalità sostenendo le spese di allestimento di un coro di fanciulli che Platone aveva avuto l'ordine di fornire (*Dion*, 17, 5), azione che gli procurò

³³⁶ L'episodio della lettera è visto da Zahrnt come un'invenzione di Filisto per diffamare Dione agli occhi di Dionisio rielaborato poi da Timeo. Cfr. M. ZHRNT, *Der Demos von Syrakus im Zeitalter der Dionysioi*, in «Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland», Stuttgart 1997, pp. 153-175 (p. 167).

³³⁷ Diversa è la versione di Diodoro (XVI 6,4), secondo cui Dionisio, considerando Dione abbastanza potente da poter rovesciare la tirannide, decise di toglierlo di mezzo arrestandolo e condannandolo alla pena di morte. Dione, resosi conto dell'accaduto, prima si nascose in case di amici e poi fuggì dalla Sicilia verso il Peloponneso.

³³⁸ Secondo Cornelio Nepote (X 5,1) Dione si rifugiò a Corinto e da lì organizzò la spedizione di ritorno (X 5, 1); la stessa notizia ritroviamo anche in Diodoro Siculo XVI 6, 5. Plutarco (*Dion*, 17) ricorda che Dione, grazie alla sua ricchezza fece molti viaggi durante il periodo di allontanamento da Siracusa.

³³⁹ D. L. III, 46; *Academicorum Historia*, col. VI, p. 34 Mekler; p. 135 (testo greco), p. 187 (testo italiano) Dorandi.

³⁴⁰ Questo legame fra l'Accademia e Callippo, assassino di Dione, è assolutamente negato da Platone nella *Settima Lettera*, come si esaminerà nelle pagine successive.

molta benevolenza³⁴¹. La sua fama crebbe sempre di più in Grecia, con conseguente irritazione da parte del tiranno. Sparta lo nominò Σπαρτιάτης, incurante del fatto che Dionisio II fosse un importante alleato contro i Tebani (17,8) e a Megara gli venne concesso di incontrare Ptoiodoro, uno degli uomini ricchi e potenti della città (17, 9-10)³⁴².

Negli anni fra il 366 e il 361 a.C. da un lato Dione lavorò per cercare appoggi e consensi dell'élite politica greca, dall'altro Dionisio guardava attentamente le sue mosse, preoccupato per la visibilità e il consenso che il nemico si stava guadagnando, e forse cominciò a mettere in atto degli atti ritorsivi contro lo zio. Non pare qui il caso di accettare la notizia plutarcea che vede il tiranno già in questi anni privarlo delle rendite (18,1), notizia che discosta con quanto detto nella *Settima Lettera* (345c; cfr. 346 b-d), per cui fu solo nel 361/360 a.C. che il tiranno lo privò delle rendite e affidò i suoi beni a degli amministratori³⁴³.

Prima di questa data, infatti, la situazione era tale da non far pensare che essa degenerasse in uno scontro militare, come suggerisce l'invito di Dionisio a Platone, unico mediatore fra i due, attratto dal tiranno in Sicilia con la garanzia di un prossimo ritorno di Dione (un vero e proprio ricatto). D'altra parte, anche Dione lo esortava a partire perché dalla Sicilia gli giungeva voce che il tiranno sembrava molto ben disposto verso la filosofia, prospettiva questa interessante per Platone che vedeva quindi (finalmente) una possibilità di far recepire al tiranno gli insegnamenti che durante il secondo viaggio non era riuscito a impartirgli³⁴⁴. Tutta la Sicilia, dice Plutarco (19,1), era piena di speranza che "Platone avesse la meglio su Filisto, la filosofia sulla tirannide", ma la situazione precipitò e anche questa esperienza fallì

³⁴¹ Plutarco (*Dion* 17 1-5) aggiunge che Dione comprò un terreno che poi donò a Speusippo, questo lascia forse intendere che godeva del diritto di possedere terra e case (γῆς καὶ οἰκίας ἔγκτησις). Si veda H. BERVE, *Dion*, cit., p. 784; G. MARASCO, *La preparazione dell'impresa di Dione in Sicilia*, in «Prometheus», 8, 1982, pp. 152-176 (pp. 164-165, nota 70).

³⁴² L'episodio è narrato anche da Valerio Massimo (IV 1 *Ext.* 3) dove il nome del personaggio megarese è erroneamente appellato Teodoro.

³⁴³ Molti pensano che si tratti di un errore di Plutarco, si veda Bluck (*Plato's Seventh and Eight Letters*, cit., p. 136) secondo cui "Plutarch is probably writing from memory of Ep. VII, without having it before him".

³⁴⁴ *Ep.* VII, 338a-b.

miseramente con una conclusione per il povero Platone ancora peggiore del viaggio precedente e con la trasformazione dell'iniziale ἀποδημία di Dione in un vero e proprio esilio. Dione durante i Giochi Olimpici del 360 a.C. denunciò le colpe di Dionisio e annunciò la sua vendetta per punire il modo in cui aveva trattato gli ospiti e il suo ingiusto esilio (*Ep.* VII, 350b-c)³⁴⁵, forte degli appoggi su cui poteva contare e delle ingenti ricchezze di cui fino a quel momento aveva disposto. Ritornò in Sicilia per dare con i fatti una lezione a Dionisio, per usare l'espressione platonica nella *Settima Lettera*, con cui è sintetizzata l'impresa dionea (ἐλθὼν ἐκ Πελοποννήσου καὶ Ἀθηνῶν δίῳν ἔργῳ τὸν Διονύσιον ἐνουθέτησεν- 333b3-4). Platone prese però le distanze dalla spedizione dionea, nonostante le esortazioni di Dione a vendicarsi del trattamento subito, perché il tiranno comunque aveva mostrato verso di lui un certo rispetto, oltre ad essere troppo in là con gli anni per combattere (350b-d; cfr. Plutarco, *Dion* 22,1).

Presumibilmente è da collocare dopo il 360 a.C., visto che Dione in occasione delle Olimpiadi non riferisce nulla a Platone, la decisione di Dionisio di dare in sposa, contro la sua volontà, la moglie di Dione, Arete (peraltro sorellastra del tiranno) a Timocrate, uno dei φίλοι del tiranno (*Dion* 21,6)³⁴⁶. Questa decisione suscitò così tanta ira in Dione che, secondo Plutarco, lo portò ad entrare in guerra aperta con Dionisio (*Dion* 21,1).

³⁴⁵ *Ep.* VII, 350b-c: «ἐλθὼν δὲ εἰς Πελοπόννησον εἰς Ὀλυμπίαν, Δίῳνα καταλαβὼν θεωροῦντα, ἤγγελλον τὰ γεγονότα: ὁ δὲ τὸν Δία ἐπιμαρτυράμενος εὐθὺς παρήγγελλεν ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς οἰκείοις καὶ φίλοις παρασκευάζεσθαι τιμωρεῖσθαι Διονύσιον, ἡμᾶς μὲν ξεναπατίας χάριν -οὕτω γὰρ ἔλεγεν τε καὶ ἐνόει- αὐτὸν δ' ἐκβολῆς ἀδίκου καὶ φυγῆς».

³⁴⁶ L'aneddoto è narrato anche da Cornelio Nepote (X 4, 3-5): sapendo che Dione stava allestendo un esercito contro di lui per muovergli guerra, Dionisio decise di dare in sposa Arete ad un altro, non citato, e ordinò di far educare il figlio di Dione, ancora bambino, fra i piaceri più turpi, rimpinzandolo di vino, cibo e circondandolo di prostitute. Il padre al suo ritorno cercò di rieducarlo, ma il giovane, non sopportando la sua nuova condizione si suicidò (*Postea vero quam audivit eum in Peloponneso manum comparare sibi que bellum facere conari, Areten, Dionis uxorem, alii nuptum dedit filiumque eius sic educari iussit, ut indulgendo turpissimis imbueretur cupiditatibus. Nam puero prius quam pubes esset scorta adducebantur, vino epulisque obruebatur, neque ullum tempus sobrio relinquebatur. Is usque eo vitae statum commutatum ferre non potuit, postquam in patriam rediit pater (namque appositi erant custodes, qui eum a pristino victu deducerent), ut se de superiore parte aedium deiecerit atque ita interierit. Sed illuc revertor*). Si veda anche Eliano, *Varia Historia*, XII 47. Cfr. G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, cit. pp. 22,-23; N. DI FEDE, *Dionigi il Giovane*, Catanzaro 1949, pp. 77-78; H. BERVE, *Dion*, cit., p. 800, il quale nota che Plutarco della vicenda del figlio sembri non saperne nulla.

Mentre Dione preparava la spedizione, a Siracusa era cresciuto sempre di più l'odio verso il tiranno, fattore tutto a vantaggio dell'impresa dionea³⁴⁷. Dione riuscì a convincere i mercenari arruolati per la spedizione facendo leva proprio sul malcontento degli abitanti della Sicilia pronti alla rivolta (*Dion* 23 1-2)³⁴⁸. Quando partì alla volta della Sicilia, confidava non tanto nelle sue truppe quanto nell'*odium tyranni* (Cornelio Nepote, X 5,3). Anche Aristotele dà conto dell'impopolarità del tiranno nella *Politica* (V 1312a, 4-6) e scrive che Dione attaccò Dionisio spinto dal suo odio verso il tiranno, vedendo che anche i Siracusani lo disprezzavano e che costui era sempre ubriaco³⁴⁹.

Partì da Zacinto il 9 agosto 357 a.C., in base all'eclissi lunare descritta da Plutarco (24,1). Viaggiò in mare aperto, rotta inconsueta ma frutto di una scelta calcolata, in balia dei venti e del mare e il tredicesimo giorno di navigazione arrivò al promontorio Pachino ma preferì doppiarlo e sbarcare a Eraclea Minoa, allora controllata dai Cartaginesi (25). Questa mossa prese in contropiede Dionisio, che era a Caulonia pronto ad intervenire in caso di necessità, e Filisto, la cui flotta era ancorata sulle coste della Iapigia, pronta a impedire il passaggio della spedizione dionea³⁵⁰.

La strada verso Siracusa era ora tutta in discesa. In Sicilia trovò grande supporto da parte dei popoli locali: era sostenuto infatti da Agrigentini, Geloi, Camarinei, Leontini, Campani, Greci d'Italia e di Messina (*Dion* 26,4 e 27,1-2; Diodoro Siculo XVI 9, 5-6), oltre che da moltissimi

³⁴⁷ Diodoro Siculo (XVI 9,3) riassume in un elenco sintetico ma efficace le cause dei successi di Dione: la sua nobiltà d'animo, il suo coraggio, il sostegno di coloro che dovevano essere liberati, la pusillanimità del tiranno e dei suoi sudditi e l'odio verso costui (αἰτία δ' ὑπῆρχε τῷ Δίῳ τῶν προτερημάτων μάλιστα μὲν ἡ ἰδία λαμπρότης τῆς ψυχῆς καὶ ἀνδρεία καὶ ἡ τῶν ἐλευθεροῦσθαι μελλόντων εὐνοία, τὸ δὲ τούτων ἀπάντων μείζον ἢ τε ἀνανδρία τοῦ τυράννου καὶ τὸ τῶν ἀρχομένων πρὸς αὐτὸν μῖσος: πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς ἓνα καιρὸν συνδραμόντα παραδόξως τὰς ἀπιστουμένας πράξεις πρὸς τέλος ἤγαγεν).

³⁴⁸ Plutarco, *Dion* 23 1-2: «οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀκούσαντες ἐπὶ Διονύσιον καὶ Σικελίαν αἶρεσθαι τὸν στόλον, ἐξεπλάγησαν καὶ κατέγνωσαν, ὡς ὀργῆς τινος παραφροσύνη καὶ μανία τοῦ Δίῳ ἢ χρηστῶν ἐλπίδων ἀπορία ῥιπτοῦντος ἑαυτὸν εἰς ἀπεγνωσμένας πράξεις: καὶ τοῖς ἑαυτῶν ἡγεμόσι καὶ ξενολόγοις ὠργίζοντο μὴ προειποῦσιν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τὸν πόλεμον. ἐπεὶ δὲ Δίῳ τῷ λόγῳ τὰ σαθρὰ τῆς τυραννίδος ἐπεξίων ἐδίδασκεν, ὡς οὐ στρατιώτας, ἀλλὰ μᾶλλον ἡγεμόνας αὐτοὺς κομίζοι Συρακουσίων καὶ τῶν ἄλλων Σικελιωτῶν πάλοι πρὸς ἀπόστασιν ἐτοίμων ὑπαρχόντων, μετὰ δὲ τὸν Δίῳ διαλεχθέντος αὐτοῖς Ἀλκιμένους, ὃς πρῶτος ὢν Ἀχαιῶν δόξῃ καὶ γένει συνεστράτευεν, ἐπέισθησαν».

³⁴⁹ Aristotele, *Politica* V 1312a, 4-6: «καὶ Διονυσίῳ τῷ ὑστέρῳ Δίῳ ἐπέθετο διὰ τὸ καταφρονεῖν, ὄρων τούς τε πολίτας οὕτως ἔχοντας καὶ αὐτὸν αἰεὶ μεθύοντα».

³⁵⁰ Per Dionisio si veda Plutarco, *Dion* 26 1 e 7; Cornelio Nepote X 5,4; Diodoro Siculo XVI 11,3; per Filisto si veda Plutarco, *Dion* 25, 2; Diodoro Siculo XVI 11,3 parla genericamente di Adriatico.

siracusani disarmati da Dionisio (Diodoro Siculo, XVI 10, 3). Dopo pochi giorni di marcia³⁵¹, raccogliendo seguaci lungo il percorso nel numero di cinquemila, scrive Plutarco (27,5), entrò a Siracusa con il fratello Megacle (insieme anche all'ateniese Callippo) accolto fra la folla festante e piena di gioia³⁵². Dichiarò liberi i Siracusani e tutti i Sicelioti e venne proclamato insieme al fratello ἀυτοκράτωρ στρατηγός, carica pericolosa che era stata già di Dionisio I, e venne affiancato, per sua volontà, da venti uomini³⁵³ (per allontanare il sospetto di aspirare alla tirannide).

Finalmente Siracusa era nelle mani di Dione.

4. 3. 3 *Le trattative e la fuga di Dionisio II in Magna Grecia*

Le trattative fra Dione e Dionisio, nel frattempo asserragliato all'Ortigia, cuore della città³⁵⁴, furono molto complesse, come testimoniano le fonti che spesso offrono racconti dettagliati ma solo in parte coincidenti fra loro³⁵⁵. Quello su cui le testimonianze sembrano concordare è che Dionisio II non fosse disposto a scendere a trattative con l'usurpatore, del resto sia Diodoro che Plutarco sottolineano l'inganno messo in atto dal tiranno spodestato che aveva fatto finta di voler rinunciare alla tirannide, imprigionando gli ambasciatori che gli erano stati mandati e attaccò battaglia³⁵⁶.

Interessante è la notizia di alcune lettere pervenute a Dione inviate dalle donne della sua famiglia in cui gli chiedevano con preghiere e suppliche di riconciliarsi con il tiranno; fra le epistole ve ne era una che sembrava scritta dal figlio e venne letta in pubblico. Qui si scoprì che il vero mittente era Dionisio, che si rivolgeva apparentemente a Dione, ricordandogli

³⁵¹ Cornelio Nepote, forse esagerando, scrive che l'ingresso a Siracusa ci fu tre giorni dopo lo sbarco (X 5,3).

³⁵² Per l'accoglienza a Dione una volta entrato in città si veda Plutarco, *Dion* 28 1-4; Diodoro Siculo XVI 11, 1-2.

³⁵³ Plutarco, *Dion* 29,4; Diodoro Siculo XVI 10,3.

³⁵⁴ Plutarco, *Dion* 29, 6.

³⁵⁵ Diodoro Siculo, XVI 11, 4-5; 13, 2; Plutarco, *Dion* 30, 1 e ss.; Polieno, V 2,7; Giustino, XXI 2, 6-7. A riguardo si veda D. P. ORSI, *La lotta politica a Siracusa alla metà del IV secolo a.C. Le trattative fra Dione e Dionisio II*, Bari 1994.

³⁵⁶ Diodoro XVI 12, 2-5; Plutarco, *Dion* 30, 4-12; Polieno, V 2,7; Giustino, XXI 2,8.

quanto Dione in passato avesse fatto in difesa della tirannide e gli chiedeva di non distruggere ma di assumere lui la tirannide. Con questo stratagemma Dionisio riuscì nel suo intento: screditare Dione agli occhi dei Siracusani³⁵⁷.

Questi cominciarono così a sospettare di Dione, a pensare che volesse sostituirsi come nuovo tiranno e a credere che in realtà volesse risparmiare Dionisio (*Dion*, 32,1-2). Presso il δῆμος crebbe in contrasto la popolarità di Eraclide, uno degli esuli, noto per il comando che aveva rivestito sotto i tiranni, descritto da Plutarco, in ottica filodionea, come un uomo non saldo di mente, per nulla fidato se partecipava ad imprese che comportavano potere e fama (οὐκ ἀραρῶς δὲ τὴν γνώμην, ἀλλὰ πρὸς πάντα κοῦφος, ἥκιστα δὲ βέβαιος ἐν κοινωνίᾳ πραγμάτων ἀρχὴν ἐχόντων καὶ δόξαν), che in quel momento stava rientrando a Siracusa per mare, dopo che, entrato in discordia con Dione, aveva deciso di navigare contro il tiranno per conto proprio (*Dion* 32 3-5). Il popolo lo elesse navarco, suscitando lamentele e rimproveri da parte di Dione nei confronti di Eraclide, perché, in una situazione così delicata era entrato in contesa con lui; Dione convocò un'assemblea in cui fu lui a concedere a Eraclide la carica di navarco e una guardia del corpo (33 1-3)³⁵⁸.

Il 356 a.C. fu un anno di svolta. Filisto stava ritornando dalla Iapigia con molte triremi (sessanta per Diodoro) per portare aiuto a Dionisio, ancora arroccato sull'acropoli, ma venne bloccato dalla flotta nemica e ucciso³⁵⁹: secondo il racconto di Diodoro (XVI 16,3), che si basa su Eforo (*FGrHist* 556 T 9c), morì suicida per non essere catturato, in linea con Plutarco (35,4 = *FGrHist* 70 F 219); secondo Timonide (*FGrHist* 561 F 2 *ap.* Plutarco, *Dion* 35, 4-5),

³⁵⁷ Plutarco, *Dion* 31-32; Polieno V, 2,8; la notizia delle lettere non è riportata da Diodoro. Per alcuni studiosi (K. VON FRITZ, *Platon*, cit., pp. 79-81; D.P. ORSI, *La lotta politica*, cit., pp. 64-65) Dionisio con l'espedito della lettera, che doveva essere letta privatamente, voleva trovare l'occasione di dialogare a tu per tu con Dione per cercare un accordo; per altri invece si trattava di una "lettera diabolica" (H. BREITENBACH, *Platon und Dion. Skizze eines ideal-politischen Reformversuches im Altertum*, Zürich/Stuttgart 1960, p. 45) e di un trucco per mettere in cattiva luce Dione (H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 voll. (vol. 1), München 1967, p. 270).

³⁵⁸ Cornelio Nepote (X 6,3) riassume in poche parole i contrasti fra i due (*Deinde orta dissensio est inter eum et Heraclidem, qui, quod ei principatum non concedebat, factionem comparavit. Neque is minus ualebat apud optimates, quorum consensu praeerat classi, cum Dion exercitum pedestrem teneret*); cfr. Diodoro Siculo, XVI 16,2.

³⁵⁹ Per la battaglia si veda Diodoro Siculo, XVI 16,3; Plutarco, *Dion* 34 2-3.

un accademico che si era unito alla spedizione dionea, Filisto fu catturato vivo, denudato e decapitato e poi il suo cadavere venne trascinato dai ragazzi per le vie della città e gettato fino alle Latomie. Timeo (*FGrHist* 566 F 115 *ap.* Plutarco, *Dion* 35, 6) aggiunge che i ragazzi legarono il cadavere di Filisto dalla gamba zoppa e lo trascinarono attraverso la città, insultato da tutti i Siracusani.

Con lui finiva la tirannide dionisiaca, di cui era stato teorico e sostenitore: Dionisio II, che aveva tentato fino alla fine di oscurare Dione³⁶⁰, fu costretto a fuggire a Locri. Il maggiore nemico di Dione non era, almeno per il momento, più un problema, ma tante altre erano le avversità in città che Dione doveva prepararsi ad affrontare.

4. 3. 4 *I dissensi con Eraclide e il suo assassinio*

La situazione in città divenne sempre più complicata per Dione. Si formarono ben presto due fazioni: quella guidata da Dione, filoaristocratica, e quella guidata da Eraclide, filopopolare, che cercava appunto nel popolo il suo consenso per prevalere.

Sfruttando l'instabilità sociale di Siracusa, Eraclide provocò una rivolta del popolo per chiedere la redistribuzione delle terre e convinse i Siracusani a privare i mercenari della paga³⁶¹. Scrive Plutarco che il popolo, reduce dalla lunga malattia rappresentata dalla tirannide, odiava Dione che, come un medico con il suo paziente, voleva trattenere la città in un regime di vita rigoroso e temperato (*Dion* 37, 7).

Nell'estate del 356 a.C. in un'assemblea popolare vennero eletti venticinque strateghi, fra cui anche Eraclide, che cercò anche di portare dalla sua parte i mercenari di Dione, promettendo

³⁶⁰ Dionisio avrebbe portato scompiglio in città tramite un certo Soside. Egli, uomo stimato per la sua malvagità e nemico di Dione, fu visto correre nudo attraverso la città con la testa e il volto ricoperti di sangue, come se stesse fuggendo da alcuni inseguitori, dicendo che gli era stata tesa un'insidia dai mercenari di Dione, ma nessun inseguitore era stato visto, in compenso era stato trovato un rasoio sotto una pietra lungo il percorso da cui proveniva Soside. A queste prove si aggiunse la testimonianza dei servi, che avevano visto Soside di notte uscire con il rasoio. L'inganno venne scoperto e Soside condannato a morte. L'aneddoto è noto solo da Plutarco (*Dion*, 34 1-9; 35 1). Per l'inganno di Soside si veda N. DI FEDE, *Dionigi il Giovane*, cit. p. 104; H. BERVE, *Dion*, cit., pp. 822-823; D. P. ORSI, *Plutarco*, cit., p. 271, 344 nota 141.

³⁶¹ Plutarco, *Dion* 37,5-6; cfr. Diodoro Siculo, XVI 17, 3.

la parità dei diritti politici (38, 1-6). Dione decise di ritirarsi con i suoi a Leontini, mentre era inseguito dai Siracusani, con cui ebbe anche una ἀψιμαχία, una scaramuccia dice Plutarco (39, 4). Minimizzata dal biografo di Cheronea, la “scaramuccia” è descritta in termini diversi da Diodoro (XVI 17, 3-5). I mercenari, adirati per essere stati privati della paga, si ribellarono contro il popolo, guidati malvolentieri da Dione, e marciarono verso Leontini, inseguiti dai Siracusani. Nella battaglia (μάχη è il termine diodoreo) i Siracusani persero molti uomini mentre Dione ebbe una splendida vittoria e dimostrò tutta la sua magnanimità liberando i prigionieri senza chiedere alcun riscatto.

Approfittando dei disordini in città e della rottura sul fronte degli avversari, Dionisio II inviò in aiuto al figlio Apollocrate, rimasto nell’Ortigia, lo στρατηγός Nipsio con viveri, mercenari e navi³⁶². Vi fu una strage di uomini, donne e bambini, incendi e la distruzione di ogni cosa, desiderando Apollocrate seppellire la tirannide che stava nascendo e con essa tutta la città³⁶³. Solo il ritorno di Dione nel 356/355 a.C. riuscì a fermare la strage: era diventato per la seconda volta il σωτήρ τῆς πατρίδος³⁶⁴ e venne nominato αὐτοκράτωρ στρατηγός.

La sua popolarità venne contrastata nuovamente da Eraclide, che lo rimproverava per non aver demolito l’acropoli, per non aver consentito al popolo di abbattere la tomba di Dionisio e di gettarne via il cadavere; inoltre aveva fatto venire da Corinto dei consiglieri, per poter instaurare il regime politico di tipo laconico cretese che prevedeva un misto di democrazia e

³⁶² Plutarco, *Dion* 41, 1; Diodoro Siculo XVI 18, 1, che insiste molto sulle qualità di Nipsio (ἀνδρεία καὶ συνέσει στρατηγικῇ διαφέροντα).

³⁶³ Plutarco, *Dion*, 44 6-7: «Ἦν δὲ φόνος μὲν οὐκέτι μόνον ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν καὶ παιδῶν, ἀρπαγαὶ δ’ ὀλίγαι, φθόρος δὲ πάντων πολὺς. Ἀπεγνωκότος γὰρ ἤδη τὰ πράγματα τοῦ (υἱοῦ τοῦ) Διονυσίου καὶ τοὺς Συρακοσίους δεινῶς μεμισηκότος, ὥσπερ ἐνταφιάσαι τὴν τυραννίδα τῇ πόλει πίπτουσαν ἐβούλετο».

³⁶⁴ Diodoro Siculo, XVI 20, 5-6. Per l’accoglienza a Siracusa si veda XVI 20,6: «οἱ δὲ Συρακόσιοι πανδήμοις ἐπαίνοις καὶ ἀποδοχαῖς μεγάλας ἐτίμων τὸν εὐεργέτην ὡς μόνον σωτῆρα γεγονότα τῆς πατρίδος. καὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν Σικελίαν ἐν τούτοις ἦν» e Plutarco, *Dion* 46,1: «Ἐπεὶ δὲ ταῦτα παρασκευασάμενος καὶ τοῖς θεοῖς προσευξάμενος ὤφθη διὰ τῆς πόλεως ἄγων ἐπὶ τοὺς πολεμίους, κραυγὴ καὶ χαρὰ καὶ πολὺς ἀλαλαγμὸς εὐχαῖς ὁμοῦ καὶ παρακλήσεσι μεμειγμένος ἐγένετο παρά τῶν Συρακοσίων, τὸν μὲν Δίωνα (πατέρα καὶ) σωτῆρα καὶ θεὸν ἀποκαλούντων, τοὺς δὲ ξένους ἀδελφούς καὶ πολίτας». Sulla duplice liberazione di Siracusa da parte di Dione si veda *Ep.* VII, 333b.

monarchia (*Dion* 53, 1-4)³⁶⁵. Il pericolo per Dione scampò perché alcuni sicari penetrarono in casa di Eraclide e lo assassinarono³⁶⁶. La sua uccisione è del tutto taciuta da Platone. Lo stesso Plutarco riconosce la sua responsabilità nell'assassinio³⁶⁷, tanto da raccontare che negli ultimi anni di vita Dione si sentiva addolorato per quanto era successo ad Eraclide, tormentato e gravato dal peso di quel delitto che gli sembrava come una macchia che segnava la sua vita (56,2).

L'uccisione di Eraclide fu l'inizio di un periodo fatto di confische, uccisioni e saccheggi, a tal punto che nessuno si sentiva più al sicuro e, stando a Cornelio Nepote, il popolo non esitava a chiamare Dione "tiranno" (X 7,3).

4. 3. 5 *La congiura di Callippo e la città dopo la morte di Dione*

Fu in questo contesto che maturò il complotto ai danni di Dione ordito da Callippo, cittadino ateniese presso il quale Dione era stato ospite durante il periodo trascorso in città (*Dion* 17, 2) e di cui era divenuto amico (54, 1). Platone nella *Settima Lettera* (333d-334a) prende fortemente le distanze da questo personaggio per tutelare Atene, la sua scuola e anche se stesso, specificando che Callippo non frequentò mai l'Accademia.

Empio, traditore, astuto, sempre pronto alla frode e senza scrupoli³⁶⁸, Callippo riuscì a ottenere il sostegno dei mercenari, che già lo tenevano in grande considerazione,

³⁶⁵ Cfr. *Comparatio Aemilii Pauli et Timoleontis* 2, 3; *Ep.* VIII, 355d-356b. Su questo tema cfr. BLUCK R. S., *Plato's Seventh and Eight Letters*, cit., p. 157 che mette a confronto questo passo plutarco con un passo delle *Leggi* di Platone (VI 756e-757a), circa la costituzione mista di democrazia e monarchia progettata da Platone.

³⁶⁶ Plutarco, *Dion* 53, 5.

³⁶⁷ Seppur velatamente Plutarco fa riferimento alla complicità di Dione nell'uccisione di Eraclide quando, al momento dei solenni funerali organizzati proprio da Dione, il popolo riconobbe che la città sarebbe stata sempre in tumulto, finché Eraclide e Dione avessero governato insieme; la morte di Eraclide venne vista quindi come un male necessario per riportare, seppur apparentemente e momentaneamente, l'ordine in città. Chi poteva aver voluto questa eliminazione se non la fazione opposta risultata poi vincente senza nemici? (*Dion* 53,6). Cornelio Nepote (X 6,5) è molto più esplicito circa la responsabilità dionea (*Hanc ille non lenire obsequio, sed acerbitate opprimere studuit, Heraclidemque, cum Syracusas venisset, interficiendum curavit*), mentre in Diodoro Siculo manca ogni riferimento alla morte violenta di Eraclide.

³⁶⁸ Cornelio Nepote, X 8,1: «...*Callicrates quidam, ciuis Atheniensis, qui simul cum eo ex Peloponneso in Siciliam venerat, homo et callidus et ad fraudem acutus, sine ulla religione ac fide...*». Gran parte della critica, basandosi sulle fonti filodionee ha espresso una valutazione negativa sul personaggio, si veda H. BREITENBACH, *Platon und Dion*, cit., pp. 69 ss.; M. SORDI, *Il IV secolo da Dionigi I a Timoleonte (336 a.C.)*, in «Storia della Sicilia», II, 1, Napoli 1980, pp. 207-288 (pp. 253-254, 257); H. D. WESTLAKE, *Friends*

corrompendoli e aizzandoli contro Dione e coagulando consensi intorno a sé fra il popolo (54, 2-5). Callippo diffuse la diceria che Dione, rimasto senza figli dopo il suicidio del figlio³⁶⁹, aveva deciso di chiamare il figlio di Dionisio II, Apollocrate, e di nominarlo erede, visto la stretta parentela che li legava³⁷⁰. Ricordiamo però che fin da prima della morte di Dionisio I, Dione aveva cercato di favorire il ramo siracusano della famiglia, a discapito di quello locrese, e, chiamando Apollocrate avrebbe “tradito” questo principio; per di più questo invito avrebbe presupposto anche un riavvicinamento con il tiranno. Difficile è dunque accettare questa notizia, ma il fatto che Callippo riuscì così facilmente a insinuare questo sospetto a Siracusa indica una situazione di profonda sfiducia nei confronti di Dione.

L’uccisione di Dione avvenne nell’estate del 354 a.C. e viene descritta in modo dettagliato da Plutarco (57, 1-5) e Cornelio Nepote (X 9, 1-6)³⁷¹: Callippo diede l’ordine di circondare la casa di Dione e fece entrare alcuni uomini di Zacinto disarmati, che balzarono su Dione cercando di strangolarlo, ma, poiché non ci riuscirono, chiesero un’arma e un certo Licone la fece passare da una finestra e così lo sgozzarono³⁷².

Finiva così miseramente l’avventura di Dione al potere di Siracusa.

and successors of Dion, in «Historia», 32, 1983, pp. 161-172 (pp. 161 ss.); ID., *Dion and Timoleon*, cit., pp. 704-705, 708. Per una riconsiderazione di Callippo si veda invece H. BERVE, *Dion*, cit., pp. 855-865; ID., *Die Tyrannis*, cit., pp. 272-273; K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994, pp. 122-124; M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull’Accademia platonica antica*, Firenze 1979, pp. 298-299. Per più estese notizie sulle varie voci nella tradizione su Callippo si veda *infra* pp. 172-173.

³⁶⁹ Cornelio Nepote, X 4, 5; 6, 2; Plutarco, *Dion* 55, 4; *Consolatio ad Apollonium*, 119b; Eliano, *Varia historia* III 4. La morte di Ipparino avvenne poco prima di quella del padre, quindi evidentemente nei primi mesi del 354 a.C. Platone nella VIII lettera, scritta poco tempo dopo, dimostra di non essere a conoscenza della morte del figlio di Dione, anzi fra i tre Βασιλεῖς (*Ep.* VIII, 355d-356b) vi compare il figlio di Dione, non chiamato per nome ma comunemente identificato con Ipparino. Dione aveva anche un altro figlio, di cui non viene mai indicato il nome, nato dopo la sua morte. Qualcuno (J. SOUILHÉ, *Platon. Ouvres complètes*, cit., pp. LXIII-LXIV) ha pensato che Platone alluda proprio a lui, ma più probabile è che il filosofo non fosse sufficientemente informato dell’evoluzione degli eventi a Siracusa e del suicidio del giovane.

³⁷⁰ Apollocrate era sì figlio di Dionisio II, ma la madre era Sofrosine, sorella di Arete, moglie di Dione. Inoltre Sofrosine era figlia della sorella di Dione, Aristomache.

³⁷¹ Diodoro Siculo liquida con poche parole l’assassinio di Dione (XVI 31,7: «τὴν Σικελίαν Δίωνος τοῦ στρατηγοῦ σφαγέντος ὑπὸ Ζακυνθίων τινῶν μισθοφόρων τὴν ἡγεμονίαν διεδέξατο Κάλλιππος ὁ τούτους πρὸς τὸν φόνον παρασκευάσας καὶ ἤρξε μῆνας τρεῖσκαίδεκα»). Per la morte di Dione in estate si veda Plutarco (56, 6), che colloca l’assassinio durante la festa delle Coree, festa in onore di Core (Persefone) e Demetra, che si celebravano a giugno. Per la datazione nell’estate del 354 a.C. W. H. PORTER, *Plutarch. Life of Dion*, Dublin 1952, pp. VIII, 76; H. BERVE, *Dion*, cit., p. 860, nota 3, parla di agosto 354 a.C.

³⁷² Cornelio Nepote aggiunge che Callippo ordinò al fratello Filostrato di portare al largo una trireme, apparentemente a scopo di esercitazione, di fatto per avere una via fuga in caso di necessità per i congiurati. Per l’isola di Zacinto ricordiamo che qui Dione aveva raccolto i mercenari e da qui era partito alla volta della Sicilia (22, 8).

Callippo restò al potere per tredici mesi (giugno 354 a.C. - luglio 353 a.C.)³⁷³, ucciso poi dai compagni di Dione che erano fuggiti a Leontini per chiedere aiuto a Ipparino, figlio di Dionisio I e Aristomache, usando lo stesso pugnale con cui era stato assassinato Dione³⁷⁴. Stando a Diodoro, Ipparino fu al potere per due anni³⁷⁵, a cui successe il fratello Niseo per quattro anni circa fino al 347/6 a.C., quando Dionisio II ritornò e riuscì a riprendere Siracusa. In quegli stessi anni, secondo Ermippo a ottantuno anni nel primo anno della 108^a Olimpiade³⁷⁶ (348/347 a.C.), moriva anche Platone, che a quei fatti siciliani aveva intrecciato molti anni della sua vita, dopo aver visto miseramente fallire, già con la morte di Dione, il suo progetto di riforma politica a Siracusa.

³⁷³ Diodoro Siculo, XVI 31,7.

³⁷⁴ Plutarco, *Dion* 58, 6-7; *De sera numinis vindicta* 553d.

³⁷⁵ Diodoro Siculo, XVI 36, 5.

³⁷⁶ Ermippo, *FGrHistCont* 1026 F 70 *ap. D.L.* III 2; secondo Neante, citato nel medesimo passo da Diogene Laerzio, sarebbe morto invece ad ottantaquattro anni (*FGrHist* 84 F 20).

CAPITOLO 5

L'EPOPEA SIRACUSANA: IL RACCONTO DI PLATONE NELLA VII LETTERA

Del mio secondo viaggio in Sicilia mi è sembrato necessario parlare per la stranezza e l'assurdità di quanto è accaduto. Se ciò che ho detto sembra ragionevole e le spiegazioni dei fatti appaiono sufficienti, questo mi basta e non è necessario aggiungere altro³⁷⁷.

Platone, *Ep.* VII, 352 a2-7

5.1 IL SILENZIO DI PLATONE E LE ALTRE ATTESTAZIONI NEI SECOLI

Platone, come è ben noto, non parla mai usando la prima persona nei suoi dialoghi, né narra mai di sé e della sua vita. Eccezione a questa regola dell'universo platonico è rappresentata dalle lettere, in particolare dalla VII lettera, narrante la giovinezza del filosofo e le sue avventure in Sicilia, dove avrebbe compiuto tre viaggi. La lettera inoltre rappresenta una pagina di storia della Sicilia antica sotto i tiranni Dionisio I e soprattutto Dionisio II.

Platone parla per la prima e singola volta di sé, ma l'unicità dell'epistola non si ferma qui. In essa troviamo il solo riferimento in tutto il *corpus* platonico ai viaggi in Sicilia, senza considerare naturalmente le altre epistole, spesso collegate alle imprese siciliane e ai loro protagonisti, ma, essendo molto probabilmente queste lettere scritte da falsari, la loro testimonianza perde di valore³⁷⁸.

³⁷⁷ «ὄν δ' ἐπανάλαβον ἔνεκα τὴν εἰς Σικελίαν ἄφιξιν τὴν δευτέραν, ἀναγκαῖον εἶναι ἔδοξέ μοι ῥηθῆναι δεῖν διὰ τὴν ἀτοπίαν καὶ ἀλογίαν τῶν γενομένων. εἰ δ' ἄρα τινὶ τὰ νῦν ῥηθέντα εὐλογώτερα ἐφάνη καὶ προφάσεις 30 πρὸς τὰ γενόμενα ἰκανὰς ἔχειν ἔδοξέν τω, μετρίως ἂν ἡμῖν καὶ ἰκανῶς εἴη τὰ νῦν εἰρημένα».

³⁷⁸ Nell'*Ep.* I Platone, scacciato da Dionisio si lamenta per l'ingiustizia subita e per la ricompensa ricevuta, che rimanda indietro al tiranno minacciandogli rovina. È considerata falsa quasi all'unanimità, si veda ad esempio Meyer (1901), Wilamowitz (1893/1919), Souilhé (1926), Pasquali (1938), Maddalena (1948). Nell'*Ep.* II, indirizzata a Dionisio II, l'autore risponde in merito alla falsa notizia secondo cui Platone in occasione dei giochi olimpici avrebbe detto cose gravi nei confronti del tiranno. Anche questa lettera è falsa (Ritter 1910, Wilamowitz, Souilhé, Pasquali, Maddalena, Isnardi Parente 2002). L'*Ep.* III, destinata ancora a Dionisio II, è la risposta di Platone ad alcune calunnie che gli erano state addossate; oggi è inserita fra le lettere spurie (Souilhé, Pasquali, Maddalena, Isnardi Parente). Anche l'*Ep.* XIII è indirizzata a Dionisio il Giovane ed è stata considerata falsa fin da Marsilio Ficino. L'*Ep.* IV è destinata a Dione, dai più ritenuta falsa (Wilamowitz, Souilhé, Pasquali, Maddalena, Isnardi Parente). Ai Dionei, oltre la VII, è dedicata l'VIII, di autenticità incerta, ma non

In nessuno scritto si nominano i viaggi, come manca ogni riferimento a Dione, ai Dionisii, ai vari personaggi che lì avrebbe incontrato, mentre l'unico cenno ai Siracusani è presente nel dialogo spurio *Erissia*. Qui è dedicato loro un ritratto molto negativo: come le vespe, se provocate, si irritano oltremodo e diventano impossibili da gestire e solo una reazione violenta contro di esse le porta a distruggersi, così i Siracusani potranno essere definitivamente assoggettati agli Ateniesi solo con un potente intervento militare, piuttosto che con dispiegamenti militari minori che non farebbero altro che renderli ancora più ostili³⁷⁹.

La Sicilia è menzionata solo nel *Fedone* in un passo, che riporto, dove Socrate richiama alla mente i fiumi di lava del vulcano siciliano:

καὶ ἀενάων ποταμῶν ἀμήχανα μεγέθη ὑπὸ τὴν γῆν καὶ θερμῶν ὑδάτων καὶ ψυχρῶν, πολὺ δὲ πῦρ καὶ πυρὸς μεγάλους ποταμούς, πολλοὺς δὲ ὑγροῦ πηλοῦ καὶ καθαρωτέρου καὶ βορβορωδεστέρου, ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ οἱ πρὸ τοῦ ῥύακος πηλοῦ ῥέοντες ποταμοὶ καὶ αὐτὸς ὁ ῥύαξ.

E ci sono fiumi perenni di smisurata grandezza, di acque calde e di acque fredde, e molto fuoco e giganteschi fiumi di fuoco, e molti fiumi di liquido limo, sia più chiaro che più melmoso, simili ai fiumi di limo che ci sono in Sicilia, che scorrono davanti alla lava, e c'è anche la medesima lava. (111d-e, trad. it. di G. Reale).

Come vedremo in seguito, questo è un passo cruciale perché molte fonti attribuiscono al primo viaggio di Platone uno scopo di tipo naturalistico-scientifico: la visita all'Etna. Se Platone descrive così bene lo scenario dell'Etna è perché lo ha visto personalmente? Da questo presupposto partono gli antichi biografi. Si potrebbe pensare ad un *autoschediasma* nato proprio sulla scorta di queste parole di Socrate, al fine di trovare un motivo "reale" per il primo viaggio siracusano in sostituzione al "filosofico" motivo, potremmo definirlo, del caso

irrimediabilmente esclusa, la definisce la Isnardi Parente (p. 137); vera per Wilamowitz 1919, Souilhé, Pasquali, falsa per Maddalena.

³⁷⁹ *Erissia* 392b-393c. Qui forse si fa riferimento al dibattito nato ad Atene nel 416 a.C., dopo la richiesta di aiuto di Segeste contro Selinunte, alleata di Siracusa, che vedeva come alternativa o l'invio di aiuti con il solo scopo di recare sostegno all'alleato o di grandi forze armate per mirare all'espansione di Atene verso Occidente. Nonostante l'ostilità di Nicia, l'assemblea si fece convincere da Alcibiade ad organizzare una grande azione militare, evento che precedette la mutilazione delle Erme della quale fu accusato dopo un'inchiesta Alcibiade (F. ARONADIO (a cura di), *Dialoghi spuri / Platone*, Torino 2008, p. 340, n. 6).

o del dio che spinse la nave di Platone sull'isola (*Ep.* VII, 326e: ταῦτα δὴ πρὸς τοῖς πρόσθε διανοούμενος, εἰς Συρακούσας διεπορεύθην, ἴσως μὲν κατὰ τύχην, ἔοικεν μὴν τότε μηχανωμένῳ τινὶ τῶν κρειττόνων ἀρχὴν βαλέσθαι τῶν νῦν γεγονότων πραγμάτων περὶ Δίωνα καὶ τῶν περὶ Συρακούσας).

I possibili riferimenti in Platone alla Sicilia finiscono qui.

Niente dice in proposito anche Aristotele, se non si vuole interpretare un passo della *Fisica* (II, 8 199b 20-22) come possibile allusione alla triste sorte che capitò al suo maestro durante il ritorno dal primo soggiorno siracusano. Il passo è piuttosto controverso perché nei mss. il verso cruciale determinate il significato stesso del periodo è riportato con varie lezioni. Cito il passo come edito nell'edizione critica di W.D. Ross pubblicata a Oxford per la Cambridge University Press³⁸⁰:

τὸ δὲ οὗ ἔνεκα, καὶ ὁ τούτου ἔνεκα, γένοιτο ἂν καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν ὅτι ἀπὸ τύχης ἦλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, ὅταν ὥσπερ ἔνεκα τούτου ἐλθῶν πράξῃ, μὴ ἔνεκα δὲ τούτου ἔλθῃ.

Il fine e ciò che è in vista del fine, possono anche essere fortuiti, come quando diciamo che per fortuna giunse uno straniero e, liberato <il prigioniero> se ne andò, come se fosse giunto proprio al fine di fare questo, ma in realtà non era arrivato a tale scopo (II, 8 199b 20-22, trad. it. di R. Radice)

Ross accoglie la lezione λυσάμενος, reso in italiano con “liberato”, rigettando in apparato λουσάμενος (“fattosi il bagno”, trad. it. di A Russo³⁸¹) e λυτρωσάμενος (“riscattato”)³⁸². Ross accogliendo λυσάμενος dà al periodo un valore importante con un possibile accenno alla liberazione di Platone, dopo la sua cattura, grazie ad uno “straniero”, che le fonti identificano

³⁸⁰ W. D. ROSS, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936.

³⁸¹ A. RUSSO (a cura di), *Aristotele. La fisica*, traduzione, introduzione, note ed indici di A. Russo, Bari 1968, p. 50.

³⁸² Riporto l'apparato nell'edizione di Ross sciogliendo le sigle: λυσάμενος γρ. I (*cod. Vat. 241*, XIII sec.) γρ. P (*Philoponi Commentaria*): λουσάμενος Π (*codices omnes collati*) P (*Philoponi Commentaria*) γρ. S (*Simplicii Commentaria*): λυτρωσάμενος S (*Simplicii Commentaria*). La lezione λυσάμενος è accolta dalle maggiori edizioni della *Fisica*: oltre che dall'edizione oxoniense di Ross, è recepita anche dal Prantl per la Teubner (C. PRANTL, *Aristotelis Physica*, Lipsia 1879, p. 38) e da Carteron per l'edizione *Les Belles Lettres* (H. CARTERON, *Aristote. Physique*. Tome I: Livres I-IV. Texte établi et traduit par H. Carteron, Paris 2002 (1^a ed. 1926), p. 79). Anche il Diels accoglie la *lectio* λυσάμενος (H. DIELS, *Zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik*, Berlin 1882).

come il libico Anniceride, il quale pagò un riscatto. L'arrivo di questo ξένος grazie alla τύχη diventa per Aristotele un esempio di fatto accidentale, perché quello straniero non era giunto per lo scopo di liberare il filosofo, ma, dopo averlo fatto, se ne andò, come se fosse venuto proprio per quello scopo.

Bisogna giungere al II secolo a.C. per una prima citazione diretta dei tre viaggi siciliani con un frammento dello storico greco Egesandro di Delfi (fr. 1, *FHG* IV, 412), autore di una raccolta di aneddoti Ὑπομνήματα (*Memorie*), di cui restano pochi frammenti molti dei quali tramandati, come questo, da Ateneo di Naucrati³⁸³. Il frammento comincia con la descrizione di un episodio seguito alla morte di Socrate quando, mentre tutti erano afflitti per l'accaduto, Platone esortò i presenti a non disperare perché lui era in grado di mettersi alla guida della scuola e propose un brindisi ad Apollodoro³⁸⁴, il quale rispose che avrebbe preferito ricevere un bicchiere di veleno da Socrate che uno di vino da lui. Il motivo di questa risposta, dice Egesandro, stava nell'indole del filosofo ateniese, che aveva la fama di essere φθονερός, invidioso, per cui non godeva di alcuna stima per il suo carattere. Lo storico trova a questo proposito l'occasione per citare i tre viaggi: il primo compiuto per vedere le colate di lava (τῶν ῥυάκων χάριν), quando entrò in relazione con Dionisio il Vecchio e rischiò la vita, le altre due volte per recarsi alla corte di Dionisio il Giovane.

Il panorama delle testimonianze cambia a partire dal I secolo a.C., momento estremamente saliente per la tradizione della storia dei viaggi siciliani di Platone e della VII lettera.

Alla prima metà del I secolo a.C. risale infatti la prima citazione di un estratto della lettera (326b-c) ad opera di Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* (V 35, 100): per supportare

³⁸³ Egesandro, fr. 1, *FHG* IV, 412, *ap.* Ateneo, *Deipnosophisti* XI 507a-b: «Ηγήσανδρος δ' ὁ Δελφὸς ἐν τοῖς Ὑπομνήμασι, περὶ τῆς πρὸς πάντας τοῦ Πλάτωνος κακοηθείας λέγων, γράφει καὶ ταῦτα· «Μετὰ τὴν Σωκράτους τελευτὴν ἐπὶ πλεῖον τῶν συνήθων ἀθυμοῦντων, ἐν τινὶ συνουσίᾳ Πλάτων συμπαρῶν, λαβὼν τὸ ποτήριον, παρεκάλει μὴ ἀθυμεῖν αὐτοὺς, ὡς ἰκανὸς αὐτὸς εἶη ἠγεῖσθαι τῆς σχολῆς, καὶ προέπειεν Ἀπολλοδώρῳ. Καὶ ὃς εἶπεν, ἥδιον ἂν παρὰ Σωκράτους τὴν τοῦ φαρμάκου κύλικα εἰλήφειν, ἢ παρὰ σοῦ τὴν τοῦ οἴνου πρόποσιν. Ἐδόκει γὰρ Πλάτων φθονερός εἶναι, καὶ κατὰ τὸ ἦθος οὐδαμῶς εὐδοκμεῖν. Καὶ γὰρ Ἀρίστιππον πρὸς Διονύσιον ἀποδημήσαντα ἔσκαπτειν, αὐτὸς τρεῖς εἰς Σικελίαν ἐκπλεύσας· ἅπαξ μὲν τῶν ῥυάκων χάριν, ὅτε καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ Διονυσίῳ συγγενόμενος ἐκινδύνευσε, δις δὲ πρὸς τὸν νεώτερον Διονύσιον».

³⁸⁴ Narratore del *Simposio* di Platone e presentato come uno dei discepoli più entusiasti di Socrate come nel *Fedone* 59a-b, 117d, nel *Simposio* (173d) e nell'*Apologia di Socrate* (34a, 38b).

l'idea che non si fa buon uso della mente quando si è troppo pieni di cibo e bevande, l'Arpinate riporta un passo della “*praeclara epistula Platonis ad Dionis propinquos*”, in cui appunto Platone, descrivendo lo scenario di “lussuria culinaria” e opulenza a tavola che ha trovato a Siracusa, afferma che nessun uomo vivendo così può diventare φρόνιμος (saggio) o temperato (σώφρων)³⁸⁵. La lettera viene già data come certamente autentica e il passo viene tradotto piuttosto fedelmente in latino, mentre nel *De Finibus* (II 28, 92) Cicerone lo cita di nuovo, ma questa volta brevemente riassunto, ricordando solo l'aspra critica che Platone dedicò ai banchetti siracusani³⁸⁶.

La citazione della *Ep. VII* nelle *Tusculanae* viene generalmente considerata la prima, ma c'è chi ha voluto vedere un'allusione alla lettera in un frammento del filosofo peripatetico Aristosseno (fr. 64 Wehrli ap. Eusebio di Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XV, 2). In Aristosseno per denominare il girovagare di Platone si usa “πλάνη” che diventa per R. Adam (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, Berlin 1910, p. 37) un riferimento alla VII, 350d in cui compare lo stesso sostantivo³⁸⁷. Il richiamo alla lettera individuato da Adam è precario per due principali motivi: il termine πλάνη non è affatto inusuale per indicare il girovagare e il vagabondare, si veda ad esempio Erodoto I, 30 e II, 103, 116, Eschilo (*Prometeo incatenato*, 622, 784) e Aristofane (*Vespe*, 873)³⁸⁸, inoltre, altro fattore determinante, la coppia lessicale

³⁸⁵ *Tusculanae Disputationes* V 35,100: «quid quod ne mente quidem recte uti possumus multo cibo et potione completi? est praeclara epistula Platonis ad Dionis propinquos, in qua scriptum est his fere verbis: “quo cum venissem, vita illa beata, quae ferebatur, plena Italicarum Syracusiarumque mensarum, nullo modo mihi placuit, bis in die saturum fieri nec umquam pernoctare solum ceteraque, quae comitantur huic vitae, in qua sapiens nemo efficietur umquam, moderatus vero multo minus. quae enim natura tam mirabiliter temperari potest?”».

³⁸⁶ *De Finibus*, II 28, 92: «Verum esto; consequatur summas voluptates non modo parvo, sed per me nihilo, si potest; sit voluptas non minor in nasturcio illo, quo vesci Persas esse solitos scribit Xenophon, quam in Syracusanis mensis, quae a Platone graviter vituperantur».

³⁸⁷ Aristosseno, fr. 64 Wehrli: «τίς δ' ἂν πεισθεῖη τοῖς ὑπ' Ἀριστοξένου τοῦ μουσικοῦ λεγομένοις ἐν τῷ βίῳ τοῦ Πλάτωνος; ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ φησὶν ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινὰς Περίπατον ξένους ὄντας. οἴονται οὖν ἔνιοι ταῦτα περὶ Ἀριστοτέλους λέγειν αὐτόν, Ἀριστοξένου διὰ παντὸς εὐφημοῦντος Ἀριστοτέλην».

Platone, *Ep. VII*, 350d: «ταῦτα εἶπον μεμνηστικῶς τὴν περὶ Σικελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν».

³⁸⁸ LSJ πλάνη: «wandering, roaming, Hdt.1.30, 2.103, 116; freq. in A. *Pr.*, in sg., 622, 784, al.: in plural, τηλέπλανοι, πολύπλανοι πλάναι, 576(lyr.), 585(lyr.), cf. Ar.V.873 (lyr.)». In Erodoto I, 30 il vagabondaggio è quello di Solone, in II 103 è quello del re egiziano Sesostri in cerca di conquiste, in II 116 è di Alessandro, altro nome con cui era designato Paride. Nel *Prometeo Incatenato* sia al v. 622 che al v. 784 il vagare di cui si parla è quello di Io, figlia di Inaco, trasformata in giovenca da Era e costretta a errare sotto l'assillo di un tafano perché di lei si era invaghita Zeus. Al v. 622 è Io a chiedere a Prometeo incatenato quale sia il termine del suo vagare,

citata da Aristosseno “πλάνη καὶ ἀποδημία” non è la medesima della VII dove troviamo “πλάνη καὶ ἀτυχία”³⁸⁹.

Il I secolo a.C., come anticipavo, è un secolo rilevante anche per la tradizione sui viaggi siciliani perché, se l’interesse sembra sopito per i primi secoli dopo Platone, a partire dal I secolo a.C. le fonti che tramandano informazioni e aneddoti su di essi cominciano ad essere molto numerose. Questo ha permesso di ricostruire i soggiorni siracusani, pur con la consapevolezza che molte delle storie trasmesse dalla tradizione sono false e che difficile è decretare con certezza quale sia il *limen* fra realtà e fantasia. Il tentativo di studiare i viaggi siciliani è stato condotto con una prospettiva storica e filologica indagando le fonti con uno sguardo di tipo “sinottico” per avere una visione esaustiva e quanto più ricca dei soggiorni e per permettere un confronto più prospicuo con quanto contenuto nella *Settima Lettera*.

Segue in ordine cronologico l’elenco delle principali fonti biografiche su Platone che si sono raccolte e studiate durante la ricerca:

- PHerc. 1021: lo scritto sulla storia dell’Accademia, tramandato in forma anepigrafa e anonima dai PHerc. 1021 e 164 rinvenuti nella Villa dei Papiri a Ercolano, è concordemente attribuito alla *Academicorum Historia* (Σύνταξις τῶν φιλοσόφων) del filosofo epicureo Filodemo di Gadara (I sec. a.C.)³⁹⁰. Il papiro si apre con il *bios* di Platone, redatto su vaste basi documentarie³⁹¹ e considerato il più antico completo *bios*

ma, di fronte alla reticenza di Prometeo che non vuole sconvolgere l’animo della fanciulla, interviene il Coro delle Oceanine che nei vv. 782-785 lo incita a rivelarle il suo destino. Nelle *Vespe* è il Coro di vecchi ateniesi compagni di Filocleone a chiedere a Febo Apollo che cessi il suo vagabondaggio (vv. 869-874).

³⁸⁹ Si veda G. R. MORROW, *Plato's Epistles*, A translation with critical essays and notes, Indianapolis- New York 1962, p. 38, n. 30 (ho consultato e cito l’edizione del 1962, edizione rivisitata del volume *Studies in the Platonic Epistles*, with a translation and notes, Urbana 1935); L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leida 1966, p. 1, n. 4.

³⁹⁰ PHerc. 1021 è il brogliaccio di lavoro di Filodemo di Gadara, costituito da 37 colonne (Dorandi, cit., p. 103), il PHerc. 164 invece risale alla seconda metà del I sec. a.C. e dipende dal brogliaccio attraverso un anello mancante. Il PHerc. 164 è estremamente lacunoso ed è costituito solo da pochi frammenti. Le edizioni consultate del PHerc. 1021 sono S. MEKLER, *Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*, Berlin 1902; K. GAISER, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Supplementum Platonicum I, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988; T. DORANDI, *Filodemo, Storia dei filosofi [..] Platone e l’Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991.

³⁹¹ Per Lasserre l’unica fonte di Filodemo è Ermodoro (F. LASSERRE, *Hermodore de Syracuse dans PHerc. 1021 et 164?*, in «Cerc», 13, 1983, pp. 63-74. Per Gaiser (*Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, cit., pp. 87-133) Filodemo ricorse a più autori distinti in

del filosofo, seppur il papiro presenti delle lacune³⁹². Il soggiorno siracusano occupa un estratto significativo del *bios* (Dorandi, col. X, p.186; col. Z, pp. 186-187; col. III, p. 187- per il testo greco pp. 130-133)³⁹³: dopo la morte di Socrate il giovane filosofo si recò in Magna Grecia dai Pitagorici e in Sicilia da Dionisio il Vecchio, da cui fu cacciato e durante il viaggio di ritorno dovette affrontare una rocambolesca disavventura, ma poi ritornò in Sicilia richiesto da Dione e anche in questo caso, a causa di una calunnia che lo voleva complice di Dione nella caduta del tiranno, il viaggio non ebbe esito positivo;

- Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, I 1-4: prima di passare ad un'esposizione sistematica della filosofia platonica secondo le categorie interpretative del platonismo medio, Apuleio dedica la prima parte dello scritto ad una breve biografia del filosofo con la menzione dei tre viaggi;
- Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* III, 18- 23: si tratta della fonte più completa e ampia del *bios* platonico, pur se di carattere fortemente anedddotico, che si estende per l'intero libro III delle *Vite dei Filosofi*; nei paragrafi succitati si raccontano con molti dettagli i tre viaggi in Sicilia;
- Olimpiodoro il Giovane, *In Platonis Gorgiam commentaria* (41, 6-8); *In Platonis Alcibiadem commentaria* (2, 95-135): nel primo caso, per commentare *Gorg.* 515c4-517a6, in cui Socrate afferma che Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle non furono grandi uomini politici, Olimpiodoro pone la questione dei fallimenti a cui andarono incontro Socrate, con Alcibiade e Crizia, e Platone, in Sicilia con Dionisio; è descritto

blocchi unitari individuabili: Dicearco (col. I – I -Y- 2,5), Filocoro (col. II 5-38; col. V), sulla storia della Sicilia Filodemo riassume varie fonti (col. X 1-5) e usa Spintaro e Aristosseno (col. X 44-47), Filisco di Egina (col. II-III) e Filippo di Opunte (col. III-V) mediati tramite Neante di Cizico, Speusippo (indicativamente citato nelle aggiunte alle col. V e VI per il *περίδειπνον* di Platone), Diocle di Magnesia fondato su Timeo di Tauromenia per l'elenco dei discepoli di Platone (col. V 32-VI 27).

³⁹² Il papiro venne svolto nel 1795 da Gennaro Casanova in otto pezzi, ciascuno con 5, 4 o 3 colonne di scrittura. È caratterizzato da una scrittura informale e veloce tendente ad inclinarsi verso destra e si caratterizza per velocità del *ductus* ed esecuzione disordinata (G. Cavallo, *Libri scritture scribi a Ercolano*, cit., p. 33). Su base paleografica, il PHerc. 1021 si può datare al secondo venticinquennio del I secolo a.C. (G. Cavallo, *Libri scritture scribi a Ercolano*, cit., p. 51).

³⁹³ Dell'edizione Mekler (cit.) per queste colonne si veda pp. 6-12.

quindi analiticamente il rapporto che intercorse fra i due. Nel commentario *In Alcibiadem* Olimpiodoro si fa biografo narrando un'accurata biografia del filosofo, dalla genealogia -con riferimento alla nascita e ai miti intorno ad essa-, fino alla fondazione dell'Accademia e alla morte, con spiccata attenzione ai viaggi, non solo in Sicilia;

- gli anonimi *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 12-13, p. 9 Westerink): sono datati da Westerink successivi ai commentari di Olimpiodoro, probabilmente alla seconda metà del VI sec. d.C.³⁹⁴. L'anonimo inserisce i viaggi nel percorso di formazione di Platone, dedica ad essi poche righe (4, 8-11, p. 9 Westerink) e cita *en passant* i viaggi in Sicilia, compiuti per vedere l'Etna in occasione dei quali colloquì con Dionisio (senza specificare se si tratti di Dionisio padre o figlio);
- la voce Πλάτων della Suda (Π 1707, vol. 4 pp. 140-141 Adler): la voce del lessico bizantino dei viaggi menziona solo quelli siciliani dai tiranni chiamati Dionisio, con una breve narrazione circa l'esito infausto del primo soggiorno;
- *Ta'riḵh al-ḥukamā'* (*Cronaca dei dotti*): di questo dizionario biografico, scritto da Ibn al-Ḳiftī (1172-1248), non possediamo l'originale, ma l'epitome redatta da al-Zawzanī

³⁹⁴ Westerink situa l'autore dei *Prolegomena* nell'entourage di Olimpiodoro, identificandolo come un pagano o più probabilmente come un cristiano desideroso di continuare la tradizione pagana con un minimo di adattamento: conserva così l'epiteto "divino" per Giamblico e Proclo, riproduce inalterata la teologia platonica, trattandola con una certa superficialità, ma d'altra parte vi è la rigorosa omissione del termine "δαίμων" ed elimina un dettaglio imbarazzante del *bios*. Queste caratteristiche allontanano l'idea, secondo l'editore, che l'anonimo possa essere identificato con Olimpiodoro (*Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy: Introduction, Text, Translation, and Indices*, cit., XLIX-L: «The points of agreement, however, are sufficiently strong to locate the *Prolegomena* in the immediate surroundings of Olympiodorus and Elias. [...] The anonym is either a pagan anxious to avoid all conflicts at any price, or, more probably, a Christian willing to continue the pagan tradition with the bare minimum of adaptations. Hence the retention of the attribute 'divine' for Iamblichus and Proclus and the unaltered reproduction of the 'theology of Plato'; but also the perfunctoriness with which this theology is treated, the studious avoidance of the objectionable word δαίμων, the getting rid of an embarrassing detail in the Life of Plato. As far as we know Olympiodorus, he would not easily have been induced to mangle the biography in this way; besides, the version of the biography in which the change was made, differed in plan, as we have seen, from the one in the commentary on the Alcibiades. Finally, at the time when he gave the extant lectures on the Alcibiades, Olympiodorus's only introduction was the Life of Plato. If we knew all the circumstances of Olympiodorus's own life, it would perhaps be possible to say whether these changes can have happened; as it is, we can say only that it is not likely. The more is that the *Prolegomena* reports the lectures of one of his successors in the probable supposition second half of the sixth century, either Elias or an entirely unknown Alexandrian»). Si veda anche "*Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par: L. G. Westerink, Traduit par: J. Trouillard, Avec la contribution de: A. P. Segonds, Les belles Lettres, Paris 1990".

nel 1249³⁹⁵. Venne tradotta in latino dallo spagnolo Miguel Casiri, bibliotecario della *Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, nel catalogo dei manoscritti arabi lì conservati (*Bibliotheca arabico-hispana escurialensis, sive, librorum omnium mss quos arabice ab autoribus magnam partem arabico-hispanis compositos bibliotheca coenobii escurialensis complectitur*, 2 voll., Madrid 1760-1770: vol. I, pp. 301-304)³⁹⁶. Fra le 414 biografie di medici, filosofi e astronomi compare in questa raccolta araba anche un'interessante vita di Platone, che si conclude con un indice delle sue opere. Grande spazio è dato ai tre viaggi siracusani, gli unici citati fra tutte le peregrinazioni platoniche. Durante il primo soggiorno, compiuto per vedere l'Etna, il filosofo avrebbe avuto una conversazione con il tiranno Dionisio, che infastidito dalla sua temerarietà, diede ordine di ucciderlo, il filosofo venne invece venduto e poi salvato grazie ad un riscatto. Più sintetica è la trattazione degli ultimi due viaggi, il secondo compiuto con la speranza di ricevere il *De Legibus* che Dionisio gli aveva spesso promesso (notizia ambigua e priva di valore), il terzo fatto per riconciliare Dione, che era insorto contro Dionisio.

Le notizie sui viaggi siciliani non si limitano alle fonti strettamente biografiche, come queste appena citate; la tradizione, sia classica che cristiana, è ricchissima di riferimenti ad esso: sagaci risposte di Platone, irriverenti conversazioni con Dionisio, competizioni poetiche col tiranno, tanti aneddoti sulla sua vendita e liberazione dopo il primo viaggio, intrecci della permanenza siracusana di Platone con la storia dell'isola di quegli anni fra scontri con i Cartaginesi e congiure.

³⁹⁵ Queste informazioni sono tratte dalla voce "Ibn al- Ķifī" curata da A. Dietrich nell'*Encyclopaedia of Islam*, vol. III (H-IRAM), 2ª ed., Leiden 1971, p. 840 (P. J. BEARMAN - T. BIANQUIS, C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL AND W. P. HEINRICHS et al. (a cura di), *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., 12 voll. con indici, Leiden 1960–2005). Si veda anche la prefazione all'edizione di Ibn al- Ķifī di Julius Lippert del 1903 (*Ibn al-Qifī's. Ta'rīh al- ħukamā'*, Leipzig 1903, pp. 11-13, 16-17).

³⁹⁶ Si veda anche T. ROEPER, *Lectiones Abulpharagianae alterae. De Honaini vita Platonis*, Danzica 1866. Per altre vite arabe di Platone si veda la veloce rassegna in A. SWIFT RIGINOS, *Platonica the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976, pp. 216-218. Ogni riferimento ai viaggi manca ad esempio nella biografia araba di Platone contenuta nel *Kitāb al-Fihrist* compilato da Ibn al-Nadīm (fine decimo secolo) e tradotto in tedesco da A. Müller, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*, Halle 1873, pp. 6-9.

Notizie di tal genere si possono leggere in Cicerone, Valerio Massimo, Seneca, Plinio il Vecchio, Celso, Aulo Gellio, Luciano di Samosata, Aristide, ma anche in Taziano, Tertulliano, Eliano, Origene, Lattanzio, Temistio, Gregorio Nazianzeno, Cirillo di Alessandria, Giovanni Stobeo, Simplicio, Giovanni Filopono e non solo.

Molto rilevanti in particolare sono le testimonianze di Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica* XV 7, 1), che narra il triste destino di Platone al termine del primo viaggio a causa della sua παρρησία verso Dionisio il Vecchio³⁹⁷, e Cornelio Nepote (*De viris illustibus. Liber de excellentibus ducibus exterarum gentium*, X 1-10), fra i cui *viri illustres* presentati c'è Dione, alla cui vicenda personale e politica la storia dei viaggi di Platone in Sicilia è fortemente intrecciata. In modo analogo fa Plutarco (*Dion*, 1-58) nella *Vita di Dione*, parallela a quella del romano Bruto, in cui grande spazio è dedicato alla vicenda di Platone in Sicilia, analizzata principalmente sotto l'aspetto politico; Plutarco ha fra le fonti proprio la *Settima Lettera*, che in più parti riprende. Di interessante lettura, anche per il tono della narrazione, è l'opera del grammatico e verseggiatore bizantino del XII secolo Ioannes Tzetzes intitolata Βίβλος ιστοριῶν τῆς διὰ στίχων πολιτικῶν più comunemente conosciuta con il titolo latino *Historiarum Variarum. Chiliades*, dalla suddivisione arbitraria in tredici libri, ognuno di mille

³⁹⁷ Diodoro Siculo racconta che inizialmente Dionisio il Vecchio ebbe un atteggiamento favorevole verso Platone in virtù della sua παρρησία, poi, però, offeso per alcune affermazioni, lo cacciò e lo vendette al mercato come schiavo per venti mine. I filosofi, tuttavia, acquistarono la sua libertà e lo rimandarono in Grecia con l'amichevole ammonimento che un uomo saggio dovrebbe frequentare i tiranni o il meno possibile o con la migliore grazia possibile (XV 7,1: παραπήσιον δὲ συνέβη καὶ περὶ Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον γενέσθαι. μεταπεμψάμενος γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον τὸ μὲν πρῶτον ἀποδοχῆς ἡξίου τῆς μεγίστης, ὄρων αὐτὸν παρρησίαν ἔχοντα ἀξίαν τῆς φιλοσοφίας: ὕστερον δ' ἔκ τινων λόγων προσκόψας αὐτῷ παντελῶς ἀπηλλοτριώθη, καὶ προαγαγὼν εἰς τὸ πρατήριον ὡς ἀνδράποδον ἀπέδοτο μνῶν εἴκοσι. ἀλλὰ τοῦτον μὲν οἱ φιλόσοφοι συνελθόντες ἐξηγόρασαν καὶ ἐξαπέστειλαν εἰς τὴν Ἑλλάδα, φιλικὴν νοθεσίαν ἐπιφθεγξάμενοι, διότι δεῖ τὸν σοφὸν τοῖς τυράννοις ἢ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἥδιστα ὀμιλεῖν.). La massima per cui i saggi debbano frequentare i tiranni il meno possibile o che debbano parlare con loro quanto più piacevolmente è attribuita anche ad Aristotele nel rivolgersi a Callistene circa i rapporti con Alessandro Magno (Valerio Massimo, VII 2 ext. 11: «Aristoteles autem Callisthenen auditorem suum ad Alexandrum dimittens cum eo aut quam rarissime aut quam iucundissime loqueretur, quo scilicet apud regias aures uel silentio tutior uel sermone esset acceptior»). La narrazione è inserita subito dopo il racconto di un'altra strana vicenda legata al carattere permaloso e irascibile del tiranno, vittima del quale in un'altra occasione fu Filosseno, autore di ditirambi e suo ospite. In seguito alla lettura di alcune composizioni del tiranno, venne chiesto a Filosseno il suo giudizio, ma la risposta non piacque al tiranno che lo rimproverò di essere stato spinto dalla gelosia a usare un linguaggio scurrile e ordinò ai suoi servi di trascinarlo subito alle cave. Il giorno successivo, tuttavia, quando gli amici di Filosseno chiesero la grazia, Dionisio fece pace con lui e lo riammise fra i suoi ospiti, ma ancora una volta Dionisio si vantò della poesia che aveva scritto, recitò alcuni versi e poi gli chiese cosa ne pensasse. A questo Filosseno non disse nulla, ma chiamò i servi di Dionisio e ordinò loro di portarlo via alle cave (XV 6, 2-3). Questo episodio è raccontato anche in Tzetzes, *Chiliades*, X 839-858, pp. 397-398 Kiessling.

versi circa, operata da Nikolaus Gerbel nell'*editio princeps* (Basilea 1546). I versi sono di argomento letterario, storico, teologico, antiquario e Tzetzes inserisce in diverse sezioni dell'opera parecchi aneddoti dal carattere fortemente aneddótico sui viaggi di Platone (V 138-185, pp. 162-163 Kiessling; X 790-1000, pp. 395-403 Kiessling; XI 1-8, p. 403 Kiessling).

In alcune testimonianze si leggono forti accuse nei confronti del nostro, nel discernere le fonti, infatti, si deve tracciare un *limen* fra la tradizione favorevole al filosofo e quella ostile, in cui si sottolineano in particolare la sua passione per il denaro e per il cibo, con conseguenti accuse di parassitismo e ghiottoneria³⁹⁸.

Così Platone è inserito nella lista dei κόλακες di Dionisio da Luciano (*De parasito sive artem esse parasiticam*, 34), tramite la citazione di un frammento di Aristosseno (fr. 62 Wehrli)³⁹⁹, segno che queste accuse dovettero cominciare a diffondersi abbastanza presto. Adulatore e ghiotto è la descrizione malevola che di lui fa Tertulliano nell'*Apologeticum* (46, 15): come Aristotele invece di guidare Alessandro non ha fatto che adularlo, così Platone, per il suo amore per la tavola, si è venduto a Dionisio⁴⁰⁰. Platone è già associato ai παράσιτοι nell'omonima commedia Παράσιτος di Alessi, in un cui frammento compare il nostro filosofo (fr. 185 K.A. *ap. D.L.* III 28)⁴⁰¹. Epicuro (fr. 238 Usener, *ap. D.L.* X, 8)⁴⁰² definisce Platone χρυσοῦς e i suoi seguaci Διονυσοκόλακες, accusa da cui lo difende Plutarco, secondo cui il filosofo aveva lo stesso comportamento a Siracusa e nell'Accademia⁴⁰³.

³⁹⁸ Si veda la fama che la ghiottoneria di Platone per le olive aveva presso i comici, come testimonia il fr. di Anassandride nel *Teseo* (fr. 20 K.A. *ap. D. L.* III 26). Anche in Diogene Laerzio (VI 25) è ricordata la passione di Platone per le olive, accusa mossagli da Diogene il Cinico; quest'ultimo in un'altra occasione gli avrebbe offerto dei fichi secchi e, di fronte alla sua ingordigia, gli avrebbe detto che glieli aveva offerti per farglieli assaggiare e non per divorarli.

³⁹⁹ Aristosseno, fr. 62 Wehrli, *ap. Luciano, De parasito sive artem esse parasiticam* 34: «Παράσιτος: [...] ὁ δὲ Πλάτων [...] ὀλίγας παρασιτήσας ἡμέρας τῷ τυράνῳ (sc. Διονυσίῳ) τοῦ παρασιτεῖν ὑπὸ ἀφύιας ἐξέπεσε, καὶ πάλιν Ἰθήναζε ἀφικόμενος καὶ φιλοπονήσας καὶ παρασκευάσας ἑαυτὸν αὐθις δευτέρῳ στόλῳ ἐπέπλευσε τῇ Συκελίᾳ καὶ δειπνήσας πάλιν ὀλίγας ἡμέρας ὑπὸ ἀμαθίας ἐξέπεσε. Καὶ αὕτη ἡ συμφορὰ Πλάτωνι περὶ Συκελίαν ὁμοίᾳ δοκεῖ γενέσθαι τῇ Νικίῳ».

⁴⁰⁰ Tertulliano, *Apologeticum* 46, 15: «*Idem Aristoteles tam indecore Alexandro, regendo potius, adulatur, quam Plato Dionysio ventris gratia venditatur*».

⁴⁰¹ Alessi, fr. 185 K.A. *ap. D.L.* III 28: «ἢ μετὰ Πλάτωνος ἀδολεσχεῖν κατὰ μόνας».

⁴⁰² Epicuro, fr. 238 Usener, *ap. D. L.* X, 8: «τούς τε περὶ Πλάτωνα (Ἐπίκουρος ἐκάλει) Διονυσοκόλακας καὶ αὐτὸν Πλάτωνα χρυσοῦν».

⁴⁰³ Plutarco, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 52f: «οὕτω καὶ Πλάτων ἐν Συρακούσαις οἷος ἐν Ἀκαδημίᾳ, καὶ πρὸς Διονύσιον οἷος πρὸς Δίωνα».

Interessantissimo risulta l'epiteto Διονυσοκόλακες riservato da Epicuro ai seguaci di Platone. Secondo Aristotele (*Retorica*, III 1405a 23: «καὶ ὁ μὲν διονυσοκόλακας, αὐτοὶ δ' αὐτοὺς τεχνίτας καλοῦσιν») con il termine “adulatori di Dioniso” si designano in modo dispregiativo gli attori, mentre essi chiamano se stessi “τεχνίται”; l'epiteto deriverebbe dal fatto che il dio Dioniso era considerato il protettore di tutte le arti, verso cui quindi i teatranti si rivolgevano con una speciale devozione. Aulo Gellio (*Noctes Atticae*, XX 4) identifica con questo termine gli attori di commedie e rimanda ad Aristotele (*Probl.* XXX, 10, fr. 209 Rose). Ateneo tramanda un frammento di Teopompo di Chio (*FGrHist* 115 F 281 *ap.* Ateneo VI 254b) che elenca i Διονυσοκόλακες insieme ai marinai, ladri, falsi testimoni, sicofanti e falsi accusatori che riempivano la città di Atene (...Διονυσοκόλακων καὶ ναυτῶν καὶ λωποδυτῶν, ἔτι δὲ ψευδομαρτύρων καὶ συκοφαντῶν καὶ ψευδοκλητήρων).

Altrove però l'epiteto assume un altro significato ad uso parodico sfruttando un sottile gioco di parole fra Διονυσο-κόλακες e Διονυσιο-κόλακες: si bollano con questa definizione gli “adulatori di Dioniso”, tutti quei κόλακες alla sua corte del tiranno Dionisio erano famosi per il loro servilismo. In Ateneo (VI 249f), usando parodisticamente il termine Διονυσο-κόλακες in luogo del deformato Διονυσιο-κόλακες, si descrive una scena di estrema adulazione nei confronti di Dionisio il Giovane: visto che il tiranno era miope, anche i κόλακες facevano finta di esserlo, cercando a tentoni il cibo a tavola, offrivano il loro viso affinché Dionisio ci sputasse sopra, poi ne leccavano la saliva e addirittura affermavano che il suo vomito era più dolce del miele⁴⁰⁴. In Ateneo X 435e⁴⁰⁵ invece si impiega il lemma deformato per indicare

⁴⁰⁴ Ateneo VI 249f: «πλείστους δ' εἶχεν καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Διονύσιος τοὺς κολακεύοντας, οὓς καὶ προσηγόρευον οἱ πολλοὶ Διονυσοκόλακας. οὗτοι δὲ προσεποιοῦντο μήτε ὄξυ ὄραν παρὰ τὸ δεῖπνον, ἐπεὶ ὁ Διονύσιος οὐκ ἦν ὄξυώπης, ἔψαυόν τε τῶν παρακειμένων ὡς οὐχ ὀρώντες, ἕως ὁ Διονύσιος αὐτῶν τὰς χεῖρας πρὸς τὰ λεκάνια προσῆγεν. ἀποπτύοντας δὲ τοῦ Διονυσίου πολλάκις παρείχον τὰ πρόσωπα καταπτύεσθαι καὶ ἀπολείχοντες τὸν σίαλον, ἔτι δὲ τὸν ἔμετον αὐτοῦ μέλιτος ἔλεγον εἶναι γλυκύτερον».

⁴⁰⁵ Ateneo X 435e: «φιλοπότας δὲ καὶ μεθύσους καταλέγει Θεόπομπος Διονύσιον τὸν νεώτερον, Σικελίας τύραννον, ὃν καὶ τὰς ὄψεις ὑπὸ τοῦ οἴνου διαφθαρήναι. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῇ Συρακοσίων Πολιτείᾳ καὶ συνεχῶς φησιν αὐτὸν ἔσθ' ὅτε ἐπὶ ἡμέρας ἐνενήκοντα μεθύειν διὸ καὶ ἀμβλυώπτερον γενέσθαι τὰς ὄψεις. Θεόφραστος δὲ φησι καὶ τοὺς ἐταίρους αὐτοῦ κολακεύοντας τὴν τυραννίδα προσποιεῖσθαι μὴ βλέπειν καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Διονυσίου χειραγωγεῖσθαι καὶ μήτε τὰς παρατιθέμενα τῶν ἐδεσμάτων μήτε τὰς κύλικας ὄραν διὸ κληθῆναι Διονυσοκόλακας».

quegli stessi adulatori che simulavano lo stato di ubriacatura in cui spesso versava Dionisio il Giovane (notizia tratta da Teofrasto, fr. 548 Fortenbaugh), inserito da Teopompo nella lista degli amanti del bere (*FGrHist* 115 F 283a), a cui il vino aveva provocato problemi di vista; anche Eliano (*Varia Historia* VI, 12= Teopompo, *FGrHist* 115 F 283b) menziona la tendenza del tiranno alla ἀκρατοποσία.

Nell'immaginario di chi non vedeva di buon occhio la permanenza di Platone a Siracusa e la commistione con Dionisio (soprattutto il Giovane), fra i Διονυσοκόλακες spiccava per eccellenza proprio il nostro Platone, anche ai cui allievi era riservato, a detta di Epicuro, questo poco lodevole appellativo.

5.2 UNA TESTIMONIANZA UNICA E CONTROVERSA

Da secoli materia di studio di filologi che si sono interrogati se l'autore fosse realmente Platone, uno della sua cerchia oppure un falsario, l'epistola VII presenta una novità assoluta nel *corpus* platonico, mostrando per la prima volta un Platone assolutamente diverso, per certi versi inedito.

Il nostro filosofo si fa persona concreta, non più immerso nel "mondo delle idee", si ritrae uomo, né santo, né eroe, con le sue esperienze, le sue paure, i suoi tormenti notturni, le sue emozioni; per usare le parole di Giorgio Pasquali il ritratto di Platone che si delinea è quello di «un uomo buono consapevole di gravi responsabilità, che si è assunte con successo, non in tutto favorevole, e di errori, che confessa sì, ma un po' a denti stretti»⁴⁰⁶.

L'impossibilità che Platone parlasse di sé e si scoprisse in pubblico senza pudore, in questo modo, portò Wilamowitz a sostenere, in un primo momento, l'inautenticità della lettera VII, rigettando nel complesso tutta la silloge delle tredici lettere che la tradizione ci ha tramandato⁴⁰⁷. Quasi trent'anni dopo con una vera *retractatio*, revisionò la sua posizione negativa sulla *Settima Lettera* e non solo: accettò così come autentiche la VI, VII e VIII, rigettando le altre⁴⁰⁸, proprio in virtù di quel fattore psicologico che lo aveva portato nel 1893 a rifiutare l'intera raccolta⁴⁰⁹. Fu la situazione che convinse, per il Wilamowitz, Platone dell'urgenza di una sua spiegazione dei fatti e in difesa dell'integrità dei piani suoi e di Dione: il suo silenzio, dopo l'uccisione di Dione, sarebbe stato come un tradimento per cui fu costretto a superare la timidezza di parlare di sé. Bisognava salvare dal naufragio il salvabile, conclude il Wilamowitz⁴¹⁰, per salvare la sua onorabilità dagli attacchi altrui. Dunque, il

⁴⁰⁶ G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, cit., p. 42.

⁴⁰⁷ U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, vol. I, Berlin 1893. Qui ci sono già accenni della possibile autenticità della VI *Ep*.

⁴⁰⁸ ID., *Platon*, 2 voll., vol. 2, Berlin 1919, pp. 278-304.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 281: «Aber sieben und acht hielt ich für unecht, wesentlich aus dem Gefühle, daß es wider Platons Art ist, von sich zu reden».

⁴¹⁰ ID., *Platon*, cit., vol. I, p. 647: «Platon hat alles ertragen, bis die Ermordung Dions das Schweigen zum Verrat machte und seine Scheu bezwang, auch von sich zu reden. Jetzt galt es die Lauterkeit der Pläne vertreten, die zugleich die Dions und die seinen waren, und er mußte auch versuchen aus dem Schiffbruch zu retten, wenn noch etwas zu retten blieb».

riconoscimento dell'autenticità della lettera non fu frutto di ragioni filologiche o filosofiche ma storiche e biografiche e ciò comportò anche una nuova lettura del filosofo tedesco della biografia platonica. Accettò così le notizie sui viaggi di Platone perché per imparare dovette viaggiare (Um zu lernen, mußte er reisen, *Platon*, vol. I, p. 241), intraprendendo una specie di giro del mondo, che sarebbe durato parecchio (Was Platon unternahm, war einigermaßen eine Weltreise, *ivi*, p. 242). Accolse, oltre che il viaggio in Egitto, anche l'avventuroso ritorno dal primo viaggio in Sicilia⁴¹¹, fissando anche un vero e proprio ordine logico delle mete del peregrinare platonico: Egitto, Cirene, Magna Grecia, Sicilia⁴¹².

La lettera ha vissuto nei secoli alterne vicende fra accettazioni e rifiuti, come vedremo nel prossimo capitolo, divenendo una spinosa questione filologica. In questo capitolo invece l'obiettivo sarà quello di analizzare, tramite un commento della lettera, la vivace rappresentazione che Platone, non ascetico pensatore ma uomo d'azione, fa dei viaggi siracusani da lui compiuti, narrando le peripezie ma anche i suoi fallimenti, cercando di trovare ad essi una giustificazione, assumendo i toni in alcuni passi di una vera e propria apologia. Un primo livello di lettura infatti è questo, cioè un racconto autobiografico, che diventa a sua volta un "racconto di storia", perché Platone, presentando la sua vicenda, ricostruisce anche le vicende che nella prima metà del IV secolo a.C. hanno segnato la vita di una delle più importanti città della Magna Grecia.

Un altro livello di lettura è quello filosofico perché in alcuni momenti la lettera diventa una lezione di filosofia. Il primo momento è la πεῖρα⁴¹³ (340b1-341b7), o ἔλεγχος (come la lettera riporta a 340b1), l'esame a cui il pensatore sottopone Dionisio II per verificare se ci sia realmente una predisposizione alla filosofia o se si tratti solo di voci infondate. Con essa il filosofo vuole dimostrare al giovane tiranno quanto sia difficile ed irta la strada della filosofia e quante fatiche essa comporti, ma anche quanto sia meravigliosa questa via senza la quale

⁴¹¹ *Ivi*, p. 240 ss., pp. 250-251.

⁴¹² *ID. Platon*, vol. II, pp. 82-83.

⁴¹³ Per i valori del sostantivo πεῖρα nel *corpus* platonico si veda E. DES PLACES, *Platon. Œuvres complètes. Tome XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1964, pp. 412-413.

non si possa più vivere. La vera lezione di filosofia segue poco dopo (342a1-345c3) ed è la digressione filosofica dedicata alla comunicabilità del sapere. L'*episteme* è raggiunta necessariamente attraverso tre elementi: l'*onoma* (il nome), il *logos* (il discorso) e l'*eidolon* (l'immagine), senza i quali non si può raggiungere il quarto elemento, la conoscenza, e il quinto, che corrisponde all'oggetto della conoscenza. Fornisce poi un esempio geometrico, quello del cerchio, che viene poi subito esteso ad ogni conoscenza: figure matematiche, colori, valori e corpi, elementi della natura, fuoco, acqua, esseri viventi, passioni e azioni (342d).

Platone nella lettera VII, oltre che biografo, storico e filosofo, veste anche i panni di consigliere, costretto però ad ammettere di non essere stato ascoltato. All'interno dell'epistola vi è infatti una sezione che può essere considerata una "lettera di consigli"⁴¹⁴. Sono i Dionei a chiedere al filosofo di partecipare alle loro azioni con fatti o parole (ἔργῳ καὶ λόγῳ, 324a1) e l'aiuto che il nostro deciderà di fornirgli sarà sotto forma di consigli. La sezione dei consigli (330b7-337e3) è caratterizzata dal punto di vista lessicale da una *ring composition* per la ripetizione ad apertura e chiusura di paragrafo del verbo *ξυμβουλεύω* (ὁμῖν πρῶτον μὲν *ξυμβουλεύσας*, 330c4) e del sostantivo *ξυμβουλή* (*ξυμβουλή μὲν δὴ καὶ ἐπιστολὴ εἰρήσθω καὶ ἡ παρὰ Διονύσιον ἐμὴ προτέρα ἄφιξις*, 337e4). La sezione ha una struttura quadripartita. Prima vi è una riflessione generale sul consiglio: come il medico dà consigli per la cura dei malati solo se questi sono disposti ad accoglierli, così il filosofo deve dare consigli al governo della città solo se disposta a seguirli (330c9-331d5). Segue poi l'esposizione dei consigli dati a Dionisio II (331d6-332c7), l'indicazione del perché non sono stati ascoltati e non si sono trasformati in azione politica (332c7-334c2) e infine fornisce consigli ai Dionei, tornando in chiusura sul tema della disponibilità all'ascolto (334c3-337e3).

⁴¹⁴ Per questo livello del testo in particolare si veda P. BUTTI DE LIMA, *Platone. L'utopia del potere, (La settima lettera)*, traduzione di M. G. Ciani, Venezia 2015, pp. 10-23.

La conclusione della cosiddetta “lettera dei consigli”, posta a metà del testo, segna un punto di svolta nella narrazione e per la struttura della lettera che ora procedo ad esporre nel suo complesso partendo dall’incipit.

L’epistola si apre con un proemio (323d6-324b7) dove Platone saluta gli οἰκεῖοι e gli ἑταῖροι di Dione, destinatari della lettera, scritta in risposta ad una precedentemente inviata dai Dionei. Chiarisce che li sosterrà solo se hanno le stesse intenzioni di Dione, già morto, idee la cui nascita e il cui sviluppo si appresta a narrare.

Si passa, dopo una sezione dedicata alla giovinezza nella politica ateniese del filosofo, al racconto del soggiorno di Platone presso Dionisio II e all’esposizione dei consigli ai Dionei (fino a 337e3). D’ora in avanti Platone non si preoccuperà più di impartire consigli, avendo terminato di esporre ciò che considera l’ἔργον, l’argomento principale della missiva, passando a quello che definisce l’πάρεργον, l’argomento secondario (330c7⁴¹⁵), cioè la narrazione e la giustificazione del suo secondo viaggio⁴¹⁶.

Il passaggio al πάρεργον, subito dopo la “lettera dei consigli”, è segnato con un’efficace dichiarazione che funge da anello di congiunzione fra le due parti, traghettando gradatamente il lettore dall’ἔργον al πάρεργον:

Ho esposto dunque i miei consigli e il mio messaggio, e ho parlato del mio primo viaggio alla corte di Dionisio; chi vuole può ascoltare ora il racconto del secondo viaggio, della seconda traversata, e rendersi conto che esse avvennero per ragioni giuste e convenienti (337e4-338a1, trad. it. M. G. Ciani)⁴¹⁷

Inizia un testo fortemente narrativo e apologetico. Questa seconda parte non contiene consigli, l’unico interesse di Platone è quello di dimostrare la ragionevolezza del suo viaggio e cercare di giustificare la decisione di ritornare in Sicilia, all’apparenza irragionevole, dopo il misero

⁴¹⁵ *Ep.* VII, 330c1-c8: «μετὰ δὲ τοῦτο ἀπεδήμησά τε καὶ πάλιν ἀφικόμην πάση σπουδῇ μεταπεμπομένου Διονυσίου: ὧν δὲ ἕνεκα καὶ ὅσα ἔπραξα, ὡς εἰκότα τε καὶ δίκαια, ὑμῖν πρῶτον μὲν συμβουλευσας ἃ χρὴ ποιεῖν ἐκ τῶν νῦν γεγονότων, ὕστερον τὰ περὶ ταῦτα διέξειμι, τῶν ἐπανερωτῶντων ἕνεκα τί δὴ βουλόμενος ἦλθον τὸ δεύτερον, ἵνα μὴ τὰ πάρεργα ὡς ἔργα μοι συμβαίνει λεγόμενα. λέγω δὴ τάδε ἐγώ».

⁴¹⁶ Platone parla di secondo (337e5) e non di terzo viaggio perché lo intende come secondo presso Dionisio II.

⁴¹⁷ *Ep.* VII 337e4-338a1: «ξυμβουλή μὲν δὴ καὶ ἐπιστολὴ εἰρήσθω καὶ ἡ παρὰ Διονύσιον ἐμὴ προτέρα ἄφιξις: ἡ δὲ δὴ ὕστερα πορεία τε καὶ πλοῦς ὡς εἰκότως τε ἅμα καὶ ἐμμελῶς γέγονεν, ᾧ μέλει ἀκούειν ἕξεστι τὸ μετὰ τοῦτο».

fallimento del primo soggiorno. Come infatti dice il filosofo (330c3-7), deve rispondere a chi gli chiedeva le motivazioni di questo ritorno. Se già nel racconto del primo soggiorno presso Dionisio II, parte narrativa nella trattazione dell'ἔργον, aveva dovuto giustificare la sua vicinanza al tiranno con toni apologetici, nel racconto del secondo soggiorno Platone deve rendersi molto più convincente per uscirne indenne, anche dalle critiche di chi lo voleva responsabile della rivolta di Dione contro il tiranno e della sua morte.

La chiusa (352a1-7) propone un riepilogo degli argomenti trattati, menzionando i consigli ai Dionei e il secondo viaggio⁴¹⁸, strano e assurdo, ma del cui racconto il lettore deve accontentarsi non sembrando a Platone necessario aggiungere altro.

La lettera si propone due fini: consigliare i Dionei e al tempo stesso allontanare da Platone i sospetti di una sua responsabilità nelle vicende siciliane, giustificando cosa sia avvenuto a Siracusa, e spiegare il perché non abbia partecipato alla vita politica della sua città. Dobbiamo indicare come due inoltre siano i destinatari: è stata scritta per i Dionei, ma è destinata anche a tutti coloro che detenevano questi sospetti.

⁴¹⁸ L'epilogo porta alla mente del lettore quel già citato passo posto a metà dell'epistola (337e4-338a1), dove scriveva che, dopo aver esposto i suoi consigli e il primo viaggio, passerà alla narrazione del secondo viaggio.

5.3 RICOSTRUZIONE DEI VIAGGI IN SICILIA TRAMITE UN COMMENTO DELLA VII LETTERA

Commentare la VII lettera è un lavoro che pone innanzi numerose questioni storiche, filosofiche e filologiche. In questo compito si sono cimentati molti illustri studiosi, essendo questo un testo che ha affascinato il mondo della filologia fin dai secoli scorsi per quell'unicità che lo contraddistingue.

Il commento che segue cercherà di fornire una narrazione dei viaggi in Sicilia, ripercorrendo il racconto che ne ha fatto Platone (o chi per lui). Parallelamente ai viaggi tramite la lettura della lettera si ripercorreranno anche le vicende storiche di quegli anni, seppur solo per cenni avendole già trattate nel dettaglio nel precedente capitolo. Sarà principalmente un'analisi di tipo storico-letterario-filologico dell'epistola, non tralasciando comunque i suoi aspetti più filosofici.

Si procederà con un confronto parallelo fra la lettera e le altre fonti sui viaggi, oltre che fra la lettera e altre opere del *corpus* platonico, in particolare con la *Repubblica*. Verranno discussi inoltre più approfonditamente quei passi che presentano maggiori criticità per il problema dell'autenticità della lettera, sul quale ancora oggi non esiste una posizione concorde.

Il testo di riferimento per il commento è quello di Moore-Blunt nell'edizione Teubner (Leipzig 1985). Per la traduzione italiana si fa riferimento a quella di M. G. Ciani nell'edizione della Fondazione Valla curata da M. Isnardi Parente (Milano 2002), di cui si segue anche la numerazione delle righe⁴¹⁹.

Ho diviso la lettera in blocchi secondo nuclei tematici; per ogni sezione dopo un commento generale si passerà ad un'analisi più dettagliata di nomi, espressioni o parallelismi con altri passi platonici e della letteratura antica.

Per comodità di consultazione inserisco un sommario dell'analisi della lettera come da me strutturata:

⁴¹⁹ Per il testo integrale della lettera si veda Appendice I.

- **323d6-324b7**: *saluto ai Dionei e introduzione alla lettera*
- **324b8-326b4**: *l'esperienza politica giovanile di Platone e il disincanto*
- **326b5-327b6**: *il primo viaggio in Sicilia e l'incontro con Dione*
- **327b7-329b7**: *l'invito di Dione e la scelta di recarsi a Siracusa*
- **329b8-330b6**: *il secondo viaggio e la cacciata di Dione*
- **330b7-331d5**: *il filosofo consigliere*
- **331d6-333a6**: *i consigli a Dionisio II*
- **333a6-334c2**: *le voci di corte, il ritorno di Dione e il suo assassinio*
- **334c3-337e3**: *nuovi consigli ai Dionei*
- **337e4-340a7**: *l'invito di Dionisio II e l'arrivo per la terza volta a Siracusa*
- **340b1-342a1**: *la πείρα*
- **342a1-345c3**: *excursus filosofico*
- **345c4-350b6**: *la fine del terzo viaggio*
- **350b7-351e4**: *il ritorno ad Atene e l'incontro con Dione alle Olimpiadi*
- **352a1-7**: *epilogo*

323d6-324b7: *saluto ai Dionei e introduzione alla lettera*

La lettera comincia con una forma di saluto verso gli οἰκεῖοι e gli ἑταῖροι di Dione, che hanno chiesto a Platone in una precedente missiva di unirsi a loro ἔργῳ καὶ λόγῳ (324a1), con i fatti e con le parole. Sembra quasi che i Dionei chiedano a Platone se sia davvero dalla loro parte, vista la sua vicinanza dimostrata a Dionisio II negli anni precedenti, così il filosofo decide da un lato di aiutare i Dionei con le parole, dando loro dei consigli, dall'altro, per non sembrare uno che parla e basta (328c6-8: μὴ δόξαιμί ποτε ἑμαυτῷ παντάπασιν λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τίς, ἔργου δὲ οὐδενὸς ἄν ποτε ἐκὼν ἀνθάψασθαι), nella lettera ci tiene a dimostrare e a rivendicare il ruolo attivo che ha avuto negli avvenimenti delle corte siracusana e in particolare nella formazione del giovane Dione. Questa rivendicazione viene in seguito

ridimensionata, quando afferma di temere che abbia contribuito anche lui, senza accorgersene, all'abbattimento della tirannide (327a3-5), per rispondere forse alle accuse di chi lo voleva responsabile degli scontri a Siracusa. L'uso del periodo ipotetico εἰ μὲν δόξαν καὶ ἐπιθυμίαν τὴν αὐτὴν ἔχετε ἐκείνω, σύμφημι κοινωνήσειν (324a2-3) presuppone per alcuni un sospetto di Platone verso i Dionei (Bluck, p. 73).

La lettera si data dopo la morte di Dione, alludendo più volte al suo assassinio, quindi dopo l'estate del 354 a.C.; alcuni pensano che sia stata scritta prima che Ipparino prendesse il potere (Souilhé, Harward, Morrow, Bluck), ma è probabilmente databile fra il 353 e il 352 a.C. quando i Dionei erano al potere dopo che Ipparino, figlio di Dionisio I, nel luglio del 353 a.C. aveva cacciato Callippo (così Beloch, Novotný). In particolare, per Pasquali l'esortazione a non abusare della vittoria (p. 45) deve essere un segno che appunto questa doveva esserci già stata e che Platone doveva rivolgersi evidentemente ad un consolidato gruppo al potere. Si veda il passo 336e-337c dove Platone esorta i vincitori a porre fine alle vendette e a scegliere i legislatori migliori, affermazioni che trovano un riscontro pratico solo se i vincitori in questione sono appunto i Dionei. Dopo la presa del potere i Dionei dovettero avere il tempo di uccidere e mettere al bando i nemici e approvare i decreti di redistribuzione al popolo della proprietà dei ricchi, Platone dovette invece impiegare un certo periodo per elaborare una lettera così lunga e complessa, per cui questa non potrebbe essere stata pronta prima dell'autunno del 353, oppure al massimo nella primavera del 352, considerando il difficile scambio di lettere via mare in inverno (Pasquali, pp. 55-56).

323d6 Πλάτων τοῖς Δίῳνος οἰκείοις τε καὶ ἐταίροις εὖ πράττειν εὖ πράττειν è la forma di saluto sempre usata da Platone nelle lettere, come dice D.L. III 61, rispetto al più diffuso χαίρετε. Nell'*incipit* della *Ep.* III, falsa, nel rimproverare Dionisio II che aveva usato quella formula per rivolgersi al dio di Delfi, spiega che per il dio sarebbe un augurio contrario alla sua natura, immune dal piacere, e per l'uomo invece non deve essere impiegata perché il piacere non porta sempre cose buone. Su εὖ πράττειν e χαίρετε si veda Pasquali (p. 141), secondo cui l'epistolografo della *Ep.* III sarebbe stato ispirato da un passo del *Carmide* (164d). οἰκεῖος indica l'appartenenza a uno stesso οἶκος, non implicando necessariamente dei legami di

sangue, come dimostra l'uso in *Ep.VII* 350c2 dove viene impiegato per indicare i compagni dell'Accademia; ἑταῖρος indica un gruppo di persone con interessi comuni, accostabile al latino *Sodales* (Bluck, p. 73).

324a5-7 ὅτε γὰρ κατ' ἀρχὰς εἰς Συρακούσας ἐγὼ ἀφικόμην, σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονώς, Δίων εἶχε τὴν ἡλικίαν ἣν τὰ νῦν Ἰππαρίνος γέγονεν: se si accetta come data di nascita il 428/427 a.C., secondo il computo di Apollodoro (*FGrHist* 244 F 37 *ap.* D.L. III 2), il filosofo sarebbe arrivato sull'isola fra il 388/387 a.C. Platone in occasione del primo viaggio in Sicilia presenta Dione come un giovane di vent'anni; stando a Cornelio Nepote (X 10, 3) sarebbe morto a cinquantacinque anni (*circiter*) per cui, se morì nel 354 a.C. nacque probabilmente nel 409 a.C.; come già ribadito in precedenza si tratta di cifre arrotondate.

324b7 Ἰππαρίνος: nella famiglia vi erano tre personaggi col nome di Ipparino: il padre di Dione e Aristomache, il figlio di Dionisio I e Aristomache e il figlio di Dione e Arete. Si tratta del figlio di Dionisio I (così Post, p. 156; Novotný, p. 144; Pasquali, p. 25; Bluck, p. 171; Innocenti, p. 141; Brisson, p. 211; Isnardi Parente, 2002; Forcignanò, 2020) e non come molti hanno pensato del figlio di Dione (Wilamowitz 1919, Harvard, p. 195, Morrow, p. 85). Cornelio Nepote (X 4, 5; 6, 2), Plutarco (*Dion* 55, 4; *Consolatio ad Apollonium*, 119b) ed Eliano (*Varia historia* III 4) raccontano che il figlio di Dione morì suicida poco prima del padre, evidentemente nei primi mesi del 354 a.C. Il figlio di Dione, non menzionato per nome, compare con Ipparino di Dionisio I, fra i tre Βασιλεῖς nell'*Ep.* VIII, 355d-356b, scritta poco tempo dopo la VII, dove probabilmente Platone dimostra di non essere a conoscenza della morte del figlio di Dione. Anche l'età indicata nel passo, circa venti anni nel 353/352 a.C., è compatibile con quella del figlio di Dionisio I e Aristomache, che rimasero a lungo senza figli (*Dion* 3, 6), piuttosto che l'altro Ipparino che in quell'anno doveva essere ancora un ragazzino.

324b8-326b4: *l'esperienza politica giovanile di Platone e il disincanto*

Comincia il tratto più autobiografico dell'epistola dove si narra l'iniziale interesse del giovane Platone per la politica ateniese; deluso per ben due volte, il filosofo, rassegnato, giunge alla decisione di allontanarsene definitivamente. Egli deve difendersi dall'accusa di chi gli rimproverava di essere intervenuto nei fatti siciliani, ma non nella politica ateniese. La narrazione, all'apparenza non richiesta, si configura quindi come un'apologia, tenendo conto

che i lettori ateniesi dovevano aver presente l'*Apologia* di Socrate. Platone giustifica se stesso tramite l'esperienza di Socrate, che pure aveva detto ai giudici "Credete dunque che avrei potuto vivere tanti anni se avessi partecipato alle cose pubbliche [...] Certo che no, Ateniesi!" (*Apologia*, 32e2-3; 5). Si veda in proposito Pasquali (p. 61) e Maddalena (pp. 124-125). Quest'ultimo ravvede in questa "incoerente e oscura apologia di Platone [...] un'imitazione dell'*Apologia* di Socrate, fatta da uno che conosceva Platone, ma non ne aveva né la mente, né l'animo, né la fede".

In nessun'altra testimonianza del *bios* platonico si menzionano gli interessi politici di Platone, l'unica formazione giovanile è quella filosofica, non politica (vd. Aristotele, *Metafisica*, 987a; Diogene Laerzio, III 5-6 e Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, I 2-3). Il silenzio delle altre fonti risulta essere un punto a favore della falsità dell'epistola per chi la ritiene tale. Edelstein si domanda se si debba dare fiducia al racconto di Platone nell'epistola o alle sue biografie, ma come si spiega quindi il mancato uso dell'*Ep.*VII, se fosse davvero di Platone, da parte dei *bioi* successivi? (p. 6-7). La risposta, chiaramente intuibile, è lasciata al lettore.

L'avvicinamento alla politica comincia nel 404 a.C. quando salgono al potere i Trenta Tiranni. Platone parla di cinquantuno magistrati (undici in città, dieci al Pireo e trenta con pieni poteri; cfr. Senofonte, *Elleniche*, II, 4, 38; Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 39, 6; 35,1 -qui gli undici sono indicati come guardie del carcere-). Fra questi compaiono anche alcuni suoi οἰκῆτοί: Carmide, zio materno, uno dei dieci (Senofonte, *Elleniche* II, 4, 19), e Crizia, cugino della madre, uno dei Trenta. La descrizione ha creato alcune perplessità fra gli studiosi a partire da Karsten (pp. 119-120) per la citazione dei cinquantuno. In realtà, come evidenziato da Bluck (pp. 74-75), sarebbe questo un cenno di autenticità della lettera, se non altro certamente di antichità, perché la denominazione dei trenta come tiranni si diffuse solo in seguito e compare in Diodoro (XIV, 3), basandosi su Eforo.

Non molto tempo dopo (324d7) il nuovo governo lo porta a rimpiangere il governo precedente. L'episodio che più comprova ai suoi occhi il malgoverno è l'ordine dato dai

Trenta a Socrate, l'uomo più giusto fra quelli del suo tempo (324e3), di arrestare un cittadino democratico, Leone di Salamina, per condannarlo a morte. Socrate naturalmente non accetta di parteciparvi. Per l'episodio si veda *Apologia*, 32 c-d; Senofonte, *Elleniche* II 3, 39 e *Memorabilia* IV 4, 3; *Antocide* I, 94; *Lisia* XII, 52 e XIII 44.

Un nuovo avvicinamento alla politica c'è con la restaurata democrazia di Trasibulo dopo la caduta dei Trenta nel 403 a.C. Il desiderio di Platone di occuparsi di politica è però più tiepido, moderato (βραδύτερον, 325a8). Inizialmente Platone riconosce ai democratici una certa moderazione, ma l'accusa e la condanna di Socrate nel 399 a.C. provoca un definitivo allontanamento dalla politica. C'è chi ha visto con sospetto queste parole non del tutto negative rivolte alla democrazia perché in contrasto con la descrizione ostile della democrazia nella *Repubblica*. Si vedano Kartsen (p. 114), Maddalena e Edelstein (in varie pp., es. pp. 10-11: "His judgment of the restored democracy in comparison with that he passes on the regime of the Thirty seems more favorable than one would have supposed"). Maddalena scrive che "il contraddittorio racconto della lettera VII ci fa davvero dubitare che Platone abbia mai desiderato di partecipare alla vita politica" (p. 118, n.2), essendo inoltre l'idea che l'esperienza insegni e sia fonte della filosofia totalmente fuori luogo per il vero Platone (cfr. pp. 119-121). La Isnardi Parente afferma comunque che il Platone che scrive le lettere è molto distante da quello della *Repubblica* e che un atteggiamento più morbido "appartiene per molti aspetti all'animo del tardo Platone" (p. 216). Non ritengo che questa considerazione verso la democrazia possa essere considerata contraddittoria rispetto al pensiero platonico perché il filosofo, pur confessando un iniziale atteggiamento non ostile verso la democrazia, ci tiene a sottolineare nella lettera la diffidenza che già da giovane aveva verso il regime democratico, impiegando intelligentemente l'aggettivo βραδύτερον per ridimensionare il suo interesse, oltre che l'interessante formula εἶλκεν δέ με [...] ἐπιθυμία (325a8-b1), quasi a voler rendere irrazionale e non intenzionale questo desiderio per dare l'idea di essere stato come trascinato ad avvicinarsi alla cosa pubblica.

Platone sente un senso di smarrimento e diventa “osservatore” della scena pubblica (impiega due volte il verbo σκοπέω), aspettando il καιρός, il momento opportuno per agire. Ben presto scaturisce nel filosofo l’idea che tutte le città siano mal governate e che l’unico rimedio è la filosofia. Enuncia infine il principio per cui solo i filosofi al potere, o i governanti che lo diventino, potranno porre fine ai mali delle città, brano tormentato che ripete pressappoco i passi della *Repubblica* V 473c-d e VI 499b-c.

324b8 νέος ἐγὼ ποτε ὄν πολλοῖς δὴ ταῦτόν ἔπαθον...: l’incipit del passo sembra chiaramente citato da Sallustio in *De Catilinae coniuratione* 3,3 (*Sed ego adolescentulus initio sicuti plerique studio ad rem publicam latus sum, ibique mihi multa advorsa fuere*).

324e1-325a1 τά τε ἄλλα καὶ φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη ὄν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτον εἶναι τῶν τότε, ἐπὶ τινα τῶν πολιτῶν μεθ’ ἐτέρων ἔπεμπον, βία ἄξοντα ὡς ἀποθανούμενον: Platone presenta Socrate come un φίλος e non come un maestro, definendolo ἐταῖρος anche in seguito (325b6). Questo appellativo è parso molto strano a Edelstein che vi vede un espediente di Platone, non scelto a caso, per mostrarsi autodidatta senza tradire in alcun modo di essere un discepolo di Socrate (p. 7). Sarebbe questo un altro argomento contro l’autenticità della lettera. Per Isnardi Parente l’omissione del ruolo di Socrate come maestro non è singolare vista l’età tarda di Platone in cui scrive la lettera. Anche io ritengo non scandalosa la definizione di Socrate come amico e uomo più giusto fra quelli di allora ricalcando perfettamente la stessa definizione che di lui Platone fa nel *Fedone* (118a): “tale fu la fine, Echecrate, del nostro amico (ἐταῖρος), che fu, noi possiamo dirlo, di tutti quelli del suo tempo che abbiamo conosciuto, l’uomo migliore (ἄριστος), più saggio (φρονιμοτάτος) e più giusto (δικαιοτάτος)”. Inoltre l’accentuazione del legame di φιλία che li univa sembra in questo contesto assolutamente adatto e conveniente per giustificare il suo allontanamento dalla politica dopo i due episodi incresciosi che hanno coinvolto Socrate.

325b5-7 κατὰ δέ τινα τύχην αὖ τὸν ἐταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον δυναστεύοντές τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον: sotto il generico appellativo δυναστεύοντές τινες si celano i nomi dei tre accusatori di Socrate: Anito, Meleto e Licone (*Apologia* 18b, 19b-d, 23e-24a).

326a7-b4 κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ: su questo brano Maddalena ha riflettuto molto, individuando quello che potrebbe essere un altro elemento sospetto per l’autenticità della lettera, che come abbiamo visto egli ha

negato. Dal confronto con altre opere platoniche (*Gorgia, Leggi, Repubblica...*) l'idea che Platone dalla sua esperienza politica maturi degli insegnamenti "non può essere di Platone" perché "per Platone, non l'esperienza è fonte della filosofia, ma la filosofia è, se mai, luce dell'esperienza. Le conclusioni filosofiche nascono per opera della mente che s'astrae nella contemplazione del vero superno, del sommo bene; non nascono dalla vista dei mali che sono nella terra" (p. 120). Per Isnardi Parente è il carattere autobiografico della lettera a obbligare una simile inversione (p. 218).

326b5-327b6: il primo viaggio in Sicilia e l'incontro con Dione

Fra l'esperienza giovanile nella politica ateniese e il primo viaggio in Sicilia la tradizione racconta che Platone, dopo la morte di Socrate, abbia visitato Megara, Cirene, la Magna Grecia, l'Egitto, allo scopo di completare la formazione che aveva ricevuto in patria. Questi spostamenti sono taciuti nella lettera perché non necessari alla narrazione che qui ripercorre gli eventi legati alla formazione politica del filosofo. Per la datazione del primo viaggio al 388 a.C. si veda pp. 87-88.

Platone, maturata la sua *διάνοια*, giunge in Sicilia alla corte di Siracusa. Nella narrazione Platone si concentra sull'importanza politica del viaggio e non offre le ragioni della sua partenza, mentre racconta le impressioni provate di fronte alla lussuria della vita siciliota e all'opulenza della tavola siracusana, *topos* nell'antichità ben noto. Il passo era già molto famoso nell'antichità, tradotto quasi alla lettera da Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* V 35, 100 e ricordato anche nel *De Finibus* II 28, 92. Questa realtà porta il filosofo a maturare un'ulteriore concezione: in un contesto come quello siciliano nessun uomo può diventare φρόνιμος (saggio) o temperato (σώφρων) e, allargando la prospettiva, le città, dove i cittadini passano il tempo a mangiare, bere e dedicarsi all'amore, finiranno per andare incontro alla *μεταβολή πολιτειῶν*, il passaggio da un regime all'altro (tirannide, oligarchia e democrazia). In questo stato di instabilità non si potrà certo raggiungere un governo δίκαιος e ισόνομος. Quest'ultimo aggettivo è sembrato ad alcuni un argomento contro l'autenticità della lettera (così Edelstein, pp. 12-13) perché l'isonomia qui sembra un elemento positivo contrapposto

alla tirannide, mentre in altre opere il concetto appare legato a contesti democratici con una valenza negativa, come nella *Repubblica* VIII 561e, in cui protagonista di una descrizione fatta con pungente ironia è proprio l'uomo isonomico (παντάπασιν, ἧ δ' ὄς, διελήλυθας βίον ἰσονομικοῦ τινος ἀνδρός).

Dopo tali riflessioni, Platone riprende in esame il suo arrivo a Siracusa. Come anticipavo Platone è molto vago sui motivi del viaggio, oserei dire quasi misterioso. Maddalena si chiede: perché il filosofo si giustifica della seconda e della terza venuta a Siracusa, e non si giustifica della prima? Conclude che questa contraddizione è senz'altro un indizio di imitazione e falsità (pp. 130-131). L'ateniese dichiara di essere giunto sull'isola o per caso o per la macchinazione di qualche divinità (κατὰ τύχην, ἔοικεν μὴν τότε μηχανωμένῳ τινὶ τῶν κρείττωνων, 326d8-e1). Quello che vuole mettere in chiaro è escludere categoricamente la possibilità di essere andato in Sicilia di sua volontà. Il motivo di questa scelta risulta abbastanza evidente: Platone vuole chiaramente difendersi dall'accusa di chi notava la coincidenza fra il suo arrivo e l'inizio di tutti i guai che si sono abbattuti sulla corte siracusana. Mentre dice questo è però costretto ad ammettere di temere che i suoi consigli a Dione abbiano scatenato l'abbattimento della tirannide (327a3-5), pur se questa ammissione, la quale denota che Platone doveva avere un certo "peso sulla coscienza", è frutto di una riflessione a posteriori, perché, sempre con tono apologetico, ribadisce che egli non si è accorto in quel momento che tali insegnamenti potevano generare tanti mali. Interessante notare il verbo μηχανάομαι che apre e chiude questo nucleo di discolpa (326e1-327a4), verbo che intende ancora di più dar forza alla sua opera di deresponsabilizzazione.

Cosa dicono le fonti riguardo le motivazioni del primo viaggio? Plutarco, che impiega la VII, rielabora il passo e usa δαίμων al posto di κρείσσων (*Dion* 4,4). Le antiche biografie dicono che Platone si recò a Siracusa, dopo il soggiorno presso i Pitagorici, perché curioso di vedere l'Etna, interesse del tutto taciuto nell'*Ep.* VII, elemento questo piuttosto singolare. Il più antico riferimento all'interesse scientifico di Platone lo troviamo in Egesandro (fr. 1, *FHG* IV,

412 *ap.* Ateneo, XI 507b: τῶν ῥυάκων χάριτι). La stessa motivazione è ripetuta in Apuleio (I, 4), Diogene Laerzio (III, 18), Olimpiodoro (*In Alcibiadem*, 2 94-96; *In Gorgiam*, 41,7), *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 11-13, p. 9 Westerink), nell'*Historiarum Compendium* di Cedreno (146a -Bekker I, p. 256) e nel *Ta'rikh al-ḥukamā'* di Ibn al- Ḳifṭī (Casiri, p. 301; Roeper p. 11)⁴²⁰. L'*Index Herculanensis* non allude all'Etna né a nessun altro motivo, mentre Cornelio Nepote (X, 2 2) indica Dione come intermediario che convinse Dionisio I ad invitare a corte il filosofo.

Olimpiodoro è l'unica fonte ad attestare che andò a Siracusa con l'esplicita volontà di trasformare la tirannide in aristocrazia (*In Alc.* 2 97-99). Con questa giustificazione del viaggio Olimpiodoro smentisce l'accusa mossa da Aristide che accusava Platone di essere andato in Sicilia per i piaceri della tavola. In realtà nel passo ricordato dal neoplatonico (*Orat.* 46, 125) Aristide rivolge questa accusa ad Alcibiade e non a Platone, ma non è raro nelle fonti attribuire al filosofo ateniese la fama di gran ghiotto e parassita, giunto presso la corte siracusana solo per godere della ben nota cucina siciliana (si veda *infra* pp. 154-155). Tzetzes (X 814-821) racconta che Platone sedeva alle tavole siciliane e che da Sarabo e Tearione (citati anche nel *Gorgia* 518b) avrebbe appreso l'arte del cucinare, in modo che in nessun sapere fosse inesperto.

L'elemento piuttosto strano e singolare è il totale silenzio di Platone circa la sua venuta in Sicilia per vedere l'Etna. Perché, se questo interesse naturalistico-scientifico fosse vero, Platone non ne fa parola nella *Settima Lettera*? Perché avrebbe dovuto adombrare questo dettaglio? Non sarebbe dunque più plausibile, in un contesto dove il condizionale è sempre

⁴²⁰ Apuleio, I 4: «*Sed ille primo historiae gratia, ut naturam Aetnae et incendia concaui montis intellegeret*». Diogene Laerzio III, 3: «τρίς δὲ πέπλευκεν εἰς Σικελίαν: πρῶτον μὲν κατὰ θεάν τῆς νήσου καὶ τῶν κρατήρων». Olimpiodoro, *In Alcibiadem*, 2 94-96: «Ἐπειδὴ δὲ δεῖ τὸν φιλόσοφον φιλοθεάμονα εἶναι τῶν τῆς φύσεως ἔργων, στέλλεται καὶ εἰς Σικελίαν θεασόμενος τοὺς κρατήρας τοῦ πυρὸς τοὺς ἐν τῇ Αἴτνῃ»; *In Gorgiam* 41,7: «κατορθώσας τοίνυν ἐπέστρεψεν ἐπὶ Σικελίαν βουλόμενός το Ἱστορήσει τοὺς πυρίνους κρατήρας τῆς Αἴτνης». *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 11-13- p.9 Westerink): «ἐκεῖθεν ἐπὶ Σικελίαν ἀφίκετο, τοὺς ἐν Αἴτνῃ κρατήρας ἱστορήσαι βουλόμενος». Cedreno 146a- Bekker I, p. 256: «Ἐπ' αὐτοῦ Διονύσιος ἐτυράννει τῶν Σικελῶν, καθ' ὃν Πλάτων ἀποδημήσας ἱστορίας ἕνεκα τῶν λεγομένων Αἰτναίων κρατήρων τοῦ πυρὸς τῷ τυράννῳ γινώσκειται».

d'obbligo, pensare che Platone, giunto in Italia attratto dalla dottrina pitagorica, soggiornasse poi in Sicilia forse proprio perché chiamato dal tiranno Dionisio I che lo sapeva in Italia? Platone potrebbe tacere volutamente e deliberatamente del tutto il riferimento al tiranno sostituendolo con un'entità superiore (il caso o una certa divinità) per una sorta di *damnatio memoriae* verso Dionisio il Vecchio. Come potrebbe essere sorta l'idea che Platone andò in Sicilia per osservare l'Etna? Ricordiamo che in un passo del *Fedone* (111d-e) Socrate richiama alla mente il vulcano siculo e i suoi fiumi di lava. Si potrebbe pensare ad un *autoschediasma* nato presso gli antichi biografi proprio sulla scorta di queste parole di Socrate basandosi sull'idea secondo cui, per descrivere così bene lo scenario dell'Etna, Platone doveva averlo visto personalmente.

Ritornando all'analisi della sezione dell'epistola dobbiamo evidenziare che Platone tace, come ho detto, del tutto sui rapporti con il tiranno e, quasi per una condanna all'oblio, tranne per il fugace riferimento alla sua morte come *limen* temporale (327b6) e un richiamo alla sua figura come un modello negativo per Dionisio II che, secondo Platone, era meglio non emulare (331e-332a).

Tanti sono gli aneddoti che le altre fonti raccontano, soprattutto volti a dipingere Dionisio I come l'incarnazione del perfetto tiranno con tutti i difetti connessi a quel titolo.

Molto interessante è l'episodio della vivace conversazione fra Platone e Dionisio I, evidentemente priva di fondamento storico e costruita sul ricorrente *topos* dell'incontro fra il tiranno e il re (si veda ad esempio il confronto fra Creso e Solone -Erodoto, I 30-33). La parola chiave dei vari resoconti è *παρρησία*: a causa del franco parlare e delle taglienti risposte Platone scatenò l'ira del tiranno con tristi conseguenze. Il più antico racconto della conversazione è contenuto nell'*Index Herculanensis*. Nel papiro leggiamo che alla domanda su chi fosse l'uomo più felice della terra, Platone non rispose secondo l'aspettativa di Dionisio II (col. X 13-17, p. 8 Mekler; p. 130 testo greco, p. 186 testo italiano Dorandi). Plutarco (*Dion* 5,1) racconta che il tema della conversazione fu la virtù e la giustizia, invece

per Diogene Laerzio III, 18 conversarono sulla tirannide. Altrettanto vago è Diodoro Siculo che genericamente racconta di alcune parole che avrebbero offeso il tiranno (XV 7,1). Il racconto che leggiamo in Olimpiodoro è molto ricco e dettagliato. Interessante notare è che nei due commentari il neoplatonico propone due versioni diverse della conversazione (*In Alcibiadem*, 2, 97-110; *In Gorgiam*, 41, 7). La prima domanda “Chi è l’uomo più felice?” è la medesima nei due testi, identica anche la risposta “Socrate”. Nel commento *In Alcibiadem* leggiamo che poi Dionisio chiese a Platone quale fosse il compito dell’uomo politico e un parere sul giudicare correttamente (ὀρθῶς δικάζειν). Platone rispose che l’uomo politico doveva rendere migliori i cittadini e paragonò l’arte del giudicare all’arte dei tessitori che ricuciono gli abiti strappati (οἴτινες τὰ διεπρωγῶτα ἱμάτια ἀνυφαίνουσιν). Nel *In Gorgiam* Dionisio disse, quando parlò la seconda volta, senza porre alcun quesito, che giudicare era il μέγιστον ἀγαθὸν ricevendo come risposta il paragone platonico fra i tessitori e i giudici. La quarta domanda nel *In Alcibiadem* è “τὸ τύραννον εἶναι οὐκ ἀνδρείαν;” e il filosofo ribatté che il tiranno era il più codardo quando temeva il rasoio del barbiere. Le quattro domande si susseguono nel *In Alcibiadem* secondo un climax ascendente, mentre questo non avviene nel commento del *Gorgia* dove in ultimo Dionisio avrebbe chiesto se Eracle fosse felice. Ebbene, il racconto di questa poco piacevole conversazione avvenuta in occasione del primo viaggio in Sicilia è un elemento costruito *ad hoc* che si inserisce nel *bios* a partire dal I sec. a.C., ampliato e rielaborato nel corso dei secoli da diverse fonti che non si limitano a quelle sopra citate⁴²¹. Nell’economia del racconto il discorso fra il filosofo e il tiranno è utile per un

⁴²¹ Tzetzes fornisce un altro racconto del colloquio fra il filosofo e il tiranno. Il tiranno avrebbe chiesto a Platone quale fosse il bronzo migliore del mondo e lui avrebbe risposto che il rame migliore del mondo era quello con cui erano state forgiate le statue di Armodio e Aristogitone, i famosi tirannicidi (X 864-868; cfr. V 140-147).

In D.L. VI 50 la pungente risposta è attribuita a Diogene il Cinico.

Plutarco attribuisce la risposta ad Antifonte (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 68a) in una discussione avvenuta sempre alla corte di Dionisio, specificato come il Vecchio nel *Vitae Decem Oratorum* (833b) dove l’episodio si ripete sempre con protagonista Antifonte.

Interessante il riferimento alla conversazione nell’*Historiarum compendium* di Giorgio Cedreno. Egli ripete le stesse domande dell’*In Alcibiadem*, ponendo però la domanda sull’arte del giudicare non come terza (alla maniera di Olimpiodoro), ma come conseguenza della seconda per cui non costituisce una richiesta indipendente. Il commentario all’*Alcibiade* di Olimpiodoro è chiaramente la fonte di Cedreno. È probabile che Cedreno avesse a disposizione Olimpiodoro, ma in una redazione migliore di quella che abbiamo noi oggi, non

duplice motivo: delinea la figura del perfetto tiranno crudele, permaloso e vendicativo e d'altro canto fornisce la giustificazione e il motivo scatenante delle future disavventure di Platone.

La conversazione e l'incontro di Platone con il tiranno si configura all'interno del *topos* dell'incontro/scontro fra tiranno e saggio in cui si colloca anche la già citata coppia Solone/Creso. Come questi ultimi hanno avuto nell'arte una certa fortuna divenendo spesso soggetti iconografici (si veda FIG. 6, FIG. 7), questo vale anche per la coppia Platone/Dionisio, a cui dobbiamo aggiungere anche Dione, che immaginiamo assistette a quelle conversazioni. Si veda ad esempio il pittore napoletano Tommaso De Vivo (1790 ca-1884), il quale all'incontro fra il l'ateniese e il siracusano, ha dedicato almeno tre disegni. Come in un climax discendente De Vivo rappresenta l'incontro in modo via via più sommario, fino all'ultimo disegno che è un vero e proprio schizzo. Il napoletano rappresenta Dione come un giovane sbarbato e Platone come un uomo anziano, con la *facies* del tipico filosofo, anziano, con la barba e con l'ἡμίτιον, ma evidentemente non aveva letto l'epistola platonica dove l'ateniese dice chiaramente di avere quaranta anni all'epoca del primo viaggio (per la riproduzione dei tre disegni si vedano le FIG. 8, 9, 10 dell'apparato iconografico).

Ritornando al primo soggiorno in Sicilia e al modo in cui Platone ne parla dell'epistola, si deve sottolineare che esso è riassunto tutto nell'incontro con Dione, allora giovane ventenne con tutte le qualità per essere un ottimo allievo, più ricettivo di qualunque altro coetaneo (Per il ritratto di Dione si veda la ricostruzione del suo profilo nel sottoparagrafo "*Dione: miglior*

solo perché *l'In Alcibiadem* è l'unica fonte a parlare di quattro domande invece di tre, ma anche perché a livello linguistico Cedreno ha una ricchezza di lessico maggiore, strano sarebbe se Cedreno avesse voluto migliorare il testo invece di copiarlo semplicemente: si veda l'ampia varietà dei verbi per chiedere e rispondere (in Cedreno: εἶπον, φημί e composti, ἀποκρίνω, ἐπανέρομαι, ἐράω e composti, in Olimpiodoro ἐράω, ἀποκρίνω, ἐπανέρομαι), la presenza del tipicamente greco "καλοῦς καὶ ἀγαθοῦς ποιεῖν" in Cedreno contro "βελτίους ποιεῖν" di Olimpiodoro; l'iterazione ravvicinata nel neoplatonico per tre volte del verbo νομίζω (Si veda K. Praechter, *Olympiodor und Kedren*, in «Byzantinische Zeitschrift», 12, 1903, pp. 224-230).

Anche nella biografia di *Ta'rikh al-hukamā'* di Ibn al- Kifī si fa accenno alla conversazione che avrebbe portato il tiranno a vendere il filosofo (Casiri, p. 301; Roeper p. 12).

Nel *De Elocutione* (290) Demetrio Falereo cita una replica di Dionisio a Platone "Io, Platone, a te non ho fatto alcuna promessa, tu sì invece per gli dei". Si tratta probabilmente di un riferimento a Dionisio II, cfr. Ep. VII 349b.

allievo di Platone o pretendente tiranno?” pp. 100-106). La sua naturale propensione alla virtù e il rinnego di una vita lussuriosa fanno convergere verso di lui l’odio di chi a corte aveva un *modus vivendi* opposto al suo (327b4-6).

Come si conclude la prima esperienza siciliana? Questo non è dato saperlo dalla lettera che glissa *in toto* questo argomento. Manca del tutto un accenno alle rocambolesche avventure di ritorno in Grecia che le fonti raccontano, seppur con cospicue differenze, con una trama simile: offeso dalla *παρρησία* di Platone manifestata durante le conversazioni, Dionisio I lo avrebbe venduto come schiavo, salvato da quel destino solo grazie all’intervento di un uomo che, riconoscendolo, ne pagò il riscatto. La veridicità di questo episodio è molto discussa ed è impossibile scindere la verità dalla fantasia nei numerosi e diversi resoconti che ci sono pervenuti. L’unica certezza è che, se questa storia fosse vera, Platone non ha voluto farne esplicita menzione nella lettera, forse perché appunto si trattava di una pagina miserabile del suo vissuto presumibilmente dolorosa e, anzi, quasi vergognosa da ricordare e contestualmente inutile nel suo *excursus* biografico che punta subito agli altri due viaggi, quelli in cui Dione, ai cui parenti si rivolge l’epistola, aveva avuto un ruolo importante o, meglio, quasi da coprotagonista. Potrebbe essere che qualche sciagura fosse capitata a Platone nel primo viaggio di ritorno, sciagura ben nota ai suoi contemporanei (cfr. il possibile riferimento alla vendita in Aristotele, *Fisica* II, 8 199b 20-22, si veda *supra* pp. 123-124) e conosciuta anche fuori dal circolo dell’Accademia, circolata e arricchita dal biografo o dallo storico di turno di particolari e aneddoti, magari allo scopo di mettere in cattiva luce Dionisio I, entrati poi a tutti gli effetti nella tradizione letteraria sul *bios* platonico⁴²².

⁴²² La storia della vendita di Platone è ricorrente in letteratura. Plutarco, *De tranquillitate animi*, 471f ricorda che Dionisio il Vecchio fece gettare Filosseno nelle latomie e diede ordine di vendere Platone a Egina. Aulo Gellio (*Noctes Atticae* II, 18) menziona vari filosofi che divennero schiavi, fra cui Platone. Gregorio Nazianzeno (*Adv. Iul.*, I 72, P.G. 35 596) racconta che Platone fu venduto per la sua ghiottoneria e che nessuno fra gli allievi o i Greci lo riscattò.

Questa storia è menzionata fin dalle più antiche fonti sul *bios*, mentre è omessa da Apuleio e nei *Prolegomena*⁴²³. Egesandro (fr. 1, *FHG* IV, 412 *ap.* Ateneo XI 507c) ci fornisce un rapido accenno tramite l'espressione “τῷ πρεσβυτέρῳ Διονυσίῳ συγγενόμενος ἐκινδύνευσεν”, mentre il primo racconto completo, pur reso di difficile interpretazione per le difficoltà testuali, è presente nel *PHerc.* 1021 (col. X 16-24; III 1-6 - pp. 8-9, 12 Mekler; p. 131, 133 testo greco, pp. 186-187 testo italiano Dorandi -): affidato a dei commercianti spartani per essere venduto come schiavo, venne portato ad Egina, alleata di Sparta nella guerra contro Atene; qui venne venduto ad un uomo povero che non lo aveva riconosciuto e a cui promise una grande riconoscenza se lo avesse liberato. Diodoro Siculo (XV 7, 1) racconta che Dionisio I lo vendette direttamente al mercato degli schiavi di Siracusa, dove venne comprato per venti mine, poi riscattato dai suoi amici. Molto vago è Cornelio Nepote (X 2, 3) dove si legge solo che Dionisio I ordinò di venderlo. Due personaggi ricorrono nella vicenda della vendita di Platone: Pollide e Anniceride. Il primo, per alcuni un ambasciatore (*Dion* 5,6; D.L. III 19), o un ναύαρχος (Tzetzes, X 872, 997) o uno στρατηγός (*In Gorg.* 41, 8) proveniente da Sparta o ancora un mercante egineta (*In Alc.* 2,122), fu l'incaricato dal tiranno di uccidere o almeno vendere (come racconta Plutarco, *Dion* 5 6-7) sull'isola di Egina lo sventurato filosofo⁴²⁴. Anniceride è invece il salvatore di Platone, colui che ne avrebbe pagato il riscatto donandogli la salvezza. Il suo nome si legge in D.L III 20 (cfr. II 86), *In Alc.* 2 123-124, *In Gorg.* 41, 8 (Olimpiodoro gli attribuisce la laconica frase «μείζονα εὐκλειαν ἤγησάμην λύσας σε τῆς ἐκ τοῦ Ὀλυμπιάσι γινομένης μοι ἀγῶνος -*ho considerato una gloria migliore liberarti che diventare vincitore alle Olimpiadi*»), nella voce della Πλάτων della Suda (Π 1707, vol. 4 pp. 140-141 Adler)⁴²⁵. Per la somma pagata per il riscatto leggiamo la cifra di venti o trenta

⁴²³ Tutta la storia della vendita come schiavo è narrata come epilogo del secondo viaggio nel *In Alcibiadem* di Olimpiodoro, chiaramente un errore del neoplatonico.

⁴²⁴ Anche nella biografia araba *Ta'rikh al-hukamā'* di Ibn al- Kiftī (Casiri, p. 301; Roepel p. 12) si legge che il tiranno consegnò il filosofo a Pollide per farlo uccidere, ma lui preferì venderlo in patria, ad Egina.

⁴²⁵ Chiaramente una svista è il nome Archita riportato da Tzetzes (X 996). Alcune fonti raccontano che fu Dione a riscattarlo (D.L. III 20).

mine (venti in Diodoro Siculo XV 7,1 e *In Gorg.* 41, 8, trenta mine in Ibn al- Kiftī, incerto fra le due cifre D.L. III 20)⁴²⁶.

La Sordi ha fortemente difeso la veridicità dei racconti, insistendo molto sulla responsabilità del tiranno (Sordi 1992, pp. 83-91), altri invece hanno dimostrato maggiori dubbi sull'autenticità dell'increscioso epilogo del primo viaggio di Platone (Amit 1973, p. 58). Alcuni negano soprattutto la responsabilità del tiranno, mantenendo una posizione più cauta sulla storia della vendita in sé; cfr. Meyer 1901, p. 489; Porter, 1943, pp. 46-55; Taylor 1926 p. 5 (l'intera storia è definita "*barely possible but very improbable*"; trad. it. 1968, p. 13); Sanders 1979, pp. 209-210; 1987, pp. 14-15, 37. Per un'amplia bibliografia si veda Muccioli 1999, p. 153.

326b5-c2 ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην. ἐλθόντα δέ με ὁ ταύτη λεγόμενος αὖ βίος εὐδαίμων, Ἰταλιωτικῶν τε καὶ Συρακουσίων τραπεζῶν πλήρης, οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἤρεσεν, δῖς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ: la tavola siciliana era nota nell'antichità per la sua opulenza. Ateneo XII 527c, per ricordare la grande reputazione di voluttuosità dei Sicelioti, e in particolare dei Siracusani, annovera, insieme a queste righe dell'*Ep.* VII, un passo della *Repubblica* 404d dove il filosofo rievoca il tema della cucina siracusana e delle specialità gastronomiche siciliane ("la tavola siracusana e la varietà gastronomica siciliana, amico, non mi sembra che tu le apprezzi. Trad. it M. Vegetti 2019, che ipotizza qui un'interessante allusione alla prima esperienza siciliana del filosofo, p. 497). Negli *Adagia*, precisamente nella scheda *Syracusana Mensa* (LXVIII), Erasmo cita questo passo della lettera platonica ricordando il disgusto di Platone per lo stile di vita e le mense siciliane (*Plato in epistola quadam ad propinquos Dionis, negat sibi felicem illam vitam in Sicilis Italicisque mensis ac reliquis voluptatibus sitam, unquam placuisse*). La proverbiale cucina siciliana è citata da Platone anche nel *Gorgia* 518b, dove menziona, insieme al famoso panettiere ateniese Tearione e all'oste Sarabo, il siracusano Miteco, autore di uno scritto sulla cucina siciliana e famoso inventore di squisite prelibatezze (così Massimo Tirio, *Dissertazioni*, XIV). Grande attenzione ai deliziosi manicaretti siracusani è dedicata nella commedia antica, come nel frammento 225 K.A. della commedia *Banchettanti* di Aristofane, citato ancora da

⁴²⁶ Lattanzio (*Divinae institutiones* III, 25): «*Platonem quidem redemisse Anniceris quidam traditur sestertiis octo*». Il cristiano cita una frase di Seneca con la quale il celebre scrittore latino rimproverava Anniceride per aver valutato troppo poco Platone (fr. 23 Haase [= F 85 Vottero]).

Ateneo XII 527c: “Ma io ce l’ho mandato, e lui non ha imparato queste cose, piuttosto ha imparato a bere e poi a cantare in modo indegno, la tavola siracusana (Συρακοσίαν τράπεζαν) e i banchetti sibaritici e un «vino di Chio dalle laconiche» †di coppe di vino piacevolmente e amabilmente†⁴²⁷” (trad. it. M. Pellegrino). A parlare è un padre che si lamenta del figlio che non ha appreso gli insegnamenti giusti, ma si è dedicato solo alle gozzoviglie, fra cui alla “tavola siracusana”. L’odore invitante dei piatti di un cuoco siciliano che rendeva profumatissima una spelonca è elogiato dal commediografo Cratino il Giovane (fr. 1 K.A) nella commedia frammentaria *Giganti*. Cfr. Anaxippo, fr. 1 K.A., Epicarmo. Fr. 6 K.A., Alessi fr. 24 K.A. Sul tema si veda S. Lilja, *The treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki 1972, p. 101; J. Wilkins, *The Significance of Food and Eating in Greek Comedy*, in «LCM», XVIII, 1993, pp. 72-73; *The Boatsful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, p. 316; A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London-New York 1996, pp. 108-111, 113-132; M. Caroli, *Cratino il Giovane e Ofelione. Poeti della Commedia di mezzo*, Bari 2014, p. 81.

326d3-4 τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας μεταβαλλούσας: la μεταβολή πολιτειῶν è il tema centrale dell’VIII libro della *Repubblica*. Oltre a questo, cfr. *Politico*, 291d-293e, 302b-303e; *Leggi* VIII 832b-c.

327b4-6 ὄθεν ἐπαχθέστερον τοῖς περὶ τὰ τυραννικὰ νόμιμα ζῶσιν ἐβίω μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ περὶ Διονύσιον γενομένου: Dionisio I muore nel 367 a.C.; per le notizie sulla sua morte si veda il sottoparagrafo “*Dionisio I: un aspirante letterato sospettoso e capriccioso a capo di Siracusa*” p. 89. La situazione di ostilità a corte verso Dione sarà ancora più forte sotto Dionisio II, soprattutto dopo il ritorno di Filisto dall’esilio.

327b7-329b7: *l’invito di Dione e la scelta di recarsi a Siracusa*

Con un salto temporale di circa venti anni, condensato nell’espressione μετὰ δὲ τοῦτο, Platone passa dall’epoca del primo viaggio e al periodo successivo alla morte di Dionisio I, pur mantenendo invariato il protagonista: Dione. Da un giovane appassionato di filosofia, ritroviamo un quarantenne con le stesse convinzioni di venti anni prima, persuaso anzi che gli ὀρθοὶ λόγοι (327b8-c1) debbano coinvolgere anche Dionisio II, nuovo capo di Siracusa, allora

⁴²⁷ In diversi luoghi Ateneo tramanda il frammento, rispettivamente i versi 1-3 in XII, 527c e i versi 3-4 in XI, 484f con alcune incongruenze del testo nel v. 4. Si segue la lezione di Kassel-Austin (PCG III, 2, p. 135) che stampa fra le *crucis* il v. 4: ἀλλ’ οὐ γὰρ ἔμαθε ταῦτ’ ἐμοῦ πέμποντος, ἀλλὰ μᾶλλον / πίνειν, ἔπειτ’ ἄδειν κακῶς, Συρακοσίαν τράπεζαν / Συβαρίτιδας τ’ εὐωχίας καὶ «Χῖον ἐκ Λακαινᾶν» / † κυλίκων μέθῃ ἠδέως καὶ φίλωσ†.

trentenne, salito al potere dopo la morte del padre. Dione nutre la speranza di poter attrarre a sé il giovane tiranno, ma per far ciò è necessario l'aiuto di Platone che non esita a chiamare a corte con una serrata persuasione.

Se in occasione del primo viaggio Platone non dà nessuna motivazione sul viaggio, nell'appropinquarsi a narrare il secondo l'intento apologetico è molto forte e viene a poco a poco a galla (per usare l'espressione di Pasquali p. 116) e raggiunge il suo apice nell'espressione «ταύτη μὲν δὴ τῇ διανοίᾳ τε καὶ τόλμῃ ἀπῆρα οἴκοθεν, οὐχ ἢ τινες ἐδόξαζον» (328c4-5: con questi presupposti e con questa determinazione mi misi in viaggio, non per le ragioni che molti pensavano). Già in occasione del secondo viaggio, dunque, c'era stato chi aveva guardato con sospetto la sua partenza.

Platone ci regala qui una bella pagina di retorica. Un primo pezzo retorico che si può individuare è quello che ascoltiamo dalla stessa voce di Platone che difende il suo ritorno in Sicilia tramite un discorso che si può definire di tipo giudiziario. Platone, in un immaginario tribunale in cui deve difendere il suo operato, non può far altro che ammettere di aver compiuto la *res* (il ritorno a Siracusa) ma deve trovare delle attenuanti a sua discolpa.

Per analizzare la difesa costruita dal filosofo adopererò la dottrina degli *status causae*. Il concetto di *status* venne elaborato per la prima volta dal retore greco Ermagora di Temno, secondo il quale, come riferisce Quintiliano (III 6, 21), lo *status* consentirebbe di comprendere l'oggetto della questione (*Hermagoras statum vocat, per quem subiecta res intelligatur et ad quem probationes etiam partium referantur*)⁴²⁸. Lo *status*, dunque, è il punto focale, il nodo concettuale su cui verte la disputa dal quale costruire l'impostazione della difesa e dell'accusa individuando i *loci* più adeguati alla situazione. Fra i vari *status causae* vi è lo *status qualitatis*. Cicerone (*De Inventione* I, 15) vi distingue due parti: la *qualitas absoluta* quando la giuridicità (o il contrario) può manifestarsi con elementi insiti alla *res*

⁴²⁸ Si veda M. ZANATTA, Lo scontro dibattimentale tra le parti nella retorica giudiziaria di Ermagora, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 6(3), 2012; A. A. RASCHIERI, *Il Lessico Retorico Latino Delle Partes Oratoris Tra Sincronia e Diacronia*, in «Pallas», n. 103, 2017, pp. 319–326.

stessa (*absoluta est, quae ipsa in se continet iuris et iniuriae quaestionem*) e la *qualitas adsumptiva* quando il reo deve ricorrere a fattori esterni per discoltarsi (*adsumptiva, quae ipsa ex se nihil dat firmi ad recusationem, foris autem aliquid defensionis adsumit*). La *qualitas adsumptiva* a sua volta si suddivide, prosegue ancora Cicerone, in quattro tipologie difensive:

- la *concessio*, quando il reo ammette la propria colpevolezza ma chiede che lo si perdoni adducendo qualche scusante (*purgatio*), presentando l'azione compiuta per *inprudencia, casus* o *necessitas*; un'altra alternativa è la *deprecatio*, quando il reo ammette di aver agito in mala fede e implora perdono;
- la *remotio criminis*, quando l'imputato sposta la responsabilità del fatto su un'altra persona (*feci, sed alter me impulit ut facerem*);
- la *relatio criminis*, quando il reo afferma di aver agito per diritto solo perché provocato (*feci, sed provocatus sum*);
- la *comparatio*, per cui il fatto viene presentato come necessario per perseguire un bene "*rectum et utile*" (*feci, sed profui*).

Platone presenta ai fruitori dell'epistola la sua partenza come spinta dalla *necessitas* (impiegata come *purgatio* per la *concessio*) perché il suo mancato arrivo a Siracusa avrebbe significato tradire Dione che viveva allora a corte una situazione di grande pericolo (almeno così è il quadro delineato in 328c8-d4: κινδυνεύσειν δὲ προδοῦναι πρῶτον μὲν τὴν Δίῳνος ξενίαν τε καὶ ἐταιρίαν ἐν κινδύνοις ὄντως γεγονότος οὐ μικροῖς. εἴτ' οὖν πάθοι τι, εἴτ' ἐκπεσὼν ὑπὸ Διονυσίου καὶ τῶν ἄλλων ἐχθρῶν ἔλθοι παρ' ἡμᾶς φεύγων καὶ ἀνέροιτο εἰπών...).

Altre dichiarazioni possono rientrare della tipologia difensiva della *comparatio*. La sua partenza, oltre che essere necessaria per portare sostegno e aiuto al suo allievo, è anche essenziale, come è spiegato ai lettori tramite la voce di Dione, per raggiungere un gran bene: cogliere il *καιρός*, prima che Dionisio II venga distolto da altri, e condurre il giovane tiranno

verso una vita straordinariamente felice, non solo per sé ma per tutti i Siracusani (327c4-6: γενομένου δ' αὖ τοῦ τοιούτου τόν τε αὐτοῦ βίον καὶ τὸν τῶν ἄλλων Συρακουσίων ἀμήχανον ὄν μακαριότητα συμβῆναι γένομενον. Cfr. 327d2-d5).

Nelle parole platoniche, infine, si può rintracciare un'ulteriore tipologia difensiva, la *remotio*: il vero responsabile della partenza di Platone e del successivo fallimento dell'impresa di instaurare una vita felice per tutti è Dione, su cui Platone scarica la colpa cercando così un'attenuante.

Un secondo pezzo retorico consiste nella lettera di Dione inviata a Platone per invitarlo a corte. Dal punto di vista retorico siamo di fronte ad un discorso deliberativo perché ha l'obiettivo di *suadere*, in questo caso l'ateniese a partire. Un ruolo importante gioca la scelta dei “*topoi*”⁴²⁹. Ebbene, Dione per l'occasione usa il concetto dell'*utile* e il *topos* che da esso si dirama, il *tutum*: l'impresa è *utile* in quanto porterà una vita felice a tutti e una riforma dello stato siracusano, inoltre rispetta il concetto del *tutum* perché l'azione viene prospettata come *facile*, data la giovinezza e l'inclinazione alla filosofica di Dionisio, e *sine periculo*, tanto che Dione scrive che tutto sarebbe avvenuto “senza uccisioni, senza stragi senza tutte quelle sciagure che sono verificate ora” (327d3-4: μεγάλας ἐλπίδας εἶχεν ἄνευ σφαγῶν καὶ θανάτων καὶ τῶν νῦν γεγονότων κακῶν). Dione riesce nel suo intento e Platone si mette in viaggio.

La sequenza (327b7-328d4) può essere divisa in vari momenti: 1) il dubbio sulla partenza, 2) le argomentazioni dei *pro* (giovane età del tiranno e sua inclinazione per l'educazione filosofica) e dei *contro* (volubilità dei giovani), 3) la decisione di partire (per approfittare del *καιρός*, per non tradire la filosofia e Dione).

L'esposizione del processo deliberativo e apologetico di Platone non è ancora finita. Segue infatti, tramite l'espedito della prosopopea, l'immagine e la voce diretta di Dione che, ormai esule e forse morto, prospetta ciò che accadrebbe in caso della mancata venuta di Platone

⁴²⁹ Cfr. *Rhetorica ad Herennium* III 2,3; Cicerone, *De Inventione* II 156, 159, 169; Quintiliano, *Institutio Oratoria*, III 8 26sgg (qui è riportata la divisione fatta da altri retori dell'*utile* in *facile*, *magnum*, *iucundum*, *sine periculo*, ma per il retore latino queste suddivisioni sono tutti aspetti dell'*utile*).

(328d5-329a5). Dione rimprovera Platone di essere la causa della sua sventura, avendo rifiutato l'invito con il pretesto della lunghezza del viaggio e della fatica della traversata. Siamo di fronte a una delle pagine più schiette di Platone vecchio, dice Pasquali (p. 118), mentre per Maddalena (p. 142 sgg.) si tratta di un'imitazione, da parte dell'autore della lettera, del *Critone* (50a; 54a). Ogni risposta sarebbe vana di fronte a queste accuse (329a6-7), così Platone lascia Atene e parte (il verbo ἔρχομαι, quasi a creare una climax, è ripetuto tre volte 329a7, b4, b8). Immagina le accuse che gli verranno fatte per aver intessuto rapporti con il regime tirannico siracusano (329b2-3), ma l'obbligo di agire è giustificato dall'ampio ricorso del campo semantico della vergogna (328c5: αἰσχυνόμενος; 329b5: ἀνέγκλητον, ἐπονειδίστου; 329b6: καταμαλθακισθεῖς, αἰσχύνης): deve salvare la sua reputazione di filosofo e, allo stesso tempo, quella della filosofia per non sembrare lui uno che parla e basta e la filosofia un'attività inutile priva di risvolti pratici.

327d3-4 ἄνευ σφαγῶν καὶ θανάτων καὶ τῶν νῦν γεγονότων κακῶν: è questa una delle affermazioni che i negatori dell'autenticità della lettera individuano come prova a loro favore perché in netto contrasto con il pensiero platonico, essendo il passo promotore di quello che Gulley (pp. 119 sgg., 128 sgg.) definisce un ideale di “peaceful revolution”. Edelstein (pp. 26-28) trova incompatibile con gli insegnamenti accademici il divieto alla violenza espresso nella *Ep.* VII; fra i passi più espliciti per richiamare questa contraddizione cita un passo delle *Leggi* (V 735d sgg.) dove si parla di καθαρμοίς, purificazione della città, un metodo doloroso ma a volte il migliore, che consiste nel condannare a morte o all'esilio quei criminali che sono un pericolo per la città, mentre meno drastico è l'allontanamento di altri dalla città. Tuttavia, altri passi platonici esprimono un pensiero più temperato come *Repubblica* VI 501c-502a.

327e1-2 πρὶν τινας ἄλλους ἐντυχόντας Διονυσίῳ ἐπ' ἄλλον βίον αὐτὸν τοῦ βελτίστου παρατρέψαι: chi si intende con l'espressione “τινας ἄλλους”? Il primo responsabile additato da Dione potrebbe essere verosimilmente Filisto, che sappiamo da Plutarco (*Dion* 11,7) essere tornato a Siracusa dopo la morte di Dionisio il Vecchio. Alcuni (cfr. Souilhé; Brisson; Bluck, p. 84; Llyod, p. 165, n. 13) hanno pensato che invece si potrebbe alludere ai vari filosofi ospiti sotto Dionisio II, che sappiamo essere avversi all'insegnamento platonico (Aristippo, Eschine di Sfetto, Polisseno, Poliarco -per le testimonianze sulla loro presenza si veda *supra* pp. 97-98). È improbabile che l'attacco platonico in questa sede sia rivolto ai

suoi colleghi filosofi, più verosimile è la prima ipotesi, visti anche gli avvenimenti successivi e il ruolo cardine che Filisto avrà contro Dione nello scontro fra l'allievo platonico e Dionisio II.

328c8-d2 κινδυνεύσειν δὲ προδοῦναι πρῶτον μὲν τὴν Δίωνος ξενίαν τε καὶ ἑταιρίαν ἐν κινδύνοις ὄντως γεγονότος οὐ σμικροῦς: a quale situazione di pericolo allude Platone? Ci delinea già che Dionisio II e Dione siano nemici? Se così fosse si contraddirebbe con quanto detto poco prima, quando aveva detto che Dione lo aveva incitato a cogliere il *καιρός* agendo proprio sul giovane tiranno entusiasta per la filosofia. Maddalena (p. 134) vi ravvisa una gravissima difficoltà, superabile, a mio avviso, se non additiamo, almeno fino a quel momento, Dionisio come il nemico avversario di Dione. Come già Platone aveva detto, a corte Dione, dopo la morte di Dionisio I, era odiato per il suo stile di vita (327b5-6), quindi, possiamo immaginare che la situazione di pericolo a cui si allude fosse proprio questa, peggiorata dal ritorno di Filisto, “uomo amico non tanto del tiranno quanto della tirannide” (*hominem amicum non magis tyranno quam tyrannidi*, Cornelio Nepote X 3,2). Da qui l'urgenza di un ritorno di Platone per sostenere Dione nell'opera di allontanare il giovane tiranno da influenze sbagliate. All'arrivo di Platone a Siracusa ritroviamo quella situazione temuta dal suo allievo: Dione oggetto di calunnie, accusato di tradimento ed esiliato. Aveva vinto la fazione di Filisto e Dionisio II ne aveva subito la sua influenza.

328b3-4 τὴν δ' ἐμὴν δόξαν τὸ μὲν περὶ τῶν νέων, ὅπῃ ποτὲ γενήσοιτο, εἶχεν φόβος-αἱ γὰρ ἐπιθυμίαι τῶν τοιούτων ταχεῖαι καὶ πολλάκις ἑαυταῖς ἐναντία φερόμεναι: Dionisio II, all'epoca del secondo viaggio di Platone (367/366 a.C.), doveva avere circa trenta anni, se accettiamo come *terminus post quem* per la nascita (era il primogenito) la datazione del 398/397 a.C. data del duplice matrimonio del padre con la locrese (sua madre) e la siracusana. Non era quindi un ragazzino, ma un uomo già maturo, eppure Platone, pur vedendo nel giovane una speranza, dall'altro ne teme la volubilità. È questo un tema che ricorre spesso in Platone: si veda *Simposio*, 181e (i giovani tendono a mete incerte sia nella virtù che nel vizio); *Repubblica* III 412c (i governanti devono essere anziani, i governati giovani), 540a (la filosofia si apprende con un lunghissimo esercizio); *Leggi* 929c (il carattere di un giovane cambia negli anni). Maddalena (p. 134 sgg.) nota che il passo è molto strano perché in contraddizione con l'affermazione di Dione che vedeva nella giovinezza di Dionisio un vantaggio per l'impresa (328a). Nelle *Leggi*, IV 709e è richiesto per la Città che il sovrano sia νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρείος καὶ μεγαλοπρεπῆς φύσει (giovane, di buona memoria, ben educato, coraggioso e magnanimo di carattere), ma nel vero Platone Maddalena non vi trova contraddittorietà perché la giovinezza nelle *Leggi* non è la qualità essenziale, nella lettera invece tutto è “platonicamente un assurdo”. Conclude “Platone, che sapeva la giovinezza di Dionisio e non aveva notizia che Dionisio fosse σώφρων, [...] può aver scritto questa

pagina il vero Platone? Scrivendo in questo modo egli, lungi dal fare la propria apologia, si condannava di stupidità ed incoerenza. Non sapeva Platone difendersi più intelligentemente?” (pp. 139-140). In realtà tutta la contraddittorietà che Maddalena individua nell’*Ep.VII* mi sembra essere superabile perché il vantaggio della giovinezza di Dionisio non è prospettato da Platone, ma egli sta semplicemente riportando quelle che erano le argomentazioni a favore di un ritorno a Siracusa nella lettera di persuasione inviata da Dione (328a).

329a1-3 καὶ Μεγαροῖ μὲν εἰ κατοικοῦντες ἐτυγχάνομεν, ἤλθεσ δῆπου ἄν μοι βοηθὸς ἐφ’ ἃ σε παρεκάλουν, ἢ πάντων ἄν φαυλότατον ἡγοῦ σαυτόν: Megara si trova a meno di quaranta chilometri da Atene. L’indicazione di questa città non è del tutto casuale perché qui si rifugiarono i Socratici dopo la morte di Socrate e diventa un’allusione alla fedeltà filosofica e agli ideali socratici.

329a7-b2 ἀλλ’ ἤλθον μὲν κατὰ λόγον ἐν δίκη τε ὡς οἶόν τε ἀνθρώπῳ μάλιστα, διὰ τε τὰ τοιαῦτα καταλιπὼν τὰς ἐμαυτοῦ διατριβάς, οὐσας οὐκ ἀσχήμενας: il sostantivo διατριβή, usato per le discussioni filosofiche, è da intendere qui come un riferimento all’Accademia, che, come dicono le fonti biografiche, avrebbe fondato di ritorno dal primo viaggio in Sicilia. Pasquali (p. 119) intende il termine come “scuola” che per Platone «gli riuscì duro lasciare [...] per la corte del tiranno». Per Bluck (p. 88) il riferimento all’Accademia così fugace si spiega in ragione del fatto che i lettori siracusani non avrebbero compreso il profondo valore che per il filosofo la scuola aveva. Maddalena (pp. 146-148) vi trova, nell’affermazione che Platone sarebbe stato un vile se non avesse accettato di lasciare la scuola, una dichiarazione in antitesi con il pensiero platonico di *Repubblica VII* 519c, per cui conclude che tale diversità fa pensare ad autori diversi.

329b8-330b6: *il secondo viaggio e la cacciata di Dione*

Subito comincia la narrazione del secondo viaggio, narrazione che procede veloce e senza indugi. Arrivato a Siracusa, Platone trova grandi discordie e molte calunnie su Dione, cerca di tutelarla, ma inutilmente. Dopo tre mesi, Dione, accusato di tramare contro la tirannide, viene cacciato dalla città. Siamo probabilmente nel 366 a.C. (circa le motivazioni per cui si propende per la scelta di questa data si veda pp. 107-108). Cornelio Nepote (X 3,3; 4,1-2) e Plutarco (*Dion* 14) narrano la vicenda con molti dettagli glissati dal filosofo nell’epistola; per queste fonti storiche si rimanda *supra* p. 109. Taciuti nell’epistola sono anche i dettagli circa

l'accoglienza riservata al filosofo che, per Plutarco (*Dion* 13,2), fu trionfale: un carro reale lo attendeva una volta sceso dalla trireme e un sacrificio venne organizzato in suo onore. Per l'accoglienza si veda Eliano (*Varia Historia*, IV 18), Solino (*Collectanea Rerum Mirabilium*, I 123). Secoli dopo Petrarca, nel raccontare all'amico Lelio il suo disagiata viaggio fra Milano e Mantova, reso difficoltoso dalla neve e dal ghiaccio, e la sua accoglienza presso Carlo IV di Boemia⁴³⁰, ricorda anche la pomposa accoglienza riservata da Dionisio a Platone. La menzione petrarchesca della nave pavesata (*vittata navis*) e della quadriga bianca (*quadrigae albae*) mandate dal tiranno per accogliere l'ateniese risente della citazione letterale che il trecentista fa di un passo di Plinio (*Naturalis Historia* VII 30, 110).

Quello su cui Platone insiste nell'epistola sono i rapporti fra lui e il tiranno dopo la cacciata di Dione, rapporti contraddittori e ambigui essendo il tiranno per natura sospettoso e invidioso. Il filosofo ci tiene a giustificare la sua permanenza a Siracusa dopo la cacciata di Dione. Cominciano a girare voci circa la partecipazione di Platone al complotto contro la tirannide (329c5-7) e il tiranno inizia ad avere un comportamento ambiguo verso il filosofo. Lo tratta con affabilità (*φιλοφρόνως πάντα ἀνελάμβανε*, 329d3-4), lo prega di rimanere (*ἔδειτο πάντως μένειν*, 329d5), vuole essere apprezzato più di Dione e cerca di far in modo di prevalere sull'amato allievo nella scala degli affetti (330a5-6), ma non vuole ascoltare le sue lezioni di filosofia (330a8-b4) e gli impedisce di partire (329d7-e3). Fa collocare la sua residenza sull'acropoli (per acropoli a Siracusa si intende la cittadella fortificata posta sull'isola di Ortigia, dove si rifugerà anche Dionisio nello scontro con Dione – Plutarco), dove nessuno avrebbe potuto portarlo via senza il permesso di Dionisio. Tuttavia, elemento in sé contraddittorio, Platone nutre ancora la speranza di poter infondere nel giovane l'amore per il vivere filosofico, ma Dionisio si dimostra refrattario e rifiuta di ascoltarlo (330b4-6). Come in molti passi della lettera possiamo rinvenire anche in questa sezione un forte intento

⁴³⁰ *Familiares*, XIX, 3: «*Platoni quidem, sapientie antistiti*” ut Plinius ait, “*Dyonisius tyrannus vittatam navem misit obviam; ipse quadrigis albis egredientem in litore excepit*”».

apologetico. Qualcuno poteva vedere con sospetto la sua permanenza a Siracusa e per questo il filosofo insiste sul fatto che aveva conservato lo stesso proposito che lo aveva spinto sull'isola, cioè, convertire il tiranno alla vita filosofica. A chi gli avrebbe chiesto perché si ostinasse in quella missione, vista la miserabile fine a cui era stato condannato Dione, e perché non lo raggiungesse in Grecia, Platone, tramite un passo straordinariamente ricco dal punto di vista letterario, non può rispondere altro che non ha potuto perché “prigioniero” in una gabbia dorata. Nel passo il clima di sospetti e calunnie che serpeggiano a corte è reso tramite un uso cospicuo di numerosi termini afferenti a questa sfera: διαβολή (calunnia), ἐπιβουλεύω (cospirare), ἐπιβουλή (complotto), διαβάλλω (ingannare), παραποδίζω (usato alla diatesi passiva παραποδοισθείη: essere ostacolato). In particolare, si accentua il clima di paura e timore tramite la reiterazione del sostantivo φόβος (329d3) e del verbo φοβέομαι (329c6, 329d2, 330b2), la prima ricorrenza del verbo riferita al timore degli amici di Dione di essere accusati di essere suoi complici, le altre due alla natura sospettosa del tiranno, il quale temeva di essere oggetto di complotti che potevano attentare al suo regno e alla sua vita. Questo aspetto del carattere lo avrebbe ereditato dal padre, Dionisio I, il quale, narrano le fonti, non si faceva radere i capelli con il rasoio ma faceva venire un barbiere a bruciargli la capigliatura con il carbone (Cicerone, *De Officiis* II, 25; Plutarco, *Dion* 9, 3; altre fonti dicono che si facesse radere solo dalle figlie (Diodoro, XX 63, 3; Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, V 58; Valerio Massimo, IX, 13 *ext.* 4. Per altri aneddoti si veda *supra* pp. 93-94.

329b8-c5 ἐλθὼν δέ - οὐ γὰρ δεῖ μηκύνειν - ἡῦρον στάσεως τὰ περὶ Διονύσιον μεστὰ ζύμπαντα καὶ διαβολῶν πρὸς τὴν τυραννίδα Δίωνος πέρι· ἤμυνον μὲν οὖν καθ' ὅσον ἠδυνάμην, σμικρὰ δ' οἷός τ' ἦ, μὴν δὲ σχεδὸν ἴσως τετάρτῳ Δίωνα Διονύσιος αἰτιώμενος ἐπιβουλεύειν τῇ τυραννίδι, σμικρὸν εἰς πλοῖον ἐμβιβάσας, ἐξέβαλεν ἀτίμως: molto generico è Platone circa i motivi della cacciata di Dione da Siracusa. Tace del tutto la vicenda della lettera segreta che Dione avrebbe inviato ai Cartaginesi, incitandoli a non accettare nessun incontro sulla pace con Dionisio se lui stesso non fosse stato presente, garantendo che grazie a lui ci sarebbe stato un buon esito della trattativa, narrata da Plutarco, *Dion* 14,4. Secondo Timeo (*FGrHist* 566 F 113 *ap.* Plutarco, *Dion* 14,4), Dionisio attirò con l'inganno Dione vicino al mare, fece

finta di volersi riappacificare con lui, poi gli esibì l'epistola segreta e lo fece imbarcare; narra invece Diodoro Siculo (XVI 6,4) che Dione, una volta scoperto che il tiranno lo aveva condannato a morte, fuggì verso la Sicilia. Per Cornelio Nepote (X 4,1-2) Dionisio II avrebbe cacciato Dione per il bene di entrambi, ben sapendo che prima o poi l'uno avrebbe sopraffatto l'altro.

330b7-331d5: il filosofo consigliere

Senza spiegare come sia riuscito a liberarsi dalla “gabbia dorata” in cui lo teneva prigioniero Dionisio II, Platone rimanda alle prossime pagine della lettera la giustificazione del ritorno a Siracusa e inizia la cosiddetta “lettera di consigli”.

Con questa dichiarazione di snodo fra le due sezioni (330b7-c8) il lettore ha già ben chiaro tutto il seguito della lettera: inizialmente ha narrato la prima permanenza da Dionisio II, ora si accinge a esporre i consigli ai Dionei, l'ἔργον, l'argomento principale della missiva, e infine ritornerà a narrare il secondo soggiorno e il seguito delle vicende siracusane.

La “lettera di consigli” (330c9-337e3) si ricollega direttamente al proemio, in cui i Dionei gli avevano chiesto di partecipare alle loro azioni con fatti o parole (ἔργῳ καὶ λόγῳ, 324a1). Ecco che qui Platone mantiene la sua promessa fornendo aiuto sotto forma di consigli. La sequenza è caratterizzata dal punto di vista lessicale, come già evidenziato, da una *ring composition* per la ripetizione ad apertura e chiusura di paragrafo del verbo συμβουλεύω (ὁμῖν πρῶτον μὲν συμβουλεύσας, 330c4) e del sostantivo συμβουλή (συμβουλὴ μὲν δὴ καὶ ἐπιστολὴ εἰρήσθω καὶ ἡ παρὰ Διονύσιον ἐμῆ προτέρα ἄφιξις, 337e4). Questo artificio permette di concepire la sezione come un pezzo autonomo, a sua volta suddiviso in più sequenze.

La prima è una sorta di teoria dei consigli dove Platone riflette e fa riflettere i destinatari sul valore dei consigli dei saggi e sulle condizioni necessarie affinché il saggio presti i suoi consigli. Il passo comincia con un'analogia fra il medico e il filosofo, non affatto un *unicum* nel corpus platonico (si veda *Repubblica*, IV 425e-426c, VI 489b-c; *Protagora*, 313e; *Gorgia*, 464b, 517e, 519b; *Leggi*, IV 720 a-e). Ecco l'analogia che Platone propone: come il medico

curerà solo i malati disposti a seguire i suoi consigli e cesserà di farlo con chi non lo ascolta, così il filosofo consigliere dovrà porgere consigli ai governi delle città solo se esse hanno un buon governo, mentre sarà un vigliacco se farà da consigliere in una città retta dal malgoverno (330c9-331a4). Il malato deve richiedere l'aiuto del medico, così il filosofo consigliere, di cui Platone indossa le vesti parlando in prima persona, darà consigli solo all'uomo o alla città che glieli chiederanno, senza costringere nessuno ad accettarli (αὐτόκλητος ἐπὶ τὸν τοιοῦτον οὐκ ἔρχομαι συμβουλευέσων, βιασόμενος δὲ οὐδ' ἂν ὑὸς ἦ μού, 331b5-7).

Segue un passo, da taluni (Maddalena, p. 154; Isnardi Parente, p. 223) considerato banale e di basso tono, in cui Platone spiega la differenza fra “ordinare” e “consigliare”: costringerebbe certamente uno schiavo, ma non lo farebbe mai con un padre o una madre (δούλω δὲ ξυμβουλευέσαιμ' ἂν καὶ μὴ ἐθέλοντά γε προσβιαζοίμην: πατέρα δὲ ἢ μητέρα οὐχ ὅσιον ἡγοῦμαι προσβιάζεσθαι μὴ νόσῳ παραφροσύνης ἐχομένους, 331b7-c2). Che senso ha l'immagine del padre e della madre? Giustamente, come già il Pasquali (pp. 60-61), credo che dietro l'immagine dei genitori non si possa che nascondere Atene e che, nell'ottica di quel forte intento apologetico a cui spesso ci si è appellati nel commento, Platone stia cercando di giustificarsi ancora accusato di un'altra colpa: perché ha preferito immischiarsi nelle vicende politiche siracusane piuttosto che intervenire nella politica ateniese? Deve assolutamente spiegare il motivo di questo diniego e costruisce per questo scopo la metafora di un figlio (Platone) che nulla vuole imporre ai genitori (la patria) se questi non vogliono ascoltarlo e desiderano perseguire con il loro *modus vivendi*.

Questa sequenza “apologetica” si ricollega con quanto detto nei primi passi della lettera, dove Platone illustra il suo giovanile interesse per la politica ateniese e il suo successivo allontanamento (324b8-326b4). La disponibilità all'ascolto è la condizione necessaria affinché un saggio assennato parli e ciò ad Atene non è successo; ha provato da giovane ad intervenire nella vita politica ma, indignato, se ne era allontanato, complice anche la misera fine che aveva fatto Socrate.

A Siracusa, invece, il suo intervento era stato espressamente richiesto, da Dione prima e da Dionisio dopo, che erano pronti (almeno certamente il primo) ad accogliere i suoi consigli ed insegnamenti. Platone, possiamo affermare, ha saputo con queste argomentazioni ben difendersi dall'accusa di aver trascurato la patria dimostrandosi innocente e traferendo la colpa ad Atene. Si veda il confronto con quanto dichiarava Socrate nell'*Apologia* (32e) e con *Repubblica*, VI 496d.

La “teoria dei consigli” si chiude con la ripetizione del concetto che l'uomo saggio deve parlare per il bene della sua patria solo quando sa che non parlerà invano e che lui non rischierà la vita e contemporaneamente che il mutamento proposto non comporti stragi o esili (331c7-d5). Questa frase, simile alla precedente (327d3-4), diventa per i detrattori della lettera un'ulteriore prova della sua falsità. Scrive Maddalena (p.170-171): “pensare che Platone scrivesse tal cosa è impossibile, se non si ammetta che nella lettera egli dimenticava totalmente se stesso”. In realtà Platone evidenzia deliberatamente che i suoi progetti prevedono un cambiamento senza violenza e senza sangue perché, alla luce dei sanguinari scontri a Siracusa seguiti alla sua permanenza, il filosofo vuole istillare nei destinatari, parenti oltretutto del defunto Dione, che le violenze seguite al suo intervento siracusano non sono state da lui volute e non erano parte del suo progetto e degli insegnamenti dati a Dione. La degenerazione in violenza non è dipesa da lui e Platone vuole mettere bene questo punto in chiaro.

331c1-6 πατέρα δὲ ἢ μητέρα οὐχ ὄσιον ἡγοῦμαι προσβιάζεσθαι μὴ νόσῳ παραφροσύνης ἐχομένους, εἰάν τις καθεστῶτα ζῶσι βίον, ἑαυτοῖς ἀρέσκοντα, ἐμοὶ δὲ μή, μήτε ἀπεχθάνεσθαι μάτην νοουθετοῦντα μήτε δὴ κολακεύοντά γε ὑπηρετεῖν αὐτοῖς, πληρώσεις ἐπιθυμιῶν ἐκπορίζοντα ἃς αὐτὸς ἀσπαζόμενος οὐκ ἂν ἐθέλωμι ζῆν: il passo è citato da Cicerone (*Ad familiares*, I 9 18: *Id enim iubet idem ille Plato, quem ego vehementer auctorem sequor, tantum contendere in re publica, quantum probare tuis civibus possis; vim neque parenti nec patriae afferre oportere*). Cfr. Sallustio, *Bellum Iugurthinum* III, 2-4: *Nam vi quidem regere patriam aut parentis, quamquam et possis et delicta corrigas, tamen inportunum est, quom praesertim omnes rerum mutationes caedem, fugam aliaque hostilia portendant. Frustra autem niti neque*

aliud se fatigando nisi odium quaerere extremae dementiae est; nisi forte quem inhonesta et perniciose libido tenet potentiae paucorum decus atque libertatem suam gratificari.

331c7-d5 ταῦτόν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρή ζῆν τὸν ἔμφορον: λέγειν μὲν, εἰ μὴ καλῶς αὐτῷ φαίνοιτο πολιτεύεσθαι, εἰ μέλλοι μῆτε ματαιῶς ἐρεῖν μῆτε ἀποθανεῖσθαι λέγων, βίαν δὲ πατρίδι πολιτείας μεταβολῆς μὴ προσφέρειν, ὅταν ἄνευ φυγῆς καὶ σφαγῆς ἀνδρῶν μὴ δυνατὸν ἦ γίγνεσθαι τὴν ἀρίστην, ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα εὐχεσθαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ τε καὶ τῇ πόλει: l'accusa mossa a Platone di trascurare la politica ateniese è presente anche nell'*Ep.V*, 322a-b, falsa (Pasquali, pp. 226-233; Souilhé, pp. LXXXIX-XCI; Maddalena, pp. 386-393), in cui Platone parla di sé in terza persona e dice «A quanto sembra, Platone, pretende di sapere ciò che è utile alla democrazia: tuttavia, pur avendo la possibilità di parlare al popolo e di dargli i migliori consigli, non si è mai alzato a parlare. [...] sarebbe stato molto felice di dargli (sott. al popolo ateniese) dei consigli, come un figlio al proprio padre, ma ha pensato che senza ottenere nulla avrebbe corso dei rischi inutili». Questo passo della *Quinta* sembra essere stato costruito su modello di questi passi della *Settima*.

331d6-333a6: *i consigli a Dionisio II*

Esposta la teoria dei consigli, Platone torna ai consigli ai Dionei e a quelli che in passato ha dato a Dionisio II, non apertamente, ma in modo indiretto e velato per evitare eventuali ritorsioni (λέγοντες οὐκ ἐναργῶς οὕτως - οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλές, 332d7).

Il primo consiglio dato al giovane tiranno durante il soggiorno a Siracusa è stato quello dell'ἐγκράτεια, cioè il dominio di sé, l'autocontrollo. In un contesto così ricco di tentazioni, come ci viene presentata la vita siracusana all'inizio dell'epistola (326b5-c1), è fondamentale che il giovane impari a controllarsi; a peggiorare la situazione vi è anche il contesto in cui era cresciuto il giovane che, a detta di Plutarco (*Dion* 9, 2), era stato rinchiuso in casa dal padre e passava il tempo a costruire carrettini, lucerne, sedie di legno e tavoli (per la questione dell'educazione di Dionisio II si veda *supra* p. 94). Sul valore della temperanza, del dominio di sé si veda *Leggi*, I 645e e *Repubblica* IV, 430e- 431a.

Il secondo consiglio è di procurarsi l'amicizia di amici e compagni fedeli.

Correda i consigli con una serie di esempi storici: Dionisio I, Dario I di Persia e Atene. Possiamo così ricostruire il tenore dei discorsi di Platone durante il secondo soggiorno a Siracusa. Sembra che Platone abbia parlato al giovane di storia, senza voler per questo diventarne un maestro e impartirgli lezioni (esse diventano piuttosto gli *argumenta* del suo discorso persuasivo), mentre nel terzo e ultimo soggiorno, come vedremo, l'ateniese vestirà i panni del maestro di filosofia cercando, senza successo, di infondere nel giovane l'amore per la filosofia.

Il primo esempio storico che riporta a Dionisio II è suo padre. La considerazione che emerge dalle parole platoniche non è affatto positiva. Dionisio il Vecchio, incapace di fidarsi degli altri, non era stato in grado di costruire un governo sicuro sulle città che aveva conquistato affidando i governi ad amici, stranieri o fratelli. È difficile stabilire a quali eventi storici si faccia riferimento. Si vedano Brisson, p. 218 e Butti De Lima, p. 150. Il rimprovero di Platone a Dionisio sembra essere esagerato, anche perché, nonostante il carattere permaloso e sospettoso, il tiranno a corte non era isolato. Fra i più fidati collaboratori si ricordi Filisto, “uomo amico non tanto del tiranno quanto della tirannide” (*hominem amicum non magis tyranno quam tyrannidi*, Cornelio Nepote X 3,2); egli aveva ottenuto incarichi di grande importanza, anche se poi ne era seguito l'esilio ad opera dello stesso Dionisio il Vecchio (Diodoro XV 7, 2-4; Plutarco, *Dion* 11, 5-7). Per informazioni più dettagliate si veda *supra* p. 104. Non dimentichiamo anche il ruolo che a corte ebbe Dione. Dice bene la Isnardi Parente per cui «gli scopi delle lettera vanno, in questo caso, oltre la realtà storica» (p. 224).

All'esempio negativo di Dionisio I segue il primo esempio positivo: Dario I, il famoso re persiano (522-486 a.C.). Dionisio I è considerato «sette volte inferiore» a Dario perché per Platone sette erano le satrapie in cui il re aveva diviso l'impero persiano. È un esempio positivo sia perché seppe costruirsi, a differenza del siracusano, una rete di fedeli collaboratori, sia per le leggi che vi impose. Questo passo richiama un passo delle *Leggi* (III 695c-d) dove Platone ripete che Dario divise il regno in sette parti; il filosofo, dunque, doveva

essere certo di questo dato che però non trova riscontro in Erodoto (III 89,1), dove il numero delle satrapie è venti. Sette, compreso Dario, era il numero di uomini che, secondo Erodoto (III 70,3), riuscì a scacciare l'usurpatore dal trono di Cambise.

Altro esempio positivo è Atene, nemica di Siracusa e alleata di Sparta, ma comunque patria del filosofo. Il riferimento è alla creazione della Lega Attica (478/477 a.C.), sconfitta al termine della guerra del Peloponneso.

Su questo passo molti dubbi ha espresso Maddalena (pp. 173-186). In particolare, l'affermazione per cui avere amici fedeli è prova di ἀρετή di un uomo (332c5-7), cosa che dunque non aveva Dionisio, è per Maddalena in stridente contraddizione con altri passi del pensiero platonico, come *Fedone* 69a-b, dove l'unico metro per valutare la virtù di un uomo è la sapienza.

L'ammonimento che Platone dà al giovane è di non fare come suo padre, il quale, essendo un regnante isolato, non aveva saputo riunire tutta la Sicilia «εις μίαν πόλιν, 332c3». La verità storica è strumentalmente deformata dal filosofo: Dionisio non possedeva tutta la Sicilia in quanto la parte nord-occidentale era in mano ai Cartaginesi, il dominio siracusano non si limitava solo alla Sicilia ma anche alla Magna Grecia e per concludere il tiranno, come abbiamo visto, non era del tutto isolato a corte. Se il giovane tiranno seguirà i consigli suoi e di Dione, certamente potrà ripopolare le città devastate della Sicilia, stabilire buone leggi creando una lega di città siciliane, raddoppiare, o anche più, il regno rispetto al padre e sconfiggere i Cartaginesi (ει τὰς ἐξηρημωμένας Σικελίας πόλεις κατοικήσειεν νόμοις τε συνδήσειεν καὶ πολιτείαις, ὥστε αὐτῷ τε οἰκείας καὶ ἀλλήλαις εἶναι πρὸς τὰς τῶν βαρβάρων βοηθείας, οὐ διπλασίαν τὴν πατρῶαν ἀρχὴν μόνον ποιήσοι, πολλαπλασίαν δὲ ὄντως· ἔτοιμον γὰρ εἶναι τούτων γενομένων πολὺ μᾶλλον δουλώσασθαι Καρχηδονίους τῆς ἐπὶ Γέλωνος αὐτοῖς γενομένης δουλείας, 332e3-333a4).

331e3-332a3 ὅπως μὴ πάθοι ἅπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ὃς παραλαβὼν Σικελίας πολλὰς καὶ μεγάλας πόλεις ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἐκπεπορημένας, οὐχ οἷός τ' ἦν κατοικήσας πολιτείας ἐν ἐκάστῃ καταστήσασθαι

πιστὰς ἐταίρων ἀνδρῶν, οὔτε ἄλλων δὴ ποθεν ὀθνείων οὔτε ἀδελφῶν, οὐς ἔθρεψέν τε αὐτὸς νεωτέρους ὄντας, ἕκ τε ἰδιωτῶν ἄρχοντας καὶ ἐκ πενήτων πλουσίους ἐπεποιήκει διαφερόντως: Dionisio aveva due fratelli, Leptine e Tearide, e una sorella Teste. Leptine venne mandato in esilio a Turi e poi gli fu concesso di ritornare e sposò una figlia di Dionisio I (Diodoro Siculo, XV 7, 3-4); morì in uno scontro contro i Cartaginesi (Eliano, *Varia historia*, XIII 45). Tearide fu il primo marito di Arete, prima di diventare moglie di Dione (Plutarco, *Dion* 6, 1). Un altro stretto collaboratore di Dionisio I era il cognato Polisseno, marito della sorella Teste. Polisseno fu inizialmente un fedele sostenitore di Dionisio; ad esempio, dopo la sconfitta di Dionisio I ad opera della flotta cartaginese a Catania nel 396 a.C., Polisseno fu inviato in Italia Meridionale e nel Peloponneso a chiedere gli aiuti, soprattutto da Sparta e da Corinto (Diodoro Siculo XIV 62, 1). Dopo il 387 a.C. (in questo anno sarebbe stato a capo della flotta siracusana impegnata nell'Egeo con gli Spartani -Senofonte, *Elleniche* V 1, 26), di lui non si hanno più notizie e forse venne esiliato insieme a Filisto e Leptine in un clima di accuse e condanne negli anni successivi al 388 a.C. (Diodoro Siculo XV 7, 3). Platone non è ben disposto nemmeno verso le scelte politiche di Dionisio I, a differenza di Isocrate, che non risparmia elogi al tiranno siciliano, si veda il giudizio in *Archidamus*, 45; *Nicoles*, 23; *Philippus*, 65.

332a6-b3 Δαρείου δὲ ἐπαπλασίῳ φαυλότερος ἐγένετο, ὃς οὐκ ἀδελφοῖς πιστεύσας οὐδ' ὑφ' αὐτοῦ τραφεῖσιν, κοινωνοῖς δὲ μόνον τῆς τοῦ Μήδου τε καὶ εὐνούχου χειρώσεως, διένειμέ τε μέρη μείζω ἕκαστα Σικελίας πάσης ἐπτά, καὶ πιστοῖς ἐχρήσατο τοῖς κοινωνοῖς καὶ οὐκ ἐπιτιθεμένοις οὔτε αὐτῷ οὔτε ἀλλήλοις: l'«εὐνούχος τοῦ Μήδου», l'eunuco di Medi, è un personaggio che compare in Platone anche in *Leggi*, 695b. La sua storia è raccontata da Erodoto III, 1-38; 61-88. Mentre Cambise era impegnato in una spedizione in Egitto, un certo Gaumata si finse Smerdi, il fratello di Cambise, e si impossessò del regno nel 522 a.C. Nessuno sapeva in realtà che Smerdi era stato ucciso per ordine di Cambise, il quale segretamente ne aveva ordinato l'eliminazione. Anche dopo la morte di Cambise Gaumata continuò a tenere il regno fino a che Dario, con l'aiuto di sei uomini, lo uccise e divenne re.

332d3-6 πρῶτον ἐπὶ ταῦτα ὀρμήσαντα φίλους ἄλλους αὐτῷ τῶν οἰκείων ἅμα καὶ ἡλικιωτῶν καὶ συμφώνους πρὸς ἀρετὴν κτήσασθαι, μάλιστα δ' αὐτὸν αὐτῷ, τούτου γὰρ αὐτὸν θαυμαστῶς ἐνδεῶς γεγονέναι: la lezione πρῶτον ἐπὶ ταῦτα, stampata da Moore-Blunt, non è da tutti condivisa. Essa è tradita in margine al ms. siglato O⁴ (*Codex Vaticanus graecus* 1, sec. IX-X, *corrector* sec. X-XI). Nel ms. A (*Codex Parisinus graecus* 1807, sec. IX) si legge ἔπειτα ταύτῃ, nel ms. O¹ (*Codex Vaticanus graecus* 1, sec. IX-X, *corrector eiusdem aetatis*) è conservata la lezione ἐπεὶ ταύτῃ. La traduzione del passo, seguendo la lezione di Moore-Blunt, proposta dalla Ciani è la seguente: «Perciò lo spingevamo a farsi -tra

i familiari, fra i coetanei- degli altri amici che fossero concordi con lui nell'amore per la virtù; ma soprattutto lo esortavano a essere amico di se stesso, cosa di cui soprattutto aveva bisogno». Burnet e Pasquali (p. 122) sospettano che dopo *πρῶτον* ci sia una lacuna e quindi stampano *πρῶτον ... ἔπειτα ταύτη*. Una delle possibili integrazioni, per il Pasquali, potrebbe essere questa: «ἐγκρατῶς τὸ καθ' ἡμέραν ζῆν αὐτὸν ἐθελήσαι». Il Maddalena (p. 189), convinto come Pasquali della presenza di una lacuna, integra la traduzione del passo così: «innanzitutto <di vivere in temperanza> e poi...».

333a2-4 ἔτοιμον γὰρ εἶναι τούτων γενομένων πολὺ μᾶλλον δουλώσασθαι Καρχηδονίους τῆς ἐπὶ Γέλωνος αὐτοῖς γενομένης δουλείας: si allude alla grande vittoria di Gelone nel 480 a.C. a Imera quando sconfisse i Cartaginesi (Diodoro Siculo, XI 21-26). Questa vittoria destò l'ammirazione di molti poeti come, ad esempio, Pindaro (si veda *Pyth.* I, 75-79 dove vengono celebrate le battaglie di Imera e di Salamina, avvenute nello stesso anno, e quella di Platea dell'anno successivo).

Non è un *unicum* il confronto fra Dionisio I e Gelone operato in questa sede da Platone. Diodoro Siculo (XIV 66) conserva il discorso di Teodoro, un siracusano molto stimato dai cavalieri, che sferrò una dura requisitoria contro Dionisio, il cui operato era considerato di molto inferiore rispetto a quello di Gelone. Anche Plutarco (*Dion* 5, 8-10) ricorda un episodio in cui è lo stesso Dione a rimproverare Dionisio che derideva Gelone perché era “il riso della Sicilia”, giocando sull'assonanza fra Γέλων e γέλως; Plutarco conclude dicendo che, a differenza di Gelone, Dionisio offrì alla città di Siracusa uno spettacolo turpissimo (ᾧ γὰρ ὄντι φαίνεται κάλλιστον μὲν Γέλων ἐπιδειξάμενος θέαμα μοναρχουμένην πόλιν, αἴσχιστον δὲ Διονύσιος).

333a4-6 ἀλλ' οὐχ ὥσπερ νῦν τούναντίον ὁ πατήρ αὐτοῦ φόρον ἐτάξατο φέρειν τοῖς βαρβάροις: l'allusione è alla sconfitta subita da Dionisio I nel 378 a.C. presso Cronion, battuto dai Cartaginesi; dopo la sconfitta il siracusano perse alcune città e dovette pagare ai Cartaginesi un tributo di mille talenti (Diodoro Siculo, XV 16,17).

333a6-334c2: *le voci di corte, il ritorno di Dione e il suo assassinio*

Come ha ben scritto Pasquali (p. 124), il soggetto di tutto l'*excursus* sono le chiacchiere della gente. Sono le voci della gente a diffondere la calunnia che Dione stia cospirando contro Dionisio, sono le voci che persuadono il tiranno a cacciarlo, sono ancora le stesse voci che, dopo il ritorno di Dione a Siracusa, lo infamano accusandolo di aspirare alla tirannide e lo portano alla morte.

In questa nuova sezione, in una digressione tutta dal sapore giustificativo, Platone ripercorre i tragici eventi che portarono alla morte del suo allievo. Questo racconto è considerato alquanto strano da Maddalena (p. 198): Platone invita i Dionei ad ascoltare il racconto delle calunnie e della morte di Dione, ma loro erano a Siracusa durante quelle vicende e sarebbero stati molto meglio informati di Platone che invece era ad Atene. Per di più, aggiunge, chi avrebbe informato Platone di quegli avvenimenti se non proprio i Dionei? Che senso ha dunque questo racconto? Il racconto è perfettamente funzionante nella logica che Platone sta seguendo nella lettera per due motivi. Innanzitutto, ripetere e descrivere la vicenda sulla tragica fine di Dione, è funzionale a giustificare il suo aiuto ai Dionei solo sotto forma di λόγοι e non con l'azione visto il rischio che intraprendere quelle azioni avrebbe comportato, senza doverlo dire esplicitamente e senza sembrare vili. Il discorso acquista senso oltretutto se non ci limitiamo a intendere come unici destinatari della lettera i Dionei, ma se intendiamo un pubblico più ampio (come suggerisce il Novotný- per 333c9-d1: “quelli che oggi chiedono il mio aiuto” invece di rivolgersi ai Dionei con il pronome “voi”). In questo pubblico ampio dobbiamo includere anche gli Ateniesi, i quali erano certamente ignari di quanto accaduto in Sicilia e a cui un resoconto degli eventi era necessario, soprattutto alla luce del fatto che, loro malgrado, l'uccisione di Dione da parte di un ateniese rischiava di adombrare il buon nome della città che Platone si appresta a difendere.

Come anticipavo, Platone in poche pagine riassume gli eventi che imperversarono a Siracusa fra il 366 a.C. anno della cacciata di Dione, e il 354 a.C., anno della sua uccisione. Per gli eventi narrati da Platone e le relative fonti si veda *supra* pp. 107-120.

La parte più saliente della sezione è senza dubbio quella narrante l'uccisione di Dione. Non insisto qui sui dettagli della vicenda e sulle fonti che la raccontano, avendone già discusso in precedenza (cfr. *supra* pp. 118-120).

Voglio qui piuttosto commentare il modo in cui Platone narra il fatto. La questione è delicata da trattare essendo Callippo, l'assassinio di Dione, un ateniese, oltre che amico di Dione.

Analizziamo questo ambiguo personaggio più nel dettaglio, definito laconicamente da Cornelio Nepote “*homo et callidus et ad fraudem acutus, sine ulla religione ac fide*” (X 8,1). Cornelio Nepote (X 8,1) lo chiama Callicrate e parla anche di un fratello, Filostrato, unica fonte a citarne l’esistenza oltre la *Ep.* VII (Δίων ἀδελφὸν δύο προσλαμβάνει Ἀθήνηθεν, 333d8), dove nessuno dei due è citato per nome, possiamo immaginare per non dar lustro agli assassini dell’allievo, degni di non essere nemmeno nominati (evita di nominare gli omicidi per non contaminarsi, dice il Pasquali, p. 63). Dione avrebbe soggiornato presso l’abitazione di Callippo, definito da Plutarco “γνώριμος” (conoscente), durante il soggiorno ad Atene (*Dion* 17,2). Nel proseguire il suo racconto Plutarco lo appella come “ἑταῖρος” di Dione (54,1), quindi non più semplice conoscente ma amico, come scrive anche Platone (333e5). Callippo avrebbe accompagnato Dione nell’ingresso trionfale a Siracusa nel 357 a.C., costringendo Dionisio II a ritirarsi all’Ortigia. In virtù di questa amicizia e di questo trascorso comune risulta ancora più empio il suo tradimento e l’assassinio. Per Aristotele (*Retorica*, I 1373a) il comportamento avuto da Callippo non fu un’ingiustizia perché al momento della congiura i rapporti di amicizia fra i due erano già stati interrotti, quindi, non vi sarebbe per lo Stagirita nessun tradimento della φιλία. Una grande infamia rischiava di colpire non solo Atene, città d’origine dell’omicida, ma anche la scuola di Platone. Diogene Laerzio III, 46, Ateneo XI, 508 e-f, la voce dalla Suda Κόλλιππος (K 237) affermano infatti che Callippo fu un discepolo della scuola platonica. Platone nega qualunque legame con l’Accademia, dicendo che la φιλία fra i due non era nata per la φιλοσοφία ma si trattava di una ἑταιρεία nata per la ξενία o per la comune partecipazione ai misteri (οὐκ ἐκ φιλοσοφίας γεγονότε φίλω, ἀλλ’ ἐκ τῆς περιτρεχούσης ἑταιρίας ταύτης τῆς τῶν πλείστων φίλων, ἦν ἐκ τοῦ ξενίζειν τε καὶ μυσῖν καὶ ἐποπτεύειν πραγματεύονται, 333d8-e3. Cfr. Plutarco, *Dion* 54,1). Logico pensare che, per difendere il buon nome della scuola, Platone neghi l’appartenenza ad essa, anche se probabilmente qualche legame doveva esserci. Fra Dione e Callippo doveva esserci un anello

di congiunzione, vista l'ospitalità concessa a Dione nel soggiorno ateniese, e forse questo legame doveva essere proprio Platone.

Platone deve difendere se stesso, la sua scuola e Atene contro chi usava e userà l'assassinio di Dione per infamare lui e gli Ateniesi. Per liberare la patria dall'infamia Platone sembra costruire una bilancia con cui valutare l'onore e la rispettabilità di Atene: su un piatto pone un buon ateniese, se stesso, che non ha ceduto ai ricatti del tiranno e non ha tradito Dione, sull'altro piatto pone i cattivi ateniesi, i due assassini, nemmeno degni di considerazione. La bilancia per tutte le azioni compiute dal filosofo è tutta a suo favore (334 a6-c2). Sarà riuscito a convincere i suoi uditori?

333b3-4 ἐλθὼν ἐκ Πελοποννήσου καὶ Ἀθηνῶν δίῳν ἔργῳ τὸν Διονύσιον ἐνουθέτησεν: con questa espressione Platone indica l'impresa di Dione contro Dionisio. Sembra che Platone voglia mettere in risalto i fatti messi in atto da Dione contrapposti alle voci e alle chiacchiere, λόγοι, che hanno portato a tutti questi stravolgimenti. Singolare è il verbo usato da Platone “νουθετέω”: significa “ammonire, avvertire, consigliare” (Erodoto, II 173; Eschilo, *Prometeo Incatenato*, 266; Sofocle, *Elettra*, 595; Aristofane, *Vespe*, 732) o “riprendere, punire, castigare” (Aristofane, *Vespe*, 254, Platone, *Leggi IX*, 879d; *Gorgia*, 478e). Si tratta dunque di un verbo del consiglio o al massimo del rimprovero, nulla a che vedere con l'azione militare violenta che qui Platone sta indicando. La scelta è funzionale perché, tramite il ricorso a νουθετέω, verbo che indica in *Vespe* 732 il rimprovero di un συγγενής (un congiunto), Platone evita di connotare l'azione come un atto violento di guerra (per di più civile) e pone piuttosto in rilievo l'idea di una spedizione come atto rieducativo e anche punitivo impartito dallo zio al nipote. Tramite questo eufemismo l'azione viene dipinta oltretutto come conseguenza del comportamento precedente di Dionisio, a cui appunto era necessario impartire una lezione con i fatti, come magistralmente traduce la Ciani per l'edizione Valla.

333b4-6 ἐπειδὴ δ' οὖν ἤλευθέρωσέν τε καὶ ἀπέδωκεν αὐτοῖς δις τὴν πόλιν, ταῦτόν πρὸς Δίωνα Συρακόσιοι τότε ἔπαθον ὅπερ καὶ Διονύσιος: la prima volta che Dione vinse è nel 357 a.C. quando entrò trionfante a Siracusa costringendo Dionisio a rifugiarsi all'Ortigia (Plutarco, *Dion* 29, 6); in quest'occasione dichiarò liberi i Siracusani e tutti i Sicelioti e venne proclamato αὐτοκράτωρ στρατηγός (Plutarco, *Dion* 29,4; Diodoro Siculo XVI 10,3). La seconda vittoria è quella del 356/355 a.C., quando, ritiratosi a Leontini per le accuse ricevute dalla fazione democratica, venne richiamato a Siracusa,

minacciata dallo στρατηγός Nipsio, inviato da Dionisio II in aiuto al figlio Apollocrate che era rimasto nell'Ortigia al posto del padre. Solo il ritorno di Dione riuscì a fermare la strage (Plutarco, *Dion* 41, 1 e Diodoro Siculo XVI 18, 1; per l'ingresso a Siracusa e l'accoglienza riservata a Dione si veda Diodoro Siculo, XVI 20, 5-6 e Plutarco, *Dion* 46,1).

333d4-7 πείθοντος δὲ Διονυσίου τιμαῖς καὶ χρήμασιν γενέσθαι μετ' αὐτοῦ ἐμὲ μάρτυρά τε καὶ φίλον πρὸς τὴν εὐπρέπειαν τῆς ἐκβολῆς τῆς Δίωνος αὐτῷ γίνεσθαι, τούτων δὴ τὸ πᾶν διήμαρτεν: Platone ricorda il suo intervento a favore dell'allievo in occasione del terzo viaggio (361/360 a.C.), quando Dione si trovava in Grecia, allontanato da Dionisio II. Interessante in queste righe è il netto rifiuto di Platone di denaro e ricchezze offerte da Dionisio affinché tradisse Dione e passasse dalla sua parte. Per il rifiuto di denaro da parte di Platone si veda Plutarco, *Dion* 19, 3, che contrappone il comportamento dell'ateniese a quello del cirenaico Aristippo (per il denaro dato da Dionisio ad Aristippo si veda D.L. II, 81). Satiro (fr. 10 Schorn *ap.* D.L. III 9) racconta che Platone era in condizioni agiate dopo aver ricevuto ottanta mine da Dionisio e ne avrebbe usato cento per far comprare a Dione tre libri pitagorici (cfr. Onetore *FGrHistCont.* 1113 F 1 e Giamblico, *De vita Pythagorica*, 31 199 per la notizia che Dione comprò i libri a Platone). Si richiama al ricorrente *topos* del filosofo che rifiuta ricchezze e onori, come Eraclito che avrebbe declinato l'invito di Dario, re di Persia, a recarsi alla sua corte, il quale in cambio gli offrì un tenore di vita degno dei suoi insegnamenti (D. L. IX 13,14).

334c3-337e3: *nuovi consigli ai Dionei*

Platone ritorna a rivestire i panni del consigliere, ma fa attendere ancora i Dionei perché non elargisce subito i consigli promessi all'inizio dell'epistola.

Comincia con un sentito appello contro la tirannide: gli uomini non devono essere assoggettati ai tiranni, ma solo alle leggi. A Wilamowitz il filosofo pare quasi rassegnato che i suoi ideali siano ormai irrealizzabili (I, p. 642 sgg.). A rendere ben evidenti gli sforzi di persuasione dell'ateniese contribuisce la ripetizione martellante del verbo πείθω (πείθειν, 334d6; πείθεσθε, 334d7; πειθόμενος, 334d8; πειθόμενος, 334e1): ha tentato di persuadere Dionisio, ma non lo ha ascoltato, ha persuaso con successo Dione, ma quest'ultimo è stato ucciso, e, per la terza volta, sta cercando di convincere i Dionei. Per rendere persuasivo il suo discorso, contrappone la vita non dignitosa che conduceva in quel momento Dionisio e la

splendida morte a cui invece è andato incontro Dione (εἶτα εἰς Διονύσιον βλέψαντες καὶ Δίωνα, ὃν ὁ μὲν μὴ πειθόμενος ζῆ τὰ νῦν οὐ καλῶς, ὁ δὲ πειθόμενος τέθνηκεν καλῶς, 334d8-e2). Platone non può eludere la delicata questione che la morte di Dione sia avvenuta per averlo ascoltato, per questo propone una digressione sulla bella morte, sulla superiorità del giusto sull'ingiusto e sull'inferiorità dell'uomo meschino avido di ricchezze, tutti temi cari al filosofo (ad esempio per l'immortalità dell'anima cfr. *Fedone* 80 sgg., *Menone* 81 b-d; per la riflessione che è meglio subire che compiere un'ingiustizia cfr. *Critone* 49b, *Gorgia* 469b, 475e, *Repubblica* I 335d; per il giudizio dopo la morte cfr. *Repubblica* X 613a-614a; *Leggi* X 904a-905c).

Il rancore per gli assassini di Dione, mai nominati, ricorre nel passo più volte. Essi hanno impedito a Dione di praticare la giustizia, di raggiungere la tanto agognata comunione fra filosofia e potere (in cui Dionisio aveva fallito) e di realizzare finalmente il progetto politico che il filosofo espone puntualmente ai Dionei: liberare la città dalla schiavitù, darle le leggi migliori, cacciare e soggiogare i barbari (335e3-a7). Ricorre, come ha già fatto in precedenza, ad un paragone con un noto personaggio storico, Gerone (tiranno di Siracusa dal 478 al 466 a.C.). In questo caso, pur nella sua grandezza, Gerone è paragonato in peggio rispetto a Dione, che avrebbe saputo, se solo avesse potuto, far meglio di lui. Il progetto politico di colonizzare l'intera Sicilia e cacciare i Cartaginesi è sembrato non adatto per la situazione in cui si trovava Dione, che non era riuscito nemmeno a tenere un saldo controllo su Siracusa. Così Beloch (1923, p. 45) ha visto questa esortazione andar bene all'età di Timoleonte, ma impossibile prima. Pasquali (p. 43) non si trova d'accordo con questa posizione data la scarsità di notizie sul regno di Dionisio II, visto che le fonti che si riducono essenzialmente a Diodoro. La Sordi (*Timoleonte*, 1961, p. 22 sgg.) ha invece spiegato la questione ipotizzando piuttosto che Timoleonte abbia preso spunto da questo estratto della lettera per il suo progetto politico. Io ritengo piuttosto che semplicemente Platone non stia parlando di un progetto fattivamente realizzabile, ma di un'utopia, di un "sogno" di Platone e, forse soprattutto di Dione, che

avrebbero voluto realizzare, ma, date le sfortunate circostanze, tale era rimasto. Molto velata troviamo nel passo l'idea che la morte di Dione sia avvenuta per un demone vendicatore (ἀλιτήριος, *hapax* in Platone). A quale vendetta potrebbe il filosofo riferirsi? Con tutta probabilità si allude all'uccisione di Eraclide (Plutarco, *Dion* 53), in cui, seppur velatamente, anche il biografo riconosce la complicità di Dione, dicendo che negli ultimi anni di vita Dione si sentiva addolorato per quanto era successo ad Eraclide, tormentato dal peso di quel delitto che gli sembrava come una macchia che segnava la sua vita (*Dion* 56,2). Potrebbe altresì trattarsi di un generico riferimento alla guerra civile che la spedizione di Dione aveva scatenato a Siracusa.

Platone si avvia alla conclusione e, direi finalmente, fornisce i tanto attesi consigli ai Dionei. Innanzitutto, essi devono imitare il suo amore per la patria e la sua condotta di vita (ὁμῶς δὲ μιμεῖσθαι μὲν συμβουλευώ Δίωνα ὑμῖν τοῖς φίλοις τήν τε τῆς πατρίδος εὖνοιαν καὶ τὴν τῆς τροφῆς σώφρονα δίαιταν, 336c2-4). In contrapposizione al modo di vita siceliota, contro cui già Platone aveva dichiarato il suo dissenso (326b6-c2), Platone esprime la sua simpatia per il sobrio stile di vita dorico (anche in musica fra i vari tipi di armonie Platone preferisce la dorica, cfr. *Repubblica* III 398; *Lachete* 188d; Aristotele, *Politica* VIII 1342a; Orazio, *Epodi* IX 5-6). Il paragone suona ancora più stridente se ricordiamo che Siracusa era di origine dorica: la corte siracusana, che pullulava di lusso, aveva rinnegato le sue origini, sembra voler dire velatamente il filosofo.

Oltre alla μίμησις di Dione, Platone esorta i Dionei a realizzare i suoi propositi, ma, condizione necessaria affinché ciò possa avvenire, è la fine di tutte le vendette dei vincitori sui vinti. Il consiglio di non abusare della vittoria ha senso, come ha detto il Pasquali (p. 46), solo se si rivolge ad un gruppo già al potere, dunque, questa affermazione farebbe propendere per una datazione della lettera fra l'autunno del 353 e il 352 a.C., periodo in cui appunto i Dionei dovevano essere al potere (con Pasquali anche Beloch, Novotný).

I vincitori dovranno poi assumere il dominio di sé, stabilire leggi uguali per tutti e usare la paura e il rispetto come forme di costrizione. Platone suggerisce anche un identikit di chi dovrà stabilire le leggi, indicando origine, età, stato familiare e ricchezza.

Il passo è molto denso di rimandi e foriero di riflessioni. Il concetto dell'ἰσωνομία desta problemi per Edelstein (pp. 12-13), essendo nato in ambito antitirannico, e parendogli un “battle-cry of the Athenian democracy” (p. 63). Contro questa interpretazione si pone Isnardi-Parente (pp. 229-230), che, giustamente, non intende il termine come una forma di governo democratica, ma con il significato generico e, direi, quasi letterale (ἴσος “uguale” e νόμος “legge”), di uguaglianza di leggi fra vinti e vincitori. Per il valore di αἰδώς e φόβος come forme di costrizione si veda *Repubblica* V 465a, *Leggi* I 646e, *Protagora* 322c-d. L'identikit del legislatore proposto da Platone trova riscontro in altre opere platoniche (cfr. *Repubblica* VII 536d-540c per il *curriculum* educativo dei filosofi-re; *Leggi* VI 765d per il profilo del responsabile della pubblica educazione).

334d7 καὶ ἐμοὶ πείθεσθε Διὸς τρίτου σωτήρος χάριν: la terza libagione nei banchetti era dedicata a Ζεὺς Σωτήρ, come scrive esplicitamente Platone, *Repubblica*, IX 583b (cfr. Suda Τρίτου κρατήρος -T 1024-). Per altre attestazioni in Platone cfr. *Filebo* 66d; *Carmide* 167a; *Leggi* III 692a.

334d8-e2 εἶτα εἰς Διονύσιον βλέψαντες καὶ Δίωνα, ὃν ὁ μὲν μὴ πειθόμενος ζῆν τὰ νῦν οὐ καλῶς, ὁ δὲ πειθόμενος τέθνηκεν καλῶς: riferimento alla vita che Dionisio conduceva in esilio a Locri dopo la presa di potere di Dione e l'uccisione di Filisto nel 356 a.C. (per lo stile di vita tenuto in esilio si veda Strabone VI 1,8; Ateneo XII 541c; Eliano, *Varia Historia* IX 8; Giustino XXI 3). Durante il secondo esilio a Corinto, dal 344/343 a.C. fino alla morte, si sarebbe dedicato al lusso e ai piaceri (cfr. Plutarco, *Timoleon* 14; Giustino XXI 5; Eliano, *Varia Historia* VI, 12). Per alcuni avrebbe fatto il maestro di scuola a Corinto (Cicerone, *Tusculanae Disputationes* III 12, 27; Valerio Massimo VI 9, *ext.*6; Giustino XXI 5,8; Giamblico, *De vita Pythagorica* 233; Ammiano Marcellino XIV 11, 30). Butti de Lima (p. 155) ipotizza che, se la lettera non fosse autentica, ci sarebbe un riferimento al secondo esilio.

335e3-336a7 Δίωνα γὰρ ἐγὼ σαφῶς οἶδα, ὡς οἶόν τε περὶ ἀνθρώπων ἀνθρωπον δυσχυρίζεσθαι, ὅτι, τὴν ἀρχὴν εἰ κατέσχευεν, ὡς οὐκ ἄν ποτε ἐπ' ἄλλο γε σχῆμα ἀρχῆς ἐτρέπετο ἢ ἐπὶ τὸ Συρακούσας μὲν πρῶτον, τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ, ἐπεὶ τὴν δουλείαν αὐτῆς ἀπήλλαξεν φαιδρύνας ἐλευθέρως δ' ἐν σχήματι

κατέστησεν, τὸ μετὰ τοῦτ' ἄν πάσῃ μηχανῇ ἐκόσμησεν νόμοις τοῖς προσήκουσίν τε καὶ ἀρίστοις τοὺς πολίτας, τό τε ἐφεξῆς τούτοις προουθυμεῖτ' ἄν πράξαι, πᾶσαν Σικελίαν κατοικίξειν καὶ ἐλευθέραν ἀπὸ τῶν βαρβάρων ποιεῖν, τοὺς μὲν ἐκβάλλον, τοὺς δὲ χειρούμενος ῥᾶον Ἰέρωνος: la città viene paragonata ad una schiava affrancata. Il verbo usato “φαιδρύνω” che significa “rendere luminoso, abbellire” richiama l'atto degli schiavi appena affrancati di lavarsi e di vestire abiti nuovi (Aristofane, *Lisistrata* 1150 sgg., Platone, *Repubblica*, VI 495e; Pausania II 17, 1). Cfr. Novotný, Bluck.

Gerone era succeduto al fratello Gelone nel governo di Siracusa. Egli fondò la città di Etna (Diodoro Siculo XI, 49), aiutò il fratello nella vittoria di Imera e ottenne una grande vittoria contro gli Etruschi nella battaglia di Cuma (474 a.C.), città in pericolo per la minaccia etrusca (Diodoro Siculo XI, 51). La vittoria mise di fatto fine alla potenza navale etrusca. Le gesta di Gerone sono cantate da Pindaro nella *Pitica I*.

337e4-340a7: l'invito di Dionisio II e l'arrivo per la terza volta a Siracusa

Platone ha rispettato i patti e finalmente ha dato i tanto attesi consigli ai Dionei.

Svestiti i panni del consigliere, l'ateniese ritorna ad essere il narratore della sua storia, decidendo di raccontare del terzo viaggio a Siracusa, che individua però come secondo perché tale era presso la corte di Dionisio II.

Si tratta di un evento, l'ennesimo ritorno a Siracusa, difficile da giustificare, dopo l'esito infausto del primo viaggio e il fallimento del secondo, eppure, decide di ritornarvi. Ancora una volta sfida la sorte, riluttante e titubante, scettico fin da prima della partenza circa il successo della terza trasferta siciliana. I sospetti di Platone, partito con molti timori e molti tristi presagi (πολλὰ δεδιὼς μαντευόμενός τε οὐ πάνυ καλῶς, 340a2-3), si rivelano subito veri perché ben presto il filosofo deve ammettere che l'unico successo fu avere salva la vita, grazie a Zeus Salvatore e a Dionisio, a cui, nonostante tutto, per onestà intellettuale Platone deve riconoscere il merito della sua salvezza.

La sequenza in analisi si ricollega direttamente al 330b6 (ὁ δ' ἐνίκησεν ἀντιτείνων: prevalse però la sua opposizione): durante il secondo soggiorno non solo non è riuscito a “convertire” il tiranno alla filosofia, ma ha dovuto persuaderlo anche affinché lo lasciasse partire sano e

salvo, lasciassero ottenuto solo sotto ricatto. Dionisio gli dice che sarebbe potuto partire solo a condizione di ritornare, promettendogli in cambio di richiamare in futuro anche Dione. Ma ecco che Dionisio in seguito si dimostra poco leale alle promesse fatte, richiamando in Sicilia solo Platone (338b1-3). Segue un primo rifiuto di Platone, inimicandosi persino Dione; adduce come scusanti la sua età avanzata e la mancata promessa del tiranno di richiamare insieme anche Dione (in effetti Platone fra il 361/360 a.C.⁴³¹, presunta datazione del terzo soggiorno, doveva avere all'incirca sessantasette anni, una bella età per quei tempi).

Comincia così per il filosofo un periodo fatto di pressanti esortazioni ad accettare l'invito del tiranno. La rinnovata passione per la filosofia diventa uno stimolo per la partenza e la giovane età del tiranno, prima vista come ostacolo all'apprendimento (328a1-2; 328b1-5), ora ne diventa un vantaggio (338c1-2). In realtà, come evidenziato da Karsten (p. 147), il tiranno non doveva essere un giovanotto, avendo circa trentasei anni, ma Platone lo delinea ugualmente come tale. Per quale motivo? Dichiarare Dionisio giovane e quindi entusiasta della filosofia funge da valido motivo per giustificare la sua decisione, che a posteriori si rivelerà erronea.

Quello che Platone descrive nelle belle pagine seguenti è l'incessante e martellante serie di preghiere affinché accetti l'invito del tiranno. Come già per il secondo viaggio, anche qui Platone, per usare i termini tecnici della retorica latina, adopera la *remotio criminis*: sposta la responsabilità della propria decisione sugli altri, ritraendosi come quasi costretto da altri e dalle circostanze ad intraprendere l'ennesimo viaggio pur contro la sua *voluntas*. Per la riluttanza a intraprendere il viaggio si veda anche *Ep.* III 317b-c.

Fra coloro che lo supplicano di partire vi è *in primis* Dione (338b4-c1), il quale promuove il viaggio con il dichiarato scopo di convertire il "giovane" tiranno alla filosofia; in realtà (ma questo l'amico Platone evita di porre sotto l'attenzione del lettore) questo viaggio avrebbe

⁴³¹ Il *terminus ante quem* per il terzo viaggio è l'incontro fra Platone e Dione alle Olimpiadi del 360 a.C. (*Ep.* VII, 350b-d).

significato per lui il possibile ritorno in patria, l'attuazione del suo progetto politico con la cacciata di Dionisio, velata ma implicitamente sottesa e conseguente al programma dioneo.

Dionisio sa come giocare le sue carte nell'arte del *suadere* (e perché no, anche del *cogere*). Nonostante il precedente rifiuto, il tiranno gli manda direttamente una trireme per facilitargli il viaggio. Con la trireme arrivano anche Archedemo e altri sicelioti che cercano di convincere Platone della rinnovata passione di Dionisio per la filosofia. La menzione di questo personaggio non è isolata nel *corpus* epistolare platonico, ma di lui null'altro sappiamo se non che era un discepolo di Archita (*Ep.* VII, 339a7-b1) presso cui durante le ultime battute del terzo soggiorno Platone venne spedito a stare (*Ep.* VII, 349d3). Per questa figura cfr. *Ep.* II (310b; 312d) ed *Ep.* III (319a).

Dal taglio fortemente realistico è la lettera inviata da Dionisio a Platone, la seconda lettera nella lettera dopo quella spedita da Dione a Platone (327e3 sgg.) per convincerlo ad intraprendere il secondo viaggio. Dionisio sa quali tasti toccare per persuadere il filosofo e sa che vincente sarà il fattore psicologico; sa bene infatti che, facendo leva sull'esilio dell'amico Dione, riuscirà nel suo intento mettendo in atto un vero e proprio ricatto psicologico. Per ambizione e orgoglio personale il rifiuto di Platone è un affronto che il tiranno non è disposto a subire.

La delicata situazione descritta da Platone si arricchisce con altre lettere da parte di Archita e di alcuni non meglio identificati Tarantini, forse Pitagorici della cerchia di Archita. Il mancato arrivo di Platone avrebbe significato tradire non solo Dione ma anche gli amici tarantini che, tramite la mediazione dello stesso ateniese, avevano stabilito dei rapporti di amicizia e ospitalità con il tiranno, come leggiamo dalla lettera (338c7-d2; vedi anche Plutarco, *Dion* 18,5). Il terzo viaggio acquista quindi un duplice valore politico essendo Platone un mediatore sia per Dione che per i Tarantini.

Alla lunga lista degli interlocutori si aggiungono anche degli Ateniesi. Ritengo plausibile che gli unici a voler persuadere Platone a ritornare in Sicilia non potessero essere che alcuni degli

Accademici, tanto più che ad Atene non erano stati visti di buon occhio nemmeno i primi due viaggi verso l'isola.

Che Platone la terza volta non venne solo sull'isola è possibile (per motivi di sicurezza, vista la precedente esperienza?) e potremmo rinvenire dei riferimenti ai suoi compagni in alcuni passi dell'epistola (346b7; 346c6; 350b-c). Fra gli accompagnatori poteva esserci Speusippo (si veda Plutarco, *Dion* 22), che con Dione, come racconta ancora Plutarco (*Dion* 17), aveva stretto un forte legame di amicizia durante il soggiorno di Dione ad Atene. Si menziona a Siracusa anche la presenza di Senocrate (Ateneo X, 437b; *Academicorum Historia*, col. VIII, pp. 43-45 Mekler, pp. 138-139- testo latino- e p. 189 -testo italiano- Dorandi; Diogene Laerzio IV, 8; Eliano II, 41) ed Eudosso di Cnido (Eliano VII, 17).

Pur con molta titubanza e perplessità, Platone alla fine cede e parte ma, come anticipato, l'unico risultato che ottiene è avere salva la pelle. D'impatto, per insistere ancora di più sul tema, è l'accostamento di due termini con uguale radice “σωτήρι” e “ἔσώθην” (340a4).

Platone non racconta nulla circa l'accoglienza che gli viene riservata, comincia la narrazione *in medias res* passando ad esporre, senza perder tempo, la prova a cui decide di sottoporre il tiranno, per verificare la veridicità delle voci circa il rinnovato interesse di Dionisio verso la filosofia.

Le aspettative verranno presto deluse.

338a4-6 τὸ μετ' ἐκεῖνα δ' οὖν ἔπεισα ὅπῃ δὴ ποτ' ἐδυνάμην Διονύσιον ἀφεῖναι με, εἰρήνης δὲ γενομένης ἤν γὰρ τότε πόλεμος ἐν Σικελία- συνωμολογήσαμεν ἀμφοτέροι: a quale guerra qui si fa riferimento non è chiaro. Difficile, come sostiene Novotný, che si tratti della guerra contro i Lucani (Diodoro Siculo XV 5,2) dal momento che questa non si combatteva su territorio siciliano, mentre Platone specifica che la guerra si svolgeva ἐν Σικελία, anche se, come dice Pasquali non possiamo escludere che questa guerra impegnasse senz'altro molto Dionisio (p. 127). Innocenti (p. 183) afferma che la frase non fa necessariamente supporre che la guerra fosse materialmente in Sicilia, per cui propende per identificare la guerra con quella contro i Lucani, di cui si veda *Ep.* III 317a (Cfr. Souilhé “L'expression ἐν Σικελία ne signifie pas nécessairement que la Sicile était le théâtre de la guerre et ne contredit pas l'opinion qui voit

ici une allusion aux entreprises de Denys contre les Lucaniens”). Ritengo adeguata l’ipotesi di chi pensa che la guerra in atto sia quella contro i Cartaginesi (Bluck p. 113; Pasquali p. 127). Sanders (2008 p. 115 e n. 251) ritiene che la presenza di Platone, amico del filocartaginese Dione, fosse diventata inopportuna a Siracusa in lotta contro Cartagine.

338c6-d2 ἔοικεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο Ἀρχύτης τε παρὰ Διονύσιον πρὶν ἀφικέσθαι -ἐγὼ γὰρ πρὶν ἀπιέναι ξενίαν καὶ φιλίαν Ἀρχύτη καὶ τοῖς ἐν Τάραντι καὶ Διονυσίῳ ποιήσας ἀπέπλεον-: Archita, attivo nella prima metà del IV secolo a.C., fu un filosofo pitagorico e matematico tarantino, nonché στρατηγός per sette anni consecutivi della sua città, andando contro la legge che vietava che la carica si mantenesse per più di un anno (D. L. VIII 79-83; altra vita di Archita è conservata nella Suda, A 4121 Adler). Per i pochi frammenti conservati si veda Diels-Kranz I, pp. 250-264; M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 voll., Firenze 1958-64: vol. 2, pp. 262-385; per i frammenti spuri si veda H. Thesleff, *Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, in «Acta Academiae Aboensis», XXX/1, 1965, pp. 2-48; per una raccolta aggiornata si veda C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005. Interessante è il rapporto fra Platone e Archita, quest’ultimo definito da Mathieu come “l’amico di Platone” (B. Mathieu, *Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon*, in «Bulletin de l’Association G. Budé», 3, 1987, pp. 239-255); lo avrebbe conosciuto all’epoca dei suoi viaggi in Magna Grecia dopo la morte di Socrate e possiamo immaginare che ne rimase affascinato essendo Archita un filosofo che era riuscito ad ottenere un ruolo politico nella sua città (Guthrie 1962, p. 333 lo definisce l’archetipo del re-filosofo di Platone). La menzione di Archita nel *corpus* platonico è ristretta alla *Settima Lettera*, citato per la prima volta in 338c6. Compare varie volte citato nella missiva, in particolare diventa un personaggio cardine per la salvezza del filosofo al termine del terzo viaggio, quando, solo grazie alla sua intermediazione con Dionisio II, l’ateniese riuscì ad avere salva la vita (350a). La menzione del salvataggio per merito di Archita è la prima cosa che di lui dicono sia D.L. (VIII 79) che la Suda. Nella *Repubblica* (530d) Platone sembra citare Archita (35B1 DK), pur non menzionandolo esplicitamente, ma attribuendo l’idea di fratellanza tra astronomia e armonia genericamente ai Pitagorici (si veda ad es. Huffman pp. 6, 8, 41, 64, 84, 92, 109).

339d6-e3 ταύτης δὴ τοιαύτης γενομένης ἐν τῷ τότε χρόνῳ τῆς μεταπέμψεως, τῶν μὲν ἐκ Σικελίας τε καὶ Ἰταλίας ἐλκόντων, τῶν δὲ Ἀθήνηθεν ἀτεχνῶς μετὰ δεήσεως οἷον ἐξωθούντων με, καὶ πάλιν ὁ λόγος ἦκεν ὁ αὐτός, τὸ μὴ δεῖν προδοῦναι Δίωνα μηδὲ τοὺς ἐν Τάραντι ξένους τε καὶ ἐταίρους: il racconto fatto da Plutarco è leggermente diverso dalla versione proposta nella *Settima Lettera*. In Plutarco (*Dion* 18, 5-6) è Dionisio a chiedere ad Archita di farsi mediatore con l’ateniese, mentre nella missiva sembra che il

pitagorico spontaneamente gli avrebbe scritto. Archita in Plutarco avrebbe poi inviato Archedemo presso l'ateniese per convincerlo. Il biografo parla anche delle suppliche della sorella e della moglie di Dione (s, 8), particolare del tutto taciuto nell'epistola.

340a3-6 ἐλθὼν δ' οὖν τὸ τρίτον τῷ σωτήρι τοῦτό γε οὖν ἔπραξα ὄντως: ἐσώθην γάρ τοι πάλιν εὐτυχῶς, καὶ τούτων γε μετὰ θεὸν Διονυσίῳ χάριν εἰδέναι χρεῶν: come già detto, Platone liquida in poche parole l'arrivo a Siracusa, evidenziando piuttosto l'unico successo della traversata: la sua salvezza. Plutarco è molto più loquace a tal proposito scrivendo che l'arrivo dell'ateniese riempì Dionisio di grande gioia e di grande speranza la Sicilia (*Dion* 19, 1); all'insigne ospite venne concesso addirittura il permesso avvicinarsi a lui senza essere perquisito (19, 3: cfr. Eliano, *Varia historia* IV 18; anche il padre Dionisio I adottava la precauzione di far spogliare per perquisire chi doveva entrare nella sua stanza, *Dion* 9 4). Dionisio, racconta Plutarco (19, 3), offrì a Platone molte ricchezze che puntualmente il filosofo non accettò (cfr. *Ep.* VII 333d).

340b1-342a1: *la πεῖρα*

Questa sezione è una delle più discusse dell'intera epistola e, insieme alla prossima, quella dal sapore più spiccatamente filosofico.

Una volta giunto a Siracusa, sottoporre Dionisio II ad una *πεῖρα* sembra essere per il pensatore ateniese l'unico modo di verificare la vera disposizione alla filosofia del tiranno. Basterà poco per scoprire che quella di Dionisio è solo un'infatuazione passeggera.

In cosa consiste la *πεῖρα*? Platone non lo dice chiaramente; certamente con essa il filosofo vuole dimostrare al tiranno quanto difficoltosa ed irta sia la strada della filosofia e quante fatiche essa comporti (340b8-9), ma anche quanto sia meravigliosa questa via senza la quale non si possa più vivere. Grande importanza è data anche al ruolo del maestro e alla capacità, dopo aver vissuto in comunione con lui, di procedere in autonomia (340c4-d1). Come logico sia, una fatica di questo genere scoraggia chi è abituato a vivere nei piaceri (341a3-5) e, fra questi, rientra proprio il nostro tiranno, del tutto inadeguato al ruolo di filosofo.

La prova, dunque, non è stata una prima lezione di filosofia, ma una sorta di "test attitudinale" per vedere la predisposizione di Dionisio II. Alcuni (Pasquali, p. 76: Krämer, 1959 pp. 404-

408) hanno fatto coincidere la *πεῖρα* con l'*excursus* che segue, immaginando che Platone abbia rivelato in una prima lezione i principi fondamentali della filosofia, ma in realtà, come ha ben evidenziato Butti De Lima (p. 163), prova e digressione hanno due fini diversi nella lettera.

Il tiranno, non solo non vuole ascoltare altro, ma, presuntuoso come è e sazio già delle cose che ha ascoltato, mette ciò che ha appreso per iscritto, presentando lo scritto come una sua τέχνη. Discussa è la valenza del termine, reso come manuale, trattato (Souilhé; Bluck, p. 119; Pasquali, p. 82; Isnardi Parente, p. 235; Butti de Lima, p. 166- cfr. Isocrate, *Adversus sophistas* 19-) oppure più genericamente come scritto (Adorno) o lavoro (Innocenti, p. 191). Per Platone il tentativo di scrittura da parte di Dionisio (che peraltro attribuisce a sé cose imparate da altri)⁴³² diventa la prova lampante della sua inadeguatezza perché chiunque ha già scritto o scriverà di questi argomenti non è in grado di capire nulla.

Platone è laconico: non esisterà mai un suo scritto su quello che gli sta più a cuore (condivido la traduzione di Pasquali (p. 75) dell'espressione *περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω*, 341c1). Platone vuole spiegare ai Dionei che la filosofia è diversa da tutti gli altri saperi, non è comunicabile come le altre dottrine, ma essa scaturisce all'improvviso come un'illuminazione, una scintilla dopo una lunga *συνουσία* con l'argomento (341c5-d2). Per spiegare l'unicità del sapere filosofico e dimostrare che esso non può essere trasmesso per iscritto inserisce l'*excursus* filosofico.

Come anticipato questa sezione dell'epistola, che meno è rilevante nella nostra trattazione ai fini della narrazione dei viaggi, ha invece interessato molto gli studiosi per via delle delicate tematiche esposte dando vita a numerose interpretazioni. In questa sede se ne darà sinteticamente conto, rinviando ad una bibliografia più ampia. In particolare, un aspetto molto discusso è la critica alla scrittura (cfr. *Fedro* 274b-278e) che ha dato vita ad un dibattito sulle

⁴³² In *Ep.* II 313 a-b si legge che Dionisio affermava, in una conversazione con Platone, di aver scoperto lui alcune verità filosofiche.

cosiddette “dottrine non scritte”, quelle che anche Aristotele attribuisce al suo maestro (*Fisica* 209b 11-17: ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφύνατο). Si veda la posizione della cosiddetta scuola di Tübingen-Milano -tra i più importanti studiosi citiamo H. Krämer, K. Gaiser e, in seguito, T. Szlezák, e G. Reale dell’Università Cattolica di Milano-. Per riassumere in estrema sintesi il loro pensiero, possiamo limitarci a dire che questi studiosi vedono in questi passi una conferma dell’esistenza di un Platone “orale”: egli non avrebbe messo tutto il suo pensiero per iscritto, ma una parte degli insegnamenti sarebbe stata diffusa solo tramite l’oralità all’interno dell’Accademia. G. Reale richiama la massima evangelica del non gettare “*margaritas ante porcos*” (Vangelo di Matteo 7, 6) che, fuor di metafora, spiega ancora Reale, significa «non diffondete le cose che per voi sono di maggior valore ai più, perché i più non le capiscono e le deridono, ma riserbatele per quei pochi che le capiscono, nel modo giusto e nel tempo giusto» (G. Reale, Presentazione a Szlezák, *Come leggere Platone*, Milano 1991, p. 16). Contro tali interpretazioni, pur se con posizioni diverse, si vedano Cherniss, Isnardi Parente, von Fritz, Brisson, Trabattoni⁴³³.

⁴³³ Per non appesantire il testo del commento inserisco in nota una bibliografia sintetica dei lavori degli studiosi citati. H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1959; *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, in H.-G. GADAMER-W. SCHADEWALDT (a cura di), *Idee und Zahl zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, Winter 1968, pp. 106-150; *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it. di G. Reale, Milano 1982; *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986; *L’interpretazione di Platone della scuola di Tubinga e della scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84, 1992, pp. 203-218. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull’ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984; T. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985 (trad. it. *Platone e la scrittura della filosofia: analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano 1988); *Come leggere Platone*, Milano 1991. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano 1991; *Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell’interpretazione di Platone*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 84, n. 2/3, 1992, pp. 219–248. H. CHERNISS, *Aristotle’s Criticism of Plato and Academy*, Berkeley 1945. M. ISNARDI PARENTE, *Per l’interpretazione dell’excursus filosofico della VII Epistola platonica*, in «La Parola del Passato», XIX, 1964, pp. 241-290; *La VII Epistola e Platone esoterico*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXIV, 1969, pp. 416-431; *Il Platone «non scritto» e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente*, in «Elenchos» 5, 1984, pp. 201-209; *Il problema della dottrina non scritta di Platone*, in «Parola del Passato» 41, 1986, pp. 5-30; *L’eredità di Platone nell’Accademia antica*, Napoli 1989; *Platone e il discorso scritto*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 46, 1991, pp. 437-461; K. VON FRITZ, *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der «esoterischen» Philosophie Platons*, in «Phronesis», 11, 1966, pp. 117-153; *Zur Frage der «esoterischen» Philosophie Platons*, in «Archiv für

Aspra è la critica al passo dei negatori dell'autenticità della lettera come Maddalena (pp. 262-288) e Edelstein, per il quale l'autore della lettera, ha inventato la storia del test così come ha inventato il rifiuto di Platone di mettere per iscritto le dottrine più importanti della sua filosofia, mai, infatti, nell'antichità il pensatore ateniese era stato accusato di ingannare deliberatamente il pubblico nascondendo loro ciò che riteneva veramente importante (p. 85).

340d6-341a3 οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχρωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπικεκαυμένοι, ἰδόντες τε ὅσα μαθήματά ἐστιν καὶ ὁ πόνος ἡλικίος καὶ δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι, χαλεπὸν ἠγησάμενοι καὶ ἀδύνατον αὐτοῖς, οὔτε δὴ ἐπιτηδεύειν δυνατοὶ γίνονται, ἔνιοι δὲ αὐτῶν πείθουσιν αὐτοὺς ὡς ἰκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὄλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονται τινῶν πραγμάτων: la fatica della preparazione filosofica e gli sforzi che quel genere di vita comportava sono temi frequenti in Platone. Cfr. *Repubblica* IV 428e; VI 494a; VII, 526c, 535b-c. Per la capacità di apprendere, ricordare e ragionare, indicate come qualità indispensabili per un filosofo (340d4-5), si veda *Repubblica* VI 486a-c, 487a, 490c, 503c; VII 535a-b.

342a1-345c3: excursus filosofico

Segue la parte più filosofica dell'intera epistola, la digressione filosofica dedicata alla comunicabilità del sapere.

L'*episteme* è raggiunta *necessariamente* (specifica il filosofo, 342a7) attraverso tre elementi: l'*onoma* (il nome), il *logos* (il discorso) e l'*eidolon* (l'immagine), senza i quali non si può raggiungere il quarto elemento, la conoscenza, e il quinto, che corrisponde all'oggetto della conoscenza (342a7-b3: ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτὴ - πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη). Fornisce poi un esempio geometrico, quello del cerchio (cfr. *Parmenide* 137e; *Timeo* 33b), che viene poi subito esteso ad ogni conoscenza: figure matematiche e colori (cfr.

Geschichte der Philosophie» 49, 1967, pp. 255-268. L. BRISSON, *Platon, Letters*, traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, Paris 1987. F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994; *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2002.

Menone 75c, 76d; *Repubblica* V 477c dove i due concetti sono abbinati), valori (il bene, il bello, il giusto), corpi, elementi della natura, fuoco, acqua, esseri viventi, passioni e azioni (342d). Inadeguati sono i discorsi per raggiungere la conoscenza e ancor di più lo è la scrittura, vista l'immobilità dei caratteri (cfr. *Fedro* 274d sgg). Per raggiungere la conoscenza è necessario avere una determinata natura, non bastano la capacità di apprendere e la buona memoria per far germogliare la conoscenza, così come non basta la natura affine al giusto e al bello se si ha cattiva memoria e difficoltà di apprendimento (344a2-b5; queste due qualità, ricordate anche in *Ep.* VII 340d4-5, sono le qualità del filosofo in *Repubblica* VI 486a-c, 487a, 490c, 503c; VII 535a-b e del tiranno in *Leggi*). Solo quando tutti e quattro gli elementi (nomi, discorsi, immagini e sensazioni) si mettono in contatto l'uno con l'altro e si procede con un dibattito fatto di domande e risposte si arriva alla conoscenza che scoppia all'improvviso come una scintilla (cfr. *Ep.* VII 341c5-d2).

La digressione ritorna poi sul tema della critica alla scrittura con un nuovo attacco all'opera scritta dal tiranno e in generale contro ognuno che mette per iscritto le cose serie dandole in pasto alla folla. Dionisio non ha scritto per ricordare gli insegnamenti platonici (sulla scrittura come supporto alla memoria si veda *Fedro* 276d), ma lo ha fatto per ambizione e desiderio di gloria (344d3-345a2). Quasi ironicamente, impiegando il detto tebanico "Zeus solo lo sa" (cfr. *Fedone* 62a; Aristofane, *Acarnesi* v. 911), Platone si chiede se Dionisio possa aver imparato tutto nell'unico colloquio avuto con lui.

I colloqui con il tiranno non hanno seguito o perché il tiranno pensa di sapere già tutto, o perché considera gli insegnamenti delle sciocchezze o perché le ritiene troppo difficili. Confutate le prime due ipotesi con una bella argomentazione (345b4-c2) non resta vera che la terza ipotesi, la quale testimonia l'inadeguatezza del tiranno per la filosofia.

Tramite una *ring composition*, dunque, Platone si aggancia al motivo per cui aveva indetto la $\pi\epsilon\tilde{\iota}\rho\alpha$ (340b1-7), cioè verificare l'attitudine alla filosofia: l'inadeguatezza di Dionisio è pienamente confermata.

L'*excursus* è diventato nel corso dei secoli uno dei crucci maggiori della *Settima Lettera* sia sul fronte di chi considera l'epistola autentica sia sul versante opposto, per cui questo diventa il passo più sospetto. La digressione è stata valutata in relazione alla filosofia platonica per stabilire se essa sia coerente e conforme all'epistemologia che troviamo nei dialoghi sicuramente ascrivibili al filosofo ateniese.

Per coloro che negano l'autenticità della lettera il passo è chiaramente non di matrice platonica. Il Ritter (*Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910, p. 370 sgg.) considerava il passo interpolato in una lettera che gli sembrava autentica dal punto di vista storico. Bröcker (*Der Philosophische Exkurs in Platons Siebentem Brief*, in «Hermes», vol. 91, n. 4, 1963, pp. 416-425) ha considerato l'*excursus* costituito da parti autentiche (342a7-e2; 343a4-b6; 343e1-344a2, messe insieme costituirebbero un ragionamento semplice, chiaro e completo) e parti spurie aggiunte dopo. Tarrant (*Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», vol. 28, n. 1, 1983, pp. 75-103) ritiene la lettera sostanzialmente autentica ma l'*excursus* di formazione neoplatonica, basandosi sul fatto che Plutarco (*De E apud Delphos*), nel trattare la tematica del cinque in Platone, non citi la *Settima Lettera*, dove pur se ne parla; secondo lo studioso sarebbe la prova che l'*excursus* sarebbe stato inserito dopo Plutarco. Per Edelstein la digressione non è platonica, rappresentando, come tutta la lettera, piuttosto un "*Plato dimidiatus*" (p. 120).

Dal canto loro, i propugnatori dell'autenticità della lettera, pur individuando in alcuni passi una serie di difficoltà (Isnardi Parente, p. 242), pensano che l'*excursus* si accordi con il resto della filosofia platonica. Essi hanno condotto un puntuale lavoro di confronto con i dialoghi platonici (si rimanda a Bluck, Pasquali, Isnardi Parente, Butti de Lima, solo per citarne alcuni) concludendo che la digressione filosofica sia una plausibile espressione del platonismo maturo e che non contenga idee che non possano essere di Platone⁴³⁴.

⁴³⁴ R. BARNEY, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London 2001, p. 157.

345c4-350b6: *la fine del terzo viaggio*

Le aspettative di Platone circa la passione per la filosofia di Dionisio, come previsto, crollano miseramente avendo la *πεῖρα* un esito infausto. Al filosofo non resta che cercare almeno di mediare con il tiranno in favore di Dione.

La sezione della lettera deve essere letta in chiave apologetica perché con essa Platone vuole giustificare la sua permanenza prolungata a Siracusa, nonostante i rapporti con il tiranno già fin dall'inizio del terzo viaggio non fossero stati rosei. Nelle pagine che seguono Platone conduce i lettori nei suoi pensieri e fra le mura della corte di Siracusa. Si susseguono velocemente pensieri, ragionamenti fra sé e sé e discorsi diretti con voci di vari personaggi. La scena è estremamente realistica e rende efficacemente il clima di confusione, tensione e angoscia che doveva esserci a corte, ma anche nella mente del filosofo. Si tratta di passi densi di eventi significativi sul piano personale per Platone e dal punto di vista storico perché si descrive il momento della rottura totale fra Dionisio II e Dione.

Platone scrive che Dionisio, dopo il suo arrivo sull'isola, cambia radicalmente e, all'apparenza, improvvisamente atteggiamento nei confronti di Dione decidendo di non inviargli più le rendite dei suoi beni di cui fino ad allora aveva beneficiato, adducendo come motivazione che quei beni appartenevano al figlio di Dione, nipote di Dionisio, di cui egli era tutore legale (345c4-d5). Platone, a cui era stato promesso che le sorti del discepolo sarebbero state decise in base ai suoi *desiderata*, si sente tradito, irritato, angosciato, adirato e vorrebbe lasciare subito l'isola, ma con nuovo stratagemma il tiranno glielo impedisce. La proposta di Dionisio, un vero ricatto neanche troppo celato, viene annunciata al lettore tramite un verosimile discorso diretto che rende la scena vivida e coinvolgente: la condizione affinché Dione possa ritornare a disporre dei suoi beni è che Platone ne diventi garante in modo che non possa usarli contro di lui; altra condizione è che il filosofo resti sull'isola ancora un anno. La stagione per la navigazione era aperta da aprile a settembre; il filosofo era arrivato in

Sicilia presumibilmente nella primavera del 361 a.C. e, non potendo partire entro settembre, questo significava per lui rimanere sull'isola almeno fino alla primavera successiva.

Segue una notte tormentata in cui Platone passa in rassegna tre ipotesi: riuscire a lasciare l'isola ma con il rischio di essere calunniato e di risultare incurante degli affari dionei, decidere di partire ma essere bloccato con la forza dal tiranno oppure rimanere e scendere a patti con il tiranno. Il giorno dopo torna da Dionisio e gli comunica che resterà ma solo se Dione sarà informato tramite una lettera dell'accordo e se lui lo approverà.

Presi gli accordi e partite le ultime navi della stagione per la Grecia, Dionisio cambia idea e decide di vendere tutto il patrimonio di Dione e di affidarne a Platone solo metà. È la fine del rapporto fra il tiranno e il filosofo che da quel momento si sente come un uccello chiuso in gabbia dorata che desidera solo volare via (τὸ δὲ μετὰ ταῦτα ἐζῶμεν ἐγὼ καὶ Διονύσιος, ἐγὼ μὲν βλέπων ἔξω, καθάπερ ὄρνις ποθῶν ποθεν ἀναπτέσθαι, ὁ δὲ διαμηχανώμενος τίνα τρόπον ἀνασοβήσοι με μηδὲν ἀποδοῦς τῶν Δίωτος, 347e7-348a3). Leggiamo questa bella metafora anche in Cicerone, che riferisce il suo stato d'animo ad Attico impiegando le stesse parole usate dal filosofo ateniese per parlare di sé prigioniero di Dionisio: *“Ita dies et noctes tamquam avis illa mare prospecto evolare cupio”* (*Ad Atticum* 9,10, 2).

Dionisio cambia atteggiamento non solo sul piano privato ma anche negli affari pubblici decidendo di diminuire la paga dei mercenari che si ribellano. Eraclide, personaggio di primo piano nelle vicende successive, viene additato come il responsabile. Dionisio, nonostante la promessa fatta davanti a Platone di non farlo arrestare e di permettergli di lasciare l'isola, rompe nuovamente i patti, negando addirittura, con sguardo da vero tiranno (καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ μάλα τυραννικῶς, 349b4-5), di aver stretto un patto e manda i peltasti in giro per la città a catturare Eraclide, che però riesce a fuggire (il racconto differisce in parte dalla *Ep.* III 318c -spuria- dove si dichiara che fu Dionisio ad allontanare Eraclide, non che fu lui a fuggire).

La posizione di Platone, ormai in profonda crisi con il tiranno, diventa sempre più scomoda delicata tanto che è cacciato via dall'Acropoli e viene mandato ad abitare presso Archedemo (per questo personaggio cfr. *Ep.* VII, 339a7-b1; *Ep.* II 310b, 312d; *Ep.* III 319a). Qui vive circondato da mercenari che minacciano di ucciderlo e solo l'intermediazione di Archita e dei Tarantini permette al filosofo di lasciare la Sicilia sano e salvo.

Ottiene da Dionisio il necessario per il viaggio ma non i beni Dione. L'unico successo del viaggio è il ritorno in Grecia.

Questo racconta Platone del terzo viaggio, ma quanto ciò che dice (e non dice) si accorda con le altre fonti? Alcuni non menzionano affatto il terzo soggiorno, così Cornelio Nepote e i *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 12-13, p. 9 Westerink), dove si evoca solo un viaggio in Sicilia in occasione del quale il pensatore avrebbe avuto una conversazione con Dionisio. Diogene Laerzio (III, 23) collega il viaggio al tentativo, non riuscito, di riconciliare Dione con Dionisio, successo che invece gli viene riconosciuto da Apuleio (I, 4), secondo cui riuscì a riportarlo in patria (si veda anche *Ta'rikkh al-hukamā'* di Ibn al- Kifī - Casiri, p. 301; Roeper p. 12- in cui la terza venuta sull'isola è ancora legata alla volontà di aiutare Dione). In Olimpiodoro (*In Alcibiadem*, 2 129-136) è Dione che, chiuso in prigione, chiede direttamente aiuto al maestro. Più loquace a proposito del terzo viaggio è Plutarco (*Dion* 19-20), visto il rilievo che il terzo viaggio ebbe nelle vicende storiche intercorse in quegli anni. Nella *Ep.* VII, 345c4-d5 la decisione di privare dei beni Dione sembra maturata all'improvviso, invece, in Plutarco si descrive un processo di deliberazione ben più lungo ed elaborato. Inizialmente Dionisio celava contrasti e malumori con il filosofo e cercava di ingraziarselo, mentre quest'ultimo sopportava e fingeva a malincuore (*Dion* 19,5). Platone nella lettera sembra invece voler suggerire al lettore che il mutato atteggiamento ci sia stato senza un motivo scatenante, avvenuto all'improvviso come si addice ad un tiranno volubile e capriccioso. La realtà doveva probabilmente essere ben diversa ed indice di ciò è l'assoluto silenzio nell'epistola dell'azione di spionaggio compiuta da Speusippo di cui parla Plutarco (22, 1-4).

Speusippo si sarebbe mescolato alla gente per saggiarne gli umori e riferire la situazione a Dione, il quale sarebbe stato esortato ad agire contro il tiranno. Dionisio II aveva un valido servizio spionistico (cfr. 14, 4-7; 28, 1), ben noto anche da altre fonti (Aristotele, *Politica* V 1313b; Plutarco, *De curiositate* 523a), per cui l'iniziativa di Speusippo e degli altri Accademici (che evidentemente dovevano aver accompagnato il filosofo) non doveva essere passata inosservata al tiranno e che, per questo, avrebbe inasprito i rapporti con Platone e Dione, fino alla drastica decisione di confiscargli i beni affinché lo zio non avesse mezzi per poter organizzare una spedizione militare contro di lui. Eludere questi fatti permette al filosofo innanzitutto di non infangare l'Accademia (che per il biografo avrebbe preso parte attiva negli affari siracusani con azioni poco lodevoli di spionaggio) e poi di far apparire immotivata la decisione di confiscare il patrimonio dioneo, mentre questa, come abbiamo visto, doveva essere stata un'iniziativa ben ponderata e giustificata, presa solo quando Dionisio II si era accorto che ogni possibilità di mediazione era fuori discussione.

La vicenda intorno Eraclide è anch'essa un punto saliente della lettera. Eraclide è introdotto senza alcuna presentazione, così come gli altri meno conosciuti Euribio e Teodote. Eraclide era un ufficiale della corte siracusana (Diodoro Siculo, XVI 6,4: “τὸν ἐπὶ τῶν στρατιωτῶν τεταγμένον ὑπὸ τοῦ τυράννου”; Cornelio Nepote, X 5,1: “*praefectus equitum*”; più vago Plutarco, *Dion* 32, 3). Ebbe un ruolo di primaria importanza nella spedizione dionea, divenendo con Dione navarco (*Dion* 33, 3). Venne poi ucciso per ordine di Dione nel 354 a.C. (*Dion* 53, 5). Teodote era lo zio di Eraclide (*Dion* 12, 1; 45, 3); più oscuro il nome Euribio, forse suo fratello (*Dion* 45,3). L'incidente intercorso fra Eraclide e Dionisio con la presa di posizione di Platone a difesa del primo non è raccontato né da Plutarco né da Diodoro. Plutarco segnala la presenza di Eraclide nel Peloponneso e menziona la sua situazione di esule (32,3), Diodoro invece racconta che fuggì dalla Sicilia seguendo Dione (XVI 6, 4). Sulla divergenza delle fonti si veda Berve, *Dion*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse», 10, 1956, p. 794-795. A quale

scopo, dunque, sono evocati questi eventi nell'epistola, unica, tra l'altro, a farlo? Il racconto è teso a mettere in cattiva luce Dionisio puntando il dito contro la mala fede del tiranno che rompe i patti presi; inoltre, il pensatore accentua così il suo ruolo di mediatore che per la seconda volta ricoprì. L'immagine che viene fuori è duplice: da un lato un tiranno sleale dall'altro un filosofo magnanimo. La storia così dettagliata delle vicende di Eraclide stupisce ancor di più se pensiamo che la sua uccisione è del tutto taciuta nell'epistola, una macchia troppo grande sulla coscienza di Dione e forse anche di Platone, che, della spedizione di Dione era stato il promotore.

345c8-d1 εἶναι γὰρ αὐτὰ οὐ Δίωνος ἀλλὰ τοῦ υἱοῦ, ὄντος μὲν ἀδελφίδου αὐτοῦ κατὰ νόμους ἐπιτροπεύοντος; il figlio di Dione menzionato è Ipparino o Areteo, nelle fonti sul nome vi è incertezza: Plutarco (*Dion* 31,3) scrive che Timeo lo chiamava Areteo, dal nome della madre Arete, mentre per Polieno (V 2, 8) il nome del figlio di Dione era Ipparione. Era nipote di Dionisio II perché figlio di Arete, sua sorella. Egli compare nell'*Ep.* VIII (356a-b), dove, per evitare la durezza del potere assoluto, si auspica a una triarchia avente come primo re il figlio di Dione, come secondo Ipparino, figlio di Dionisio I, e come terzo Dionisio II, colui che in quel momento era a capo dell'esercito nemico, in situazione quindi di prevalenza. Secondo Cornelio Nepote (X 4, 5; 6, 2), Plutarco (*Dion* 55, 4; *Consolatio ad Apollonium*, 119b) ed Eliano (*Varia historia* III 4) Ipparino morì suicida poco prima del padre, evidentemente nei primi mesi del 354 a.C.

345d6-e1 ἐδόκει δὴ χαλεπαίνειν μὲν οὐ δεῖν ἐμὲ Διονυσίῳ μᾶλλον ἢ ἐμαντῷ τε καὶ τοῖς βιασαμένοις ἐλθεῖν ἐμὲ τὸ τρίτον εἰς τὸν πορθμὸν τὸν περὶ τὴν Σκύλλαν, “ὄφρ’ ἔτι τὴν ὅλοην ἀναμετρήσαιμι Χάρυβδιν; si tratta di un verso dell'*Odissea* (XII 428). Questo passo dell'epistola è citato da Plutarco (*Dion* 18, 9) che adatta il testo della citazione omerica al suo contesto sostituendo la prima persona singolare dell'ottativo aoristo del verbo ἀναμετρέω con la terza persona singolare (ὄφρ’ ἔτι τὴν ὅλοην ἀναμετρήσειε Χάρυβδιν). Platone si sente come Odisseo: entrambi sono spinti contro la loro volontà, il primo dalle insistenze altrui, il secondo da Noto, verso un destino ineluttabile.

349c8-d2 καὶ πρῶτον μὲν ἐκ τῆς ἀκροπόλεως ἐκπέμπει με, εὐρὼν πρόφασιν ὡς τὰς γυναῖκας ἐν τῷ κήπῳ, ἐν ᾧ κατόκουν ἐγώ, δεοί θῆσαι θυσίαν τινὰ δεχήμερον; si può ipotizzare a due festività, le Tesmoforie, in onore di Cerere ad ottobre, e le Coree, in onore di Proserpina, fra aprile e giugno. Cfr. Plutarco 56,5-6. Per una descrizione dei riti si veda Diodoro V 4. La definitiva cacciata di Platone dall'Acropoli, in

concomitanza di questa celebrazione, si pone quasi al termine del viaggio, dunque poco prima dell'incontro con Dione alle Olimpiadi, che si svolgevano ad agosto, motivo per cui è più plausibile che Platone alluda alle Coree. Così Novotný (pp. 243-244) e Bluck (p. 140).

349e9-350a4 ὄκουν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο ἔξω τῆς ἀκροπόλεως ἐν τοῖς μισθοφόροις: προσιόντες δέ μοι ἄλλοι τε καὶ οἱ τῶν ὑπηρεσιῶν ὄντες Ἀθήνηθεν, ἐμοὶ πολῖται, ἀπήγγελλον ὅτι διαβεβλημένος εἶην ἐν τοῖς πελτασταῖς καὶ μοί τινες ἀπειλοῖεν, εἴ που λήψονται με, διαφθερεῖν: secondo Plutarco (19, 8) i mercenari volevano uccidere Platone perché temevano che, se si fosse attuato il suo progetto di abbattimento della tirannide, questo avrebbe causato il loro congedo (cfr. *Ep.* III 315e). Siracusa viveva in quel momento un periodo di instabilità e la tirannide era molto impopolare presso il popolo. Aristotele (*Politica* V 1312b 4-6) scrive che Dione era spinto ad agire vedendo che i Siracusani disprezzavano Dionisio II e che costui era sempre ubriaco. Dall'azione di spionaggio compiuta da Speusippo era risultata chiara l'insofferenza verso il tiranno (*Dion* 22,3). Oltre al popolo siracusano, estremamente scontenti erano anche i mercenari perché, dopo la fine delle campagne militari contro i Cartaginesi e i Lucani -cfr. Diodoro (XVI 5,4)- mantenere e ricompensare tutte le truppe era diventato impossibile per il tiranno che quindi, come leggiamo nell'*Ep.* VII 348a4-6, si era visto costretto ad abbassare la paga. Dobbiamo credere piuttosto che fossero state le difficoltà economiche ad incrinare il rapporto fra Dionisio II e i mercenari, più che i suggerimenti del filosofo. Platone in una situazione evidentemente di crisi e difficoltà si sente un facile bersaglio da colpire e forse, me ne perdoni, calca anche la mano per assumere ancor di più l'immagine della vittima bersagliata da ogni angolo, come a voler dire che, come se non bastasse il tiranno, ora doveva guardarsi le spalle anche dai mercenari.

350a4-6 μηχανῶμαι δὴ τινα τοιάνδε σωτηρίαν. πέμπω παρ' Ἀρχύτην καὶ τοὺς ἄλλους φίλους εἰς Τάραντα, φράζων ἐν οἷς ὄν τυγχάνω: Platone chiede aiuto a coloro che lo avevano incitato a raggiungere la Sicilia. Diogene Laerzio (III 22) riporta la lettera, chiaramente un falso modellato su questo passo della *Ep.* VII, con cui Archita avrebbe cercato di convincere il tiranno a lasciarlo partire. Fra coloro che giunsero a Siracusa per liberare il filosofo c'era un certo Lamisco, citato in due lettere spurie di Archita, quella succitata indirizzata a Dionisio II (D.L. III 22), e una rivolta a Platone (VIII 80). Plutarco (20, 2) racconta che prima di partire il tiranno cercò di nascondere l'ostilità verso il pensatore organizzando banchetti e prodigandosi in cortesie. In quest'occasione gli avrebbe chiesto se, una volta tornato ad Atene lo avrebbe accusato pesantemente e, Platone, gli avrebbe risposto: "possa non esserci mai nell'Accademia così grande penuria di argomenti da doverci ricordare di te" (μὴ τοσαύτη λόγων ἐν Ἀκαδημείᾳ γένοιτο σπάνις, ὥστε σοῦ τινα μνημονεῦσα, 20, 2-3). L'altera risposta, esempio dell'audacia del filosofo, è

attribuita a Platone da vari scrittori. Diogene Laerzio (III 21) la usa per chiudere il resoconto del soggiorno presso Dionisio I. Stobeo, *Anthologium*, 3, 13, 56 (Hense: III, 465) inserisce l'aneddoto in un altro contesto: il tiranno, volendo disonorare Platone per l'amicizia con Dione, lo fece sedere “ἐν τῇ ἐσχάτῃ χώρᾳ” e, beffeggiandolo, disse: “forse, Platone, quando te ne sarai andato da qui, terrai un lungo discorso all'Accademia contro di me”; a questa provocazione seguì la nota risposta (stessa versione in Ioannes Damascenus, *Exc. Flor.* 1, 21, 49 -Meineke, p. 182,2-). Nello *Gnomologium Vaticanum* 440 (Sternbach, pp. 164-165=Cod. Vat. Gr. 1144 f. 231^v) questo apoftegma fa coppia con un'altra sagace obiezione del filosofo. Nuovamente Dionisio voleva disonorarlo e lo fece sedere lontanissimo da lui, per cui Platone rispose: “ἀλλ' οὐχ ὁ τόπος τὸν ἄνδρα, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ τὸν τόπον ἔντιμον ποιεῖ”⁴³⁵. Segue il consueto scambio di battute fra i due.

Se nelle fonti la fiera risposta platonica mira soprattutto ad ergere Platone come esempio di παρρησία, in Plutarco, credo, la battuta abbia un'altra funzione: ritrae un Platone incurante delle attenzioni e delle lusinghe finali del tiranno, scostante e sprezzante nei suoi confronti, per smussare l'immagine di un Platone filotirannico, accusa che nella tradizione spesso è presente.

350b7-351e4: il ritorno ad Atene e l'incontro con Dione alle Olimpiadi

Con la partenza da Siracusa per Platone termina il suo ruolo attivo nelle vicende siciliane, ma non il suo interesse verso di esse. L'intento principale del filosofo è proprio quello di mostrare il suo mancato coinvolgimento nella spedizione dionea che portò prima alla cacciata di Dionisio II e poi alla morte stessa di Dione.

Platone non ha dismesso i panni di consigliere, anzi rimarca di aver rivestito ancora questo ruolo ma senza successo. Il rammarico per il suo fallimento può essere letto nella pleonastica espressione “ἀπειθοῦντες δὲ καὶ οὐ πειθόμενοι” (350d6-7). Dione, da migliore allievo, che ascoltava con grande attenzione e interesse mai riscontrati in nessun altro giovane (327b1-2), diventa un discepolo ribelle che non segue i consigli di pace del maestro e si rende corresponsabile con Dionisio delle disgrazie della Sicilia. Dione non lo ha ascoltato, ma non

⁴³⁵ Questo apoftegma è attribuito ad Aristippo (D.L. II 73; Ateneo XII 544c), ad Agesilao (Plutarco, *Apophthegmata laconica* 208d), a Democrito (D.L. IX 37), a Damonida (Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata* 191f; *Apophthegmata laconica* 219e). Cfr. *Septem sapientum convivium* 149a.

lo ha fatto neanche Dionisio, il quale non ha voluto restituire i beni a Dione. Platone vuole mettere in chiaro che lui non è responsabile dell'impresa di Dione e che non ne ha condiviso l'ideologia, anzi ha cercato di convincere l'allievo a desistere dall'intraprenderla, ma ogni tentativo è stato vano.

Il confronto con Dione di cui narra Platone al termine della lettera sarebbe avvenuto in occasione delle Olimpiadi del 360 a.C., pochi mesi dopo il ritorno ad Atene (le Olimpiadi si svolgevano ad agosto e dobbiamo immaginare che Platone tornò in Grecia alla riapertura della stagione della navigazione che avveniva ad aprile). L'incontro fra Platone e Dione è menzionato in Neante di Cizico (*FGrHist* 84 F 22), trasmesso da Diogene Laerzio (III 25); il frammento di Neante, storico greco del III secolo a.C., sembra essere il primo indizio di diffusione dell'epistola VII.

Platone, scrive nella lettera, ha raccontato all'allievo quanto accaduto in Sicilia (dove lo stesso Dione quasi con forza lo aveva costretto ad andare -«ἐμὲ δ'» εἶπον ὅτι «σὺ μετὰ τῶν ἄλλων βίᾳ τινὰ τρόπον σύσσιτον καὶ συνέστιον καὶ κοινωνὸν ἱερῶν Διονυσίῳ ἐποίησας...», 350c6-8-); sembra che il desiderio di vendicare l'ospitalità tradita, insieme al suo ingiusto esilio, abbia portato Dione alla decisione di intervenire (350b7-c4). Il filosofo rifiuta ogni azione violenta, insistendo piuttosto sul fatto che la sua vita era salva proprio grazie al tiranno che non lo aveva fatto uccidere (ὅμως οὐκ ἀπέκτεινεν, ἠδέσθη δέ, 350d1-2). La posizione di Platone espressa nella epistola è chiara: non ha inteso partecipare all'azione sia per l'età avanzata (aveva circa settantasette anni) e sia per il rispetto mostrato da Dionisio, nonostante tutto, verso di lui. Rifiuta il progetto dioneo e definisce francamente più volte κακά, sciagure, disgrazie, tutto ciò che dalle decisioni di Dione e Dionisio è derivato in seguito (ἀπειθοῦντες δὲ καὶ οὐ πειθόμενοι ταῖς ὑπ' ἐμοῦ διαλλάξεσιν πάντων τῶν νῦν γεγονότων κακῶν αὐτοὶ αἴτιοι ἐγένοντο αὐτοῖς, 350d6-8; νῦν δὲ ὀρμήσαντες ἐπ' ἀλλήλους κακῶν πάντα ἐμπεπλήκασιν, 350e4-351a1). Platone cerca così di “uscirne pulito”, come a dire: “io ho

cercato di fermarli, la responsabilità di quanto accaduto, dunque, non è la mia ma di chi non ha saputo cogliere i miei consigli”.

Dopo aver additato con severe parole Dione come il corresponsabile delle sciagure siracusane, Platone ridimensiona le sue parole tramite un elogio del suo allievo. Di raccordo fra le due sezioni troviamo *καίτοι*, ben reso con la congiunzione italiana “eppure”: quando sembra ai lettori che l’ateniese abbia maturato un giudizio negativo e si sia creata fra i due una frizione, allora torna ad elogiare ancora una volta il suo allievo. Egli ha maturato l’idea di compiere questa spedizione, ha fallito, eppure, se avesse raggiunto il potere, avrebbe fatto tanto più bene quanto più grande fosse stato il suo potere e avrebbe scelto la legislazione migliore senza dover ricorrere a esili e condanne a morte. Riprendendo una tesi a lui cara (*Gorgia*, 469b; cfr. *Critone*, 49a sgg; *Repubblica*, IX 591a sgg.) Platone scrive che Dione preferiva subire un’ingiustizia piuttosto che commetterla. Non era certamente un illuso perché come il buon pilota vede che sta arrivando la tempesta ma non può prevederne l’intensità così, anche Dione, pur conoscendo la cattiveria degli uomini, non poteva sapere fino a che punto essi si sarebbero spinti. Il paragone con il nocchiero è ricorrente in Platone (*Repubblica* VI 488a sgg., *Politico* 296e sgg., *Leggi* X 905) e non solo, avendo avuto l’allegoria della nave un’immensa fortuna letteraria fin da Archiloco e Alceo (vedi nota seguente).

L’ultima immagine di Dione che l’ateniese propone è quella di un uomo retto, saggio e assennato (*ὄσιος γὰρ ἄνθρωπος [...] σώφρων τε καὶ ἔμφρων*, 351d1-2) circondato da uomini empi e malvagi (*ἀνόσιοι*, 351d1; *κακοὶ*, 351d7), aventi un’ignoranza, una malvagità e un’avidità di cui Dione, da uomo *ὄσιος* (retto, pio), ignorava il punto a cui sarebbero potute arrivare (*ὅσον δὲ ὕψος ἀμαθίας εἶχον καὶ τῆς ἄλλης μοχθηρίας τε καὶ λαιμαργίας, ἔλαθον*, 351e1-3). Non dunque per sua colpa, ma per colpa di chi lo circondava, Dione è caduto, accoltellato a casa sua per ordine di Callippo, che era riuscito ad ottenere il sostegno dei mercenari e del popolo (per il consenso ottenuto da Callippo si veda Plutarco, *Dion* 54, 2-5;

per l'uccisione di Dione cfr. Plutarco, *Dion* 57, 1-5; Cornelio Nepote X 9, 1-6; Diodoro XVI 31,7).

Nel narrare la sua morte Platone è molto cauto, scegliendo con accuratezza dal vocabolario tanatologico le parole da impiegare ed evitando i verbi propri dell'atto dell'assassinio, sostituendoli con un linguaggio piuttosto eufemistico. Non ricorre ai verbi ἀποκτείνω o κτείνω, che pur sarebbero stati adatti a designare l'atto, o ἀποθνήσκω, per indicare la fine di Dione. Usa per tre volte il verbo σφάλλω, due in riferimento a Dione (ταῦτὸν δὴ καὶ Δίωνα ἔσφηλεν, 351d7; σφαλεῖς κεῖται, 351e3) e una in riferimento agli assassini (κακοὶ μὲν γὰρ ὄντες αὐτὸν σφόδρα οὐκ ἔλαθον οἱ σφίλαντες, 351d7-e1). Il verbo σφάλλω, difatti, allude alla sfera del cadere, non propriamente a quella del morire, per di più di morte violenta; Platone così sembra focalizzarsi sulla caduta, sia fisica che metaforica di Dione, più che sull'atto violento, le coltellate, che quella caduta provocarono. Altrettanto eufemistico è il significato del verbo κεῖμαι, accostato al participio σφαλεῖς. Tramite l'impiego di κεῖμαι Platone trasferisce l'immagine della morte violenta di Dione in quella rassicurante e serena del sonno, quel sonno eterno a cui Dione era stato, suo malgrado, condannato. Di fronte ai Dionei, o agli ulteriori lettori, Platone usa una serie di sostituti eufemistici per indicare la morte dell'allievo, segno inequivocabile di un disagio nel parlarne, essendo questa il culmine di un processo iniziato con l'arrivo di Platone sull'isola fin dall'epoca di Dionisio I quando l'allora giovane Dione era rimasto affascinato dalle idee politiche platoniche. Ritengo quindi che nella traduzione si debba rispettare il volere del filosofo di “abbellire la morte” dell'allievo, per cui propongo questa traduzione: «questo fece cadere Dione (ταῦτὸν δὴ καὶ Δίωνα ἔσφηλεν); certo, non ignorava che coloro che lo portarono alla rovina (οἱ σφίλαντες) fossero malvagi, ma ignorava di quanta ignoranza, malvagità e avidità fossero capaci; per questo Dione giace sconfitto (σφαλεῖς κεῖται), gettando la Sicilia in un immenso dolore» (351d7-e4).

350c4-5 ἀκούσας δ' ἐγὼ τοὺς μὲν φίλους παρακαλεῖν αὐτὸν ἐκέλευον, εἰ βούλοιντο: Platone prende le distanze dall'impresa siracusana, ma non altrettanto fanno alcuni esponenti dell'Accademia. Plutarco (*Dion* 22,5) riferisce che presero parte alla spedizione Eudemo di Cipro e Timonide di Leucade. Eudemo morì combattendo sotto le mura di Siracusa, scrive Cicerone (*De Divinatione* I 53); a lui Aristotele, che era suo amico, dedicò l'*Eudemo o Sull'anima*. Timonide è nominato più volte da Plutarco come collaboratore di Dione: in 30,10 è definito ἡγεμών (comandante), in 31, 3 ἀνὴρ φίλος καὶ συστρατιώτης Δίῳνος (amico e compagno di lotta di Dione), in 35, 4 invece è il testimone della cattura di Filisto.

350d5-6 ταῦτα εἶπον μεμισηκῶς τὴν περὶ Σικελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν: il filosofo peripatetico Aristosseno (fr. 64 Wehrli *ap.* Eusebio di Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XV, 2) per denominare il girovagare di Platone usa “πλάνη” che diventa per R. Adam (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, Berlin 1910, p. 37) un riferimento a questo passo della settima. alla VII. Per una discussione sulla precarietà del richiamo alla lettera nel frammento rimando a quanto detto *supra* p. 125. Per Souilhé e Bury si tratta di un'allusione al viaggio di Ulisse, visto che anche già in precedenza (345e) Platone si era paragonato ad Ulisse (cfr. Bluck p. 144).

351d1-7 ὁσιος γὰρ ἄνθρωπος ἀνοσίων πέρι, σῶφρων τε καὶ ἔμφρων, τὸ μὲν ὅλον οὐκ ἂν ποτε διαψευθεῖ τῆς ψυχῆς τῶν τοιούτων πέρι, κυβερνήτου δὲ ἀγαθοῦ πάθος ἂν ἴσως οὐ θαυμαστὸν εἰ πάθοι, ὃν χειμῶν μὲν ἐσόμενος οὐκ ἂν πάνυ λάθοι, χειμῶνων δὲ ἐξαισίον καὶ ἀπροσδόκητον μέγεθος λάθοι τ' ἂν καὶ λαθὼν κατακλύσειεν βίῃ: il parallelo tra la guida di una comunità civile e quella di una nave, usato sapientemente da Platone per accostare Dione a un nocchiere, è ricorrente in campo letterario. Dante (*Purgatorio*, VI 77) quando parla dell'Italia come “*nave senza nocchiere in gran tempesta*”, si colloca in una consolidata tradizione letteraria che, attraverso Teognide (vv. 669-682), Eschilo (*Sette contro Tebe*, 62-68, 208-210), Platone (*Repubblica* VI, 488a-e), Polibio (VI 44) e Orazio (*Odi* I 14, 1-10), risale fino ad Archiloco e Alceo. Archiloco nel fr. 105 W indica all'amico Glauco una burrasca in arrivo, riferimento, secondo il grammatico Eraclito (*Questioni Omeriche* 5, 2), al pericolo di una guerra contro le popolazioni tracie. Di Alceo ricordiamo il fr. 208a V dove l'immagine di una nave sconquassata da una terribile tempesta, dichiara ancora Eraclito (Ivi 5, 5), allude a Mirsilo e alla sommossa sorta a Mitilene.

351d7-e3 κακοὶ μὲν γὰρ ὄντες αὐτὸν σφόδρα οὐκ ἔλαθον οἱ σφήλαντες, ὅσον δὲ ὕψος ἀμαθίας εἶχον καὶ τῆς ἄλλης μοχθηρίας τε καὶ λαιμαργίας, ἔλαθον: il sostantivo λαιμαργία indica propriamente l'ingordigia, il vizio della gola, la ghiottoneria e sembra creare una *ring composition* con l'inizio dell'epistola in cui si parlava della lussuria dei Siracusani a tavola (326b5 sgg). Per altri usi del termine in Platone cfr.

Repubblica X, 619b-c (ὕπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας οὐ πάντα ἱκανῶς ἀνασκευάμενον ἐλέσθαι) e
Leggi X, 888a (οὐ γὰρ ἅμα γε δεῖ μανῆναι τοὺς μὲν ὑπὸ λαιμαργίας ἡδονῆς ἡμῶν).

352a1-7: epilogo

Platone conclude in modo molto rapido l'epistola, dando quasi l'impressione di voler licenziare il prima possibile i suoi destinatari perché convinto che quanto detto sia già sufficiente.

Ricapitola gli argomenti affrontati, eludendo però tutto il primo viaggio presso la corte di Dionisio II, e menzionando solo i consigli dati ai Dionei e il secondo viaggio presso il tiranno. Se leggiamo la lettera come un lungo discorso giudiziario, in cui Platone si difende davanti ai Dionei e ad un tribunale colmo di Ateniesi, queste ultime righe costituiscono la *conclusio* dell'orazione. La *conclusio* è definita nella *Rhetorica ad Herennium* (1,3,4) “*artificiosus orationis terminus*” e, in effetti, come vedremo, essa è costruita “ad arte” dal filosofo per rispondere alle sue esigenze narrative ed apologetiche. Essa risponde all'*argumentum* dell'*enumeratio*, tipico della *conclusio* (Cicerone, *De Inventione* 1,98; *Rhetorica ad Herennium* 2,30,47), in cui vengono riassunte le *res* precedentemente trattate, ma non contiene però altri tipici argomenti, cioè *indignatio*, *conquestio* (per entrambi si veda Cicerone, *De Inventione* 1,98) e *commiseratio* (*Rhetorica ad Herennium* 2,30,47). Probabilmente a Platone non interessava suscitare commozione, pietà o sdegno nei lettori. Gli premeva spiegare le sue ragioni senza coinvolgere gli *adfecta* del “pubblico” da cui, non appena esaurite le sue argomentazioni, se ne distacca, pur se con garbo, con una certa sveltezza.

Seppur breve, l'epilogo, come dicevo, è estremamente studiato dal punto di vista lessicale. Si noti l'iterazione martellante del verbo ἐρῶ (ῥηθέντα, εἴρηταί, 352a1; εἰρήσθω, 352a2; ῥηθῆναι, 352a4; ῥηθέντα, 352a5; εἰρημένα, 352a7). Platone sembra voler fissare bene nella

mente dei destinatari il valore della sua parola, sembra voler ricordare il suo impegno e lo sforzo che esporre quegli eventi gli è costato: egli ha detto tutto quanto poteva, per consigliare, come gli era stato richiesto, e per spiegare le ragioni in particolare del secondo viaggio, che potrebbe apparire assurdo e inspiegabile dopo l'esito infausto del primo. La parola di Platone, vincente con Dione e fallimentare con Dionisio, è il cardine attorno a cui ruotano tutti i viaggi siciliani perché da essa sono dipese le sorti di Dione, di Dionisio e di tutti i Siracusani.

Quando Platone scrive l'epilogo della missiva ha in mente probabilmente, e lo rammenta anche ai destinatari, il passo della lettera 337e4-338a1. Vediamoli a confronto:

<p>337e4-338a1: <u>συμβουλή</u> μὲν δὴ καὶ ἐπιστολὴ <u>εἰρήσθω</u> καὶ ἡ παρὰ Διονύσιον ἐμὴ προτέρα <u>ἄφιξις</u>: ἡ δὲ δὴ ὑστέρα πορεία τε καὶ πλοῦς ὡς εἰκότως τε ἅμα καὶ ἐμμελῶς γέγονεν, ᾧ μέλει ἀκούειν ἔξεστι τὸ μετὰ τοῦτο.</p>	<p>352a1-7: τὰ δὴ μετὰ τὰ νῦν ῥηθέντα ἂ <u>συμβουλευέω</u>, σχεδὸν εἴρηται τέ μοι καὶ <u>εἰρήσθω</u>: ὄν δ' ἐπανελάβον ἔνεκα τὴν εἰς Σικελίαν <u>ἄφιξιν</u> τὴν δευτέραν, ἀναγκαῖον εἶναι ἔδοξέ μοι ῥηθῆναι δεῖν διὰ τὴν ἀτοπίαν καὶ ἀλογίαν τῶν γενομένων. εἰ δ' ἄρα τι νῦν ῥηθέντα εὐλογώτερα ἐφάνη καὶ προφάσεις πρὸς τὰ γενόμενα ἰκανὰς ἔχειν ἔδοξέν τω, μετρίως ἂν ἡμῖν καὶ ἰκανῶς εἴη τὰ νῦν εἰρημένα.</p>
---	---

Come si può vedere dagli elementi sottolineati in entrambi gli estratti Platone focalizza l'attenzione sugli stessi concetti, che evidentemente costituiscono nella sua ideologia il fulcro della missiva: il consiglio (συμβουλή) e il secondo viaggio presso Dionisio II (ἄφιξις). Si noti specialmente l'uso del sostantivo ἄφιξις, nel raro significato di “viaggio”, invece che in quello più comune di “arrivo” (come in *Leggi IX* 868a “κατὰ τὴν τοῦ ξένου ἄφιξιν”). Con questo espediente il pensatore crea un sottile, ma sapiente, legame fra i due estratti. Altro elemento che li accomuna è la necessità di spiegare l'urgenza dalla sua scrittura, lo scopo della missiva: spiegare le ragioni che lo hanno condotto una seconda volta in Sicilia. Non gli è sembrato sufficiente dirlo una volta (337e4-338a1) e lo ripete in chiusura perché, ricordiamo, una delle chiavi di lettura del testo è quella apologetica perché Platone sente l'impellenza di doversi

giustificare e difendere per i suoi viaggi, per la sua ingerenza nei fatti siracusani, per la vicinanza alla tirannide.

Si conclude così il lungo sofferto racconto autobiografico di Platone.

A parlare, in quasi tutta l'epistola, non è stato il filosofo ma l'uomo che Platone fu, un uomo, ormai anziano, che, nonostante tutto, ha mantenuto la sua dignità e il suo garbo in una lettera tanto diretta e sincera quanto complessa, per questo straordinariamente unica

CAPITOLO 6

LA VII LETTERA: UN TESTO PROBLEMATICO

Ma chiudere il libro, separarmi per qualche tempo da Platone m'è costato fatica e pena; e so che a Platone ritornerò, e spero di dire ancora una parola sulle Lettere, a correzione e ammenda degli errori che avrò senza dubbio commessi e che non saranno certamente soltanto sviste. Allontanarmi da Platone m'è grave, perché so di non aver mai avuto contatto con uno spirito più alto.

G. PASQUALI, Prefazione in *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (2^a ed. 1967), p. XV

6.1 STORIA E VICENDE DELLA LETTERA DALL'ANTICHITÀ AL 1783

Un testo come quello della *Settima Lettera* è inevitabile che sollevi e abbia sollevato domande e dubbi fin dall'antichità, divenendo un accattivante dilemma per i critici e per chi si accosta allo studio degli scritti del filosofo ateniese. Platone ne è davvero l'autore? Siamo davanti all'opera di un abile falsario? È potuto esistere un falsario tanto "platonico" che nessuno per secoli è riuscito a smascherare?

La lunga e travagliata storia della *Settima Lettera* si snoda fra i secoli fra accettazioni e atesi e si intreccia a maglie strette con quella di tutto il *corpus* epistolare platonico, composto dalle tredici lettere che la tradizione manoscritta ci ha trasmesso⁴³⁶.

Già nel primo secolo la silloge era così composta. Trasillo, astronomo di corte dell'imperatore Tiberio ed erudito che divise gli scritti platonici in tetralogie (D.L. III 56-61), incorporava nella *Nona Tetralogia* tredici epistole ἠθικαί (moralì) e le identificava sicuramente come platoniche per la consueta formula di saluto iniziale εὖ πράττειν (D.L. III 61).

⁴³⁶ Oltre alle tredici canoniche Hermann inseriva altre cinque epistole nella sua edizione (*Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. VI, Leipzig 1853). Hercher (*Epistolographi Graeci*, Paris 1873) di queste cinque individuate da Hermann ne collocava due nella raccolta platonica (XVII e XVIII Hermann) e tre fra le epistole socratiche (XIV, XV, XVI Hermann).

Ancor prima di Trasillo, già Aristofane di Bisanzio nel III-II sec. a.C. inseriva le lettere nelle trilogie in cui divideva le opere platoniche, segno che esse erano già parte integrante del canone ufficiale degli scritti di Platone (D.L. III 62).

Nell'antichità dubbi sull'autenticità delle lettere non ve ne erano.

In particolare, l'autorità della *Settima Lettera* era indiscussa. Cicerone mostrava di conoscere molto bene la lettera, offrendoci in *Tusculanae disputationes* (V 35, 100) la prima citazione di un suo estratto (326b-c), allusione ripetuta anche in *De Finibus* (II 28, 92). Si aggiunga a questi passi anche un ulteriore richiamo alla lettera (331a4-c6) in *Ad Familiares* I 9, 18, dove l'Arpinate ricordava il consiglio politico platonico per cui bisognava impegnarsi nell'attività politica per la propria patria solo quando i cittadini erano disposti ad ascoltare, altrimenti non avrebbe senso imporsi come un figlio con un padre e una madre⁴³⁷.

Alla *Settima* attingevano a piene mani Plutarco e Cornelio Nepote per stendere le rispettive biografie dionee. Soprattutto in Plutarco emergono chiari i passi in cui l'autore la usa come fonte, si vedano ad esempio *Dion* 4,4 (326d7-e1) o 18,9, dove leggiamo una vera e propria citazione quasi letterale della missiva (345e1). Il biografo, che in altri scritti si serviva anche di altre epistole del *corpus*⁴³⁸, non ebbe la minima esitazione ad adoperarle perché considerate pienamente platoniche.

Anche nei secoli successivi le lettere furono frequentemente citate⁴³⁹ e del dubbio che non potessero essere di Platone non vi è traccia, almeno fino al V secolo con Proclo. L'anonimo autore dei *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (26, p. 47 Westerink) ricordava infatti che Proclo rigettava oltre l'*Epinomide*, la *Repubblica* e le *Leggi*, anche le *Lettere*, per la semplicità dello stile. La notizia è contraddittoria perché in più passi del commento al *Timeo* Proclo ricorre sia all'*Ep.* II (312e in *In Timaeum* 108c, 119f) che all'*Ep.* VII (328c in *In*

⁴³⁷ In *De Officiis* I 7, 22 Cicerone richiama un passo della *Ep.* IX, 358a.

⁴³⁸ Si veda *De Cohibenda ira* 463c (*Ep.* XIII 360c-d), *De Vitioso Pudore* 553b-c (*Ep.* XIII, 360c-d), *De Audiendis poetis* 36c (*Ep.* III 315c).

⁴³⁹ Si veda ad esempio Luciano, *De lapsu salutandi*, IV, che usa l'*Ep.* III per comprovare la sua tesi circa la critica ad alcune forme di saluto.

Timaeum 19e; 342e, *In Timaeum* 92e). Perché lo farebbe se le considerasse false? Si è ipotizzato un fraintendimento da parte dell'anonimo delle parole di Proclo che avrebbe dato, contrariamente a quanto fa l'anonimo, un valore diverso al verbo νοθεύω, che usa in riferimento all'*Epinomide*, e al verbo ἐκβάλλω, che invece usa riferito agli altri tre scritti. Proclo dubitava dell'*Epinomide* ma non forse ugualmente di *Repubblica*, *Leggi* e *Lettere*⁴⁴⁰.

I sospetti sulle lettere cominciarono nel 1400. Marsilio Ficino, che tradusse l'intero *corpus* delle opere di Platone in latino, includendovi anche le *Lettere* (la prima edizione è datata 1484 e dedicata a Lorenzo De' Medici), operava una selezione e parlava di “*duodecim epistulae*”. Decise di non tradurre la XIII e attribuiva la I senz'altro a “*Dio Syracusanus, vir profecto magnus, Platonis non auditor solum, sed etiam imitator*”; estendeva lo stesso giudizio anche alla V. Nell'*argumentum* di quest'ultima scriveva: “*Etsi quintam hanc consuetudo quaedam Platoni inseribit epistolam, videtur tamen potium esse Dionis, Platonem in se ipso totum pro viribus effigietis*”⁴⁴¹.

Marsilio Ficino lesse senza dubbio una precedente traduzione latina di pochi anni precedente, operata da Leonardo Bruni e stampata nell'edizione parigina del 1472 da tre umanisti tedeschi (Friburger, Gering, Crantz)⁴⁴². Bruni operava le scelte che poco dopo vennero seguite da Ficino, quindi l'attribuzione della I e della V a Dione e il rifiuto di tradurre la XIII perché non platonica.

⁴⁴⁰ *Prolegomena in Platonis Philosophiam* 26, p. 47 Westerink: «ὦν τὸ Ἐπινόμιον νοθεύει ὁ θεῖος Πρόκλος διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας· ἐκβάλλει δὲ καὶ τὰς Πολιτείας διὰ τὸ πολλοὺς εἶναι λόγους καὶ μὴ διαλογικῶς γεγράφθαι, καὶ τοὺς Νόμους δὲ διὰ τὸ αὐτὸ καὶ τὰς Ἐπιστολάς δ' ἐκβάλλει διὰ τὸ ἀπλοῦν τῆς φράσεως, ὡς καταλιμπάνεσθαι λβ' τοὺς πάντας διαλόγους». Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II 1 p. 474 n. 3; III 2 p. 836 n. 4.

⁴⁴¹ Cito dall'edizione S. GRYNÆUS, *Omnia diuini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini, emendatione et ad Graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata, quibus subiectus est index quam copiosissimus*, Basilea 1551. L'*argumentum* dell'*Ep.* I è a p. 919, dell'*Ep.* V è a p. 923. A proposito della XIII scriveva «*Epistolam vero ad Dionysium quae ab ignorantibus his adiungitur, ideo non traduximus, quia et ipsa epistula verba, et docti omnes negant esse Platonis*» (p. 926).

⁴⁴² M. FRIBURGER, U. GERING, M. CRANTZ, *Ad prudentem et magnificum virum Cosma de Medicis Florentinum, Leonardi Aretini clarissimi oratoris, in epistolas Platonis quas ex Graecis Latinas fecit praefatio*, Paris 1472. Stupisce il giudizio estremamente positivo che nella dedica a Cosimo de' Medici il Bruni esprimeva sulle lettere: “*cerno integritatem hominis incorruptam, libertatem animi, fidei sanctitatem. Inter haec prudentiam eximiam, iustitiam singularem, constantiam vero non protervam neque inhumanam sed que et consuli sibi et suaderi permittant. In amicos vero tantam benevolentiam ut commoda sua propria illorum commodis postahabere videatur*” (fol. 2r).

Il problema dell'epistolario platonico se lo posero anche i traduttori che si accinsero a vertere il testo platonico in volgare. Dardi Bembo, autore di una traduzione in volgare stampata a Venezia nel 1601 dedicata a Marin Grimani, principe di Venezia, come già Bruni e Ficino, sceglieva di tradurre dodici lettere, escludendo la XIII, e attribuiva la I e la V a Dione, pensando che fossero rimaste nella silloge in ricordo dell'allievo, come scriveva nell'*argumentum* della I⁴⁴³.

In quasi un secolo e mezzo che separa Bruni da Bembo, dunque, si era andato formando un canone di lettere platoniche in cui, a differenza dell'antichità, non tutte e tredici le lettere erano accolte: la XIII era ormai esclusa⁴⁴⁴ e la I e la V erano state bollate come dionee. Dubbi circa l'autenticità della VII, cuore dell'intero epistolario, non ve ne erano ancora.

Curioso è il giudizio di Richard Bentley (1662-1742) nel 1697: tacciava di inautenticità tutto il genere epistolare greco, eppure riteneva autentiche le epistole platoniche, nessuna esclusa compresa anche l'ormai palesemente falsa epistola XIII⁴⁴⁵.

La situazione si ribaltò completamente nel 1783, anno spartiacque e decisivo per la storia delle lettere, quando assistiamo alla prima totale condanna della silloge, VII compresa. Cristoph Meiners (1747-1810) riteneva i testi delle missive in netta contraddizione con i dialoghi e per questo interamente da espungere dal *corpus* platonico⁴⁴⁶.

Da quel momento lo scetticismo riguardo l'epistolario cominciò a dilagare e la sfiducia verso l'idea di poter ritenere le lettere autentiche era ormai la sensazione imperante.

⁴⁴³ D. BEMBO, *Delle opere di Platone tradotte in lingua volgare parte V*, Venezia, Niccolini, 1601. Per le epistole si veda fol. 317^r-363^v. Le epistole tradotte da Bembo vennero ristampate in *Opere di Platone tradotte da Dardi Bembo gentiluomo veneziano cogli argomenti, e note del Serano*, vol. 3, Venezia, Bettinelli, 1743 (3 voll., 1742-1743). Per le epistole si veda pp. 622-670. L'argomento della I (p. 625) recita: "Platone ha voluto che fra le sue cose rimanesse questo monumento"; quello della V (p. 636) invece riporta la seguente dicitura: "Questa epistola è di Dione, non di Platone, come appare dalle ultime parole".

⁴⁴⁴ R. CUDWORTH (*The true intellectual System of the Universe*, Londra 1678, pars IV 23, pp. 185-186) riteneva la XIII una falsificazione cristiana.

⁴⁴⁵ R. BENTLEY, *A Dissertation Upon the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and Others; and the Fables of Aesop*, Londra 1697.

⁴⁴⁶ C. MEINERS, *Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis*, in «Abhandlungen Göttingischen Gelehrter Gesellschaft», vol. 5, 1783, pp. 45-58.

6.2 LA SFIDUCIA VERSO LE LETTERE E LA SVOLTA CON MEYER

Nella critica tedesca l'impronta lasciata dal Meiners nell'Ottocento fu decisiva.

La scomunica contro le lettere era teoria diffusa. Friedrich Ast (1778-1841) esprimeva un netto rifiuto ritenendole integralmente spurie nella sua opera *Platons Leben* stampata a Lipsia nel 1816⁴⁴⁷. Nel clima di sfiducia si colloca anche Friedrich Schleiermacher (1768-1834), che nel tradurre i dialoghi, escludeva le lettere non elencandole nella lista delle opere platoniche⁴⁴⁸. La lista si allunga con Hermann Karsten (1817-1908), autore di un sistematico commento delle lettere volto a dimostrarne l'atetesi⁴⁴⁹, e Eduard Zeller (1814-1908) che, nella sua storia della filosofia greca, le rifiutava categoricamente⁴⁵⁰.

Anche in Francia le voci contro l'autenticità erano irremovibili dalla loro posizione. Émile Saisset (1814-1863), filosofo autore di un'edizione delle opere di Platone, a proposito delle lettere scriveva: "Les premières, celles qui ont trait aux affaires de Sicile et aux voyages de Platon, ont seules quelque intérêt historique; quant à l'intérêt philosophique et littéraire, il manque à toutes également"⁴⁵¹. Riconosceva, quindi, per le lettere che avevano come tema i viaggi siciliani, un certo valore solo come documenti storici, negando del tutto il valore filosofico e letterario. La conclusione a cui era giunto, telegrafica e non opinabile per lui, era la seguente: "A quelque point de vue qu'on les considère, ces lettres, sans même excepter la septième, sont tout à fait indignes de Platon"⁴⁵². L'atetesi, per Saisset, era dunque una certezza. Il filologo francese Alfred Croiset (1845-1923) nella sua *Histoire de la littérature grecque*, scritta in collaborazione con il fratello Maurice si collocava lungo la scia segnata da Saisset perché considerava tutte le lettere insignificanti e inutili, tranne la *Terza* e la *Settima* perché fonti utili per la biografia platonica, essendo redatte sulla base di documenti assai

⁴⁴⁷ F. AST, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816, pp. 504-530.

⁴⁴⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlin 1804-1828.

⁴⁴⁹ H. T. KARSTEN, *Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistolis, praecipue tertia septima et octava*, Trajecti ad Rhenum 1864.

⁴⁵⁰ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2, t. I, Leipzig 1889.

⁴⁵¹ E. SAISSET, *Oeuvres complètes de Platon*, 10 voll: *Dialogues douteux: dialogue apocryphes, lettres et fragments*, vol. 10, Paris 1869, p. 336.

⁴⁵² *Ibidem*.

precisi. In ogni caso definiva apocrifa tutta la raccolta, comprese la III e la VII, perché non vi era nulla che ricordasse lo stile di Platone⁴⁵³.

Nel panorama di totale sfiducia che troviamo nell'Europa dell'Ottocento spiccano per unicità i giudizi del filologo Karl Friedrich Hermann (1804-1855)⁴⁵⁴ e dello storico George Grote (1794-1871)⁴⁵⁵. Hermann difese l'autenticità della *Settima* (p. 424), che cominciava ad occupare nel *corpus* il ruolo di perno dell'epistolario, attorno a cui le altre lettere sarebbero state costruite. Particolarmente sospette erano la seconda, la terza e la sesta (p. 425). Grote, invece, era ancor più benevolo verso l'epistolario, tanto da scrivere che le lettere erano "the only occasions on which we have experience of Plato as speaking in his own person" (p. 219) e riteneva tutta la silloge autentica dichiarando "I confess that I see nothing in these letters which compels me to depart from the judgment of the ancient critics, who unanimously acknowledged them as genuine" (p. 220). Per Grote la I epistola costituiva un'eccezione perché, sulla scia ormai consolidata fin da Ficino e Bruni, la considerava scritta da Dione e non da Platone⁴⁵⁶.

La svolta si ebbe con Eduard Meyer (1855-1930) nella sua monumentale opera *Geschichte des Altertums*⁴⁵⁷. Egli, da storico dell'antichità qual era, analizzava il valore storico delle epistole, individuando la ricchezza e l'importanza delle notizie storiche sui fatti greci e siciliani ivi contenute. Erano dunque documenti storici a tutti gli effetti. Meyer venne

⁴⁵³A. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*, 5 voll., Paris 1887-1899: *Période Attique: Éloquence-Histoire- Philosophie*, vol. 4, Paris 1895, pp. 269-270: «Parmi les Lettres, deux seulement ont quelque valeur: la troisième et la septième, qui paraissent avoir été rédigées sur des documents assez précis et qui sont des sources utiles pour la biographie de Platon. Quant aux autres, elles sont ou insignifiantes ou ridicules. En somme, la collection tout entière est certainement apocryphe; même dans la troisième et dans la septième lettre, on ne trouve absolument rien qui rappelle la manière de Platon». Croiset riteneva la *Ep. I* scritta da Dione, idea ormai diffusa fin dal XV secolo con le prime traduzioni latine di Bruni e Ficino.

⁴⁵⁴K. F. HERMANN, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

⁴⁵⁵G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I (3 voll.), London 1865.

⁴⁵⁶Ivi, p. 220: «The first in order, among the Platonic Epistles, is not written by Plato, but by Dion, addressed to Dionysius, shortly after the latter had sent Dion away from Syracuse».

⁴⁵⁷E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, 5 voll., Stuttgart-Berlin 1884-1902: *Das Perserreich und die Griechen. Der Ausgang der Griechischen Geschichte 404-450*, vol. 5, Stuttgart-Berlin 1958.

rimproverato da Pasquali perché “sordo com’era allo stile” affermava autentiche anche epistole che per certo non lo erano⁴⁵⁸.

⁴⁵⁸ G. PASQUALI, Prefazione in *Le lettere di Platone*, cit., p. XII.

6.3 LA QUESTIONE DELL'AUTENTICITÀ NELLA PRIMA METÀ DEL NOVECENTO

Dopo Meyer, la critica tedesca, che pure fino a quel momento si era dimostrata quasi compatta nel negare l'autenticità dell'epistolario, cambiò rotta e cominciarono a fiorire teorie a favore dell'accettazione pressoché totale.

Così si espressero Blass (1899)⁴⁵⁹, Raeder (1906)⁴⁶⁰, Apelt (1921)⁴⁶¹, che espungevano solo la I e la XII, mentre ancora più benevolo era stato Waddington nel 1904 che rifiutava solo la XII⁴⁶².

La *Settima*, in particolare, era difesa come platonica (cfr. Adam⁴⁶³ e Ritter⁴⁶⁴, che proponeva peraltro l'atetesi dell'*excursus* filosofico in una lettera che gli sembrava coerente dal punto di vista storico), seppur non mancava chi la respingeva (insieme a tutta la raccolta) come Herbert Richards nel 1911⁴⁶⁵. Egli, pur constatando la purezza della lingua molto platonica, pensava che il contenuto delle lettere, pieno di contraddizioni, incomprensioni storiche e problemi dottrinali, impedisse di attribuirle al filosofo.

L'evento che più di tutti segnò il cambio di rotta della filologia tedesca riguardo l'accettazione delle lettere è la *retractatio*, per dirla in termini agostiniani, che vide come protagonista Wilamowitz. Abbiamo già accennato alle motivazioni che portarono il filologo tedesco a cambiare opinione (*supra* pp. 134-135), ma, in una storia delle lettere, ripeterle sarà, si spera, cosa gradita per il lettore. Nel 1893, anno di pubblicazione dello scritto *Aristoteles und Athen*⁴⁶⁶, Wilamowitz era convinto che tutta la silloge fosse falsa, *Settima* compresa. Forte della convinzione che Platone non avrebbe parlato mai così in pubblico di sé, senza alcuna vergogna, l'idea che potesse essere proprio il filosofo l'autore di quegli scritti era per

⁴⁵⁹ F. BLASS, *Unechte Briefe*, in «Rheinisches Museum für Philologie», vol. 54, 1899, pp. 33-39.

⁴⁶⁰ H. RAEDER, *Über die Echtheit der Platonischen Briefe*, in «Rheinisches Museum für Philologie», vol. 61, 1906, pp. 511-542.

⁴⁶¹ O. APELT, *Platons Briefe*, Leipzig 1921.

⁴⁶² C. WADDINGTON, *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris 1904.

⁴⁶³ R. ADAM, *Ueber die Echtheit der platonischen Briefe*, Berlin 1906; *Ueber die platonischen Briefe*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 23, 1910, pp. 29-52.

⁴⁶⁴ C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.

⁴⁶⁵ H. RICHARDS, *Platonica*, London 1911.

⁴⁶⁶ U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, vol. I, Berlin 1893. Qui ci sono già accenni della possibile autenticità della VI *Ep.*

lui inaccettabile. Ventisei anni dopo, nel 1919, all'uscita dell'opera dal titolo *Platon*, Wilamowitz si mostrava propenso a ritenere autentiche la VI, VII e VIII (rigettando le altre) proprio in virtù di quel fattore psicologico che lo aveva portato nel 1893 a respingerle tutte⁴⁶⁷: Platone, spinto dall'urgenza di difendere sé e Dione e di dare una sua spiegazione dei fatti, non poteva più tacere e si era sentito costretto ad esporsi.

Le lettere erano ormai da qualche secolo oggetto di diatriba. Si erano susseguiti critici propensi per l'accettazione integrale e altri per la totale atetesi, ma non erano mancate posizioni nel mezzo fra le due più estreme.

John Burnet, editore per Oxford del testo platonico⁴⁶⁸, negli anni aveva maturato una rassegna ma perfettamente logica consapevolezza nei confronti delle lettere, come leggiamo nel volume *Greek Philosophy. Thales to Plato* (1920). Le lettere dovevano essere state scritte, dice Burnet, necessariamente da un uomo ben informato su tutte le vicende, padrone della lingua attica di Platone (anche solo cinquanta anni dopo sarebbe stato impossibile trovare un uomo che la maneggiasse così bene come lui), di impareggiabile abilità letteraria tale da riprodurre lo stile di Platone, insomma, non potevano essere state scritte che da Platone stesso⁴⁶⁹.

Nella prima metà del Novecento, soprattutto grazie a Wilamowitz, si guardava con un certo ottimismo alle lettere VII e VIII, mentre la VI, dopo le argomentazioni a favore dell'autenticità di Wilamowitz, era passata in secondo piano. Si era raggiunto un quasi tacito

⁴⁶⁷ ID., *Platon*, 2 voll., vol. 2, Berlin 1919, pp. 278-304.

⁴⁶⁸ J. BURNET, *Platonis Opera*, *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, 5 voll., Oxford 1900-1907: *Tetralogiam IX, Definitiones et Spuria Continens*, vol. 5, Oxford 1907.

⁴⁶⁹ ID., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1920, pp. 205-206: «If, then, the *Epistles* are forgeries, they are at least the work of a sober and well-informed writer, whose use of the Attic dialect proves him to have been Plato's contemporary. It would have been impossible to find anyone fifty years later who could handle the language as he does. Even the oldest and most successful of the spurious dialogues betray themselves at every turn. We may, indeed, go so far as to say that the supposed forger of the *Epistles* must have been a man of almost unparalleled literary skill, or he could not have reproduced so many of the little peculiarities that marked Plato's style at the very time of his life to which the *Epistles* profess to belong, though with just those shades of difference we should expect to find in letters as contrasted with more elaborate literary work. I believe that all the letters of any importance are Plato's, and I shall therefore make use of them». La *Ep.* I non era platonica per Burnet, ma non la attribuisce a Dione, come prima di lui era stato fatto; riguardo la I scrive: «I should add that the *First Epistle* stands by itself. In my judgement, it has got into its present place by mistake. It is a genuine fourth-century letter, but I do not think the writer, whoever he was, meant to pass for Plato at all. I do not think either that he was Dion or meant to pass for Dion» (p. 205).

accordo, se così possiamo chiamarlo, che ormai vedeva bollate come inautentiche le lettere *Prima, Quinta, Nona e Tredicesima*, mentre la *Settima* era tenuta in grande considerazione, essendosi guadagnata negli anni il ruolo di perno dell'intera silloge.

Fra gli anni Venti e gli anni Trenta voci a favore dell'autenticità della *Settima* continuavano comunque a provenire da vari paesi europei (Svizzera, Francia, Inghilterra) ma anche da oltreoceano, dove, negli anni, l'interesse per le lettere aveva contagiato anche i critici americani.

Così si esprimevano Ernest Howald (1887-1967), filologo svizzero, che difendeva l'autenticità della VI, VII, VIII, compreso l'*excursus* filologico (*Die Briefe Platons*, 1923)⁴⁷⁰ e L.A. Post, che nel 1925 pubblicava il volume *Thirteen Epistles of Plato*, facendosi promotore della genuinità anche di lettere che per altri erano già state bollate come false (vedi per esempio la II)⁴⁷¹. Alla lista degli studiosi fiduciosi verso la lettera VII e VIII possiamo aggiungere Souilh  (1926)⁴⁷², Bury (1929)⁴⁷³, Field (1930)⁴⁷⁴, Harward (1932)⁴⁷⁵, Morrow (1935)⁴⁷⁶ e Bluck (1947)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁰ E. HOWALD, *Die Briefe Platons*, Zürich 1923.

⁴⁷¹ L.A. POST, *Thirteen Epistles of Plato. Introduction, translation and notes*, Oxford 1925.

⁴⁷² J. SOUILH , *Platon. Oeuvres complètes*, vol. 13, t. I, Paris 1926 (per quest'opera, come per le seguenti, nonostante siano state gi  citate in precedenza, si preferisce inserire in nota per completezza la citazione bibliografica estesa). Nella conclusione Souilhé scrive "Des treize lettres qui constituent la collection platonicienne, deux nous ont semblé présenter tous les caractères d'une incontestable authenticité: la 7^e et la 8^e" (p. XCVIII).

⁴⁷³ R. BURY, *Plato*, 12 voll.: *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, vol. 7, London-New York 1929.

⁴⁷⁴ G.C. FIELD, *Plato and his Contemporaries*, London 1930, p. 199: «Tried by these tests, the First Letter, as everyone admits, must be rejected. [...] On the other hand, the Third, Seventh, and Eighth Letters, which have the appearance rather of public pronouncements than of private correspondence, are certainly genuine. [...] The Fourth, Tenth and Thirteenth all fit perfectly into the picture. The Sixth and Eleventh have absolutely no suspicious circumstances about them, and there seems no possible motive for forging them. One might say the same of the Ninth, which would seem too short to have been worth the trouble of forging. The Twelfth does not look particularly suspicious, but as it was already suspected in antiquity it is better to let». Field esprimeva i suoi dubbi circa la digressione filosofica che gli pareva incoerente e vaga ("Personally, I cannot swallow the philosophical excursus (312d-313a) in the letter, which seems quite unnecessarily incoherent and vague, p. 200).

⁴⁷⁵ J. HARWARD, *Plato, The Platonic Epistles*, translated with introduction and notes, Cambridge 1932; in particolare sulle lettere VII e VIII cfr. *The Seventh and Eight Platonic Epistles*, in «The Classical Quarterly», luglio-ottobre 1928, vol. 22, n. 3/4, pp. 143-154.

⁴⁷⁶ G.R. MORROW, *Studies in the Platonic Epistles*, with a translation and notes, Urbana 1935 (per il presente studio cito dall'edizione rivisitata *Plato's Epistles, A translation with critical essays and notes*, Indianapolis-New York 1962): «When judged by these standards it has seemed, to the great majority of modern students, that some of the letters, particularly the *Seventh* and *Eight*, must be accepted as genuine letters of Plato» (p. 16).

⁴⁷⁷ R. S. BLUCK, *Plato's Seventh and Eight Letters with Introduction and Notes*, Cambridge 1947.

Sempre in quegli anni, in due parti parecchio distanti d'Europa, troviamo due voci molto benevole verso gran parte dell'epistolario: nel 1930 presso l'Università Masaryk di Brno (Repubblica Ceca) Novotný pubblicava l'opera *Platonis Epistulae commentariis illustratae*⁴⁷⁸, e, a Londra, Alfred Edward Taylor, pochi anni prima, dava alle stampe *Plato. The Man and His Work*⁴⁷⁹. Taylor si lamentava della tendenza dell'epoca ad accettare solo la VI, la VII e l'VIII, come conseguenza della deferenza servile verso il Wilamowitz, perché ciò avrebbe comportato l'esclusione anche di altre lettere potenzialmente autentiche (escluse la I e forse la XII).

Menzione a parte merita Giorgio Pasquali che nel 1938 consegnava alle stampe il suo magistrale lavoro "*Le lettere di Platone*"⁴⁸⁰. Il volume è frutto di anni di interessamento all'epistolario platonico che, ricordava Pasquali nella prefazione, trovava i suoi albori fin dagli anni del liceo quando lesse per la prima volta la lettera VII. Il nucleo fondamentale della trattazione, come egli stesso ammetteva⁴⁸¹, era costituito dalle lettere VII e VIII. Era convinto che le lettere II, III, V, XIII fossero spurie, dichiarava "certamente autentica" la VI e riteneva l'XI autentica (per tutti un falso), pur ammettendo la difficoltà di dare un giudizio sicuro su un testo così breve (p. 241). L'indagine di Pasquali, per sua stessa ammissione, non si basava sulla lingua e sullo stile, ma sulla ricostruzione dei presupposti storici, dei fini politici e sull'indagine del significato e del valore filosofico dell'*excursus* (p. 45). L'immagine della *Settima Lettera* che Pasquali dipingeva nel volume è quella di un documento storico assolutamente autentico. La figura di un falsario che si complicava la vita inserendo in una lettera, dal tono prevalentemente politico e autobiografico, un tratto filosofico tanto difficile da risultare incomprensibile ai più era per Pasquali inverosimile.

⁴⁷⁸ F. NOVOTNÝ, *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, Brno 1930.

⁴⁷⁹ A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work*, London 1926.

⁴⁸⁰ G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (2ª ed. 1967).

⁴⁸¹ Ivi, p. XIV.

In questo clima di diffuso ottimismo verso le lettere dagli Stati Uniti si ergevano nel 1933 due voci scettiche: quella di Paul Shorey⁴⁸² e quella di Harold Cherniss⁴⁸³. Entrambi rifiutavano tutto il *corpus* epistolare con le argomentazioni che erano state proprie della critica tedesca ottocentesca (vedi Ast e Karsten).

Anche in Italia, pochi anni dopo, c'era chi, proprio sulla scorta di Ast e Karsten, non accettava l'epistolario platonico, condannando all'atetesi l'intero epistolario platonico. Lo studioso in questione è Antonio Maddalena, autore di un commento alle lettere nel 1948⁴⁸⁴. L'analisi più dettagliata è quella della VII, che occupa gran parte del volume (pp. 23-346). Della VII, scriveva Maddalena, platonica era la lingua, aggiungendo però che "anche la lingua che usava il Gandino era la lingua di Cicerone: non è difficile adoperare le stesse parole, quando si imita. Ma la lingua non è lo stile" (p. 340). Platonico, però, non era lo stile: nella lettera si trovavano, a suo avviso, elementi contraddittori, molte ripetizioni, che ripetevano più volte le stesse cose alterandole e rendendole assurde. Questa mancanza di cura e di attenzione poteva essere dettata dall'urgenza di scrivere l'epistola? Ma Platone, se avesse avuto tutta questa urgenza, non avrebbe scritto una lettera più breve senza tutti quegli *excursus*? (*ibidem*). Se davvero Platone scrisse la lettera per difendersi, l'esito della missiva fu per Maddalena infausto: se paragonata all'*Apologia di Socrate*, opera sicuramente platonica, l'apologia di Platone nella lettera non era affatto dello stesso tenore. Maddalena si chiedeva come fosse possibile che parlando di sé Platone perdesse ogni nobiltà, non riuscendo a rispondere alle accuse che gli venivano mosse e non riuscisse a fare di sé un filosofo. L'esito del falsario, che pur credeva di fare di Platone un filosofo o un santo, era stato piuttosto il ritratto di un δοξόσοφος, di un saggio solo apparentemente tale (p. 343).

⁴⁸² P. SHOREY, *What Plato said*, Chicago 1933.

⁴⁸³ H. CHERNISS, recensione a J. HARWARD, *The Platonic Epistles* (Cambridge 1932), in «The American Journal of Philology», 1933, vol. 54, n. 2, pp. 178-184; *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945.

⁴⁸⁴ A. MADDALENA, *Platone, Lettere*, Bari 1948.

La conclusione senza compromessi del critico era la seguente: “La lettera è falsa, perché altro è lo stile, altro il pensiero, altro l’animo di Platone. E a noi basta per ora sapere questo” (p. 346).

6.4 GLI ATTEGGIAMENTI VERSO LA *SETTIMA* IN TEMPI PIÙ RECENTI

A partire dalla seconda metà del Novecento verso la *Settima* gli atteggiamenti che si sono registrati possono essere divisi in tre categorie:

- negazione dell'autenticità della lettera;
- atetesi solo di alcune parti di essa, in particolare l'*excursus*;
- affermazione dell'autenticità nella sua interezza.

I tre maggiori studi a favore dell'atetesi della *Settima* sono quelli di Edelstein (1966), Gulley (1972) e di Burnyeat e Frede (2015)⁴⁸⁵. Desidero dedicare un rapido esame di queste tre proposte giudicanti spuria la VII per evidenziarne i punti che, a mio avviso, sono di debolezza.

Le argomentazioni di Ludwig Edelstein⁴⁸⁶ denotano un grande acume critico, ma nessuna pare veramente convincente. L'immagine di Platone che si delineerebbe nella lettera, per lo studioso tedesco, sarebbe quella di un Platone *dimidiatus* (p. 120). Secondo il critico non regge l'ipotesi di chi conferma la genuinità della lettera basandosi sulla concordanza fra i fatti storici narrati nella lettera e nelle altre fonti storiche perché anche l'autore falsario avrebbe potuto essere informato sulle vicende, senza necessariamente essere Platone. Questo è vero, ma occorre ricordare che non è certo questa l'unica base su cui, chi accetta la lettera, si poggia. Altra obiezione è che la lingua e lo stile, giudicate da molti come platoniche, non sono affatto una prova della genuinità della VII perché un buon falsario avrebbe potuto imitarle alla perfezione. Anche in questo caso giusta è l'obiezione di Edelstein, ma, perché immaginare un falsario abilissimo quanto Platone e non pensare più semplicemente che l'autore sia Platone stesso? Inoltre, per Edelstein, la presentazione autobiografica che il giovane Platone dà di sé è

⁴⁸⁵ A questi si aggiungono anche O. GIGON, *Der Brief in der griechischen Philosophie*, in «Acta Colloquii Didactici Classici Octavi», 20, 1980, pp. 117-132; E.G. CASKEY, *Again Plato's Seventh Letter*, in «Classical Philology», 49, 1974, pp. 220-227; J. MANSFELD, *Greek Philosophy in the Geschichte des Altertums*, in «Elenchos», 10, 1989, pp. 23-60; T. IRWIN, *The Inside Story of the Seventh Platonic Letter: A Sceptical Introduction*, in «Rhizai», 6, 2009, pp. 127-160. Certi dubbi sulla paternità della lettera sono espressi anche da M. SCHOFIELD (*Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, pp. 13-19), il quale afferma che ci sono dei motivi per pensare che essa fosse più un "Platonic pastiche than the genuine article" (p. 16).

⁴⁸⁶ L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966.

in contrasto con quella dei dialoghi, soprattutto la *Repubblica*, e in generale con quella delle altre fonti. Il Platone della lettera sembra sottolineare più la sua formazione politica (taciuta peraltro nelle altre fonti) più che quella filosofica, negando addirittura a Socrate l'appellativo di maestro. Sembra per Edelstein che nella lettera si affermerebbe la superiorità della prassi sulla teoria. A smontare le argomentazioni di Edelstein ci ha pensato in più studi Margherita Isnardi Parente, a cui rimando⁴⁸⁷. La Isnardi Parente dice in sintesi che nella lettera non troviamo alcuna deformazione della figura di Platone perché innanzitutto un'immagine "di un Platone esaltatore della pura vita di ricerca" non compare così radicale ed esclusiva nei dialoghi e poi, aggiunge, nell'epistola la contrapposizione fra λόγος e ἔργον non esce fuori dal comune schema letterario-retorico⁴⁸⁸. Per negare l'autenticità della lettera Edelstein usa anche l'*excursus*, condannandolo come non platonico e non coerente con i dialoghi. Oltre che alla Isnardi Parente, rimando a Forcignanò⁴⁸⁹.

Secondo Gulley⁴⁹⁰ il problema per decidere dell'autenticità della lettera è il silenzio delle fonti. La mancata citazione della lettera prima di Cicerone e il totale silenzio di Aristotele, sia riguardo la lettera, mai menzionata, e sia sull'intervento platonico a Siracusa, sono certo questioni spinose. Inoltre, anche Diodoro (e quindi Eforo, sua fonte) non menziona l'ingerenza di Platone nella politica siciliana⁴⁹¹ e ignora l'esistenza della lettera. Se il silenzio di Aristotele, pur rilevante, è un *argumentum e silentio* che non può essere decisivo⁴⁹², la somma fra il silenzio di Aristotele, di Diodoro e in generale la mancanza di conferme esterne nella tradizione convinceva Gulley che probabilmente la silloge fosse spuria. Come si può

⁴⁸⁷ M. ISNARDI PARENTE, *Teoria e prassi nell'Accademia antica*, in «La Parola del Passato», 2, pp. 401-433; *Nomos e Basileia nell'Accademia antica*, in «La Parola del Passato», 12, pp. 401-438; recensione a L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», gennaio-marzo 1967, vol. 22, n.1, pp. 90-94.

⁴⁸⁸ EAD., recensione a L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, cit., p. 91.

⁴⁸⁹ F. FORCIGNANÒ, *Platone, Settima lettera*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2020, pp. 48-50.

⁴⁹⁰ N. GULLEY, *The Authenticity of the Platonic Epistles*, in «Pseudoepigrapha», I, ed. K. von Fritz (Entretiens Hardt 18), Vandoeuvres-Genève 1972, pp. 103-143.

⁴⁹¹ Ricordiamo che in Diodoro (XV 7,1), pur non parlando dell'ingerenza nella politica siracusana, è menzionato il primo viaggio siracusano, narrando l'esito infausto del primo viaggio presso Dionisio il Vecchio che, offeso per alcune affermazioni, decise di vendere il filosofo al mercato come schiavo per venti mine.

⁴⁹² N. GULLEY, *The Authenticity of the Platonic Epistles*, cit., p. 112.

spiegare il silenzio aristotelico? Forse, avendone parlato già ampiamente Platone nella lettera, che il peripatetico conosceva, evita di riparlare? Oppure forse lo considerava un fatto privato e dunque non necessario nella stesura della *Politica*? Non si potrebbe pensare anche che Aristotele eviti di trattare un argomento scomodo e delicato per il maestro, additato di essere intervenuto nella politica siciliana e non in quella ateniese? A tal riguardo ricordiamo che, connessa alla prima accusa, ne circolava una ancora peggiore: quella di essere stato il responsabile della caduta di Dionisio e dell'uccisione di Dione, che aveva cominciato a maturare, come dice Platone stesso nella lettera, le sue convinzioni politiche grazie alle conversazioni avute con filosofo ateniese durante il soggiorno presso Dionisio I. Il peripatetico avrebbe potuto scegliere di proteggere il maestro astenendosi dal narrare quei fatti che avrebbero rivangato le vecchie accuse. Possiamo quindi affermare che il silenzio di Aristotele, come di altri, non prova nulla e non può essere una prova della inautenticità dell'epistola.

Il volume di Burnyeat e Frede è costituito dalla pubblicazione degli atti di seminari tenuti a Oxford nel 2001. La strada che portò ufficialmente alla pubblicazione degli atti fu lunga e li vide prima circolare in modo ufficioso fra gli studiosi, poi nel 2007 Frede morì e infine solo nel 2015 gli atti vennero pubblicati ufficialmente in un volume curato da Dominic Scott⁴⁹³. Esaminiamo le obiezioni di Frede contro l'autenticità. La prima obiezione è la seguente: "So it is because all these collections of letters are spurious that *eo ipso* Plato's letters are suspect" (p. 11)⁴⁹⁴. Questa accusa non regge in quanto mancano prove per negare che tutta l'epistolografia antica sia falsa. La seconda obiezione è che la riforma politica proposta a

⁴⁹³ M. BURNYEAT, M. FREDE, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, a cura di D. Scott, Oxford 2015.

⁴⁹⁴ Il seminario 3 (pp. 27-40) di Frede è dedicato alla lettera di Speusippo a Filippo II il Macedone, lettera che ha molti paralleli con la VII platonica, essendo infatti scritta da un allievo del filosofo ateniese ad un monarca su temi politici. Giudicando spuria tale lettera, come tutta la raccolta di Speusippo, di conseguenza anche la VII perde valore. Di contro, sulla possibilità che la lettera di Speusippo sia autentica, si veda L. BERTELLI, *La lettera di Speusippo a Filippo: il problema dell'autenticità*, Atti della Accademia delle Scienze di Torino, 2, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. 111, 1976-77, pp. 76-111; M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo, Frammenti*, Napoli 1980; A. F. NATOLI, *The Letter of Speusippus to Philip II*. Introduction, text, translation and commentary, Stuttgart 2004.

Siracusa, conforme al progetto idealizzato nella *Repubblica*, inclusa anche la figura del filosofo-governante, non possa essere opinione di Platone quando presumibilmente scriveva la lettera, perché in quel momento stava lavorando alle *Leggi*, in cui l'opzione dei filosofi-governanti non era ammessa (pp. 43-44)⁴⁹⁵. Anche questo argomento di Frede non è condivisibile. Pur essendo vero che Dione, nel tentativo di convincere Platone a partire, aveva sottolineato il *καίρως* per vedere riuniti a Siracusa filosofo e governante nella stessa persona (*Ep.* VII, 328a6-b1), nella *Settima Lettera* emerge chiaro e forte che Platone, considerata la totale inettitudine di Dionisio II, non pensasse affatto di realizzare a Siracusa il progetto della *Repubblica*, anzi, la forma di governa prospettata era piuttosto quella basata sulle leggi, che potevano rendere liberi e felici i Siracusani (cfr. *Ep.* VII, 324a8-b2). A queste si aggiunga anche l'obiezione stilistica di Burnyeat che individuava nella missiva tre caratteristiche "strikingly un-Platonic" (p. 193): tendenza alla ripetizione della stessa parola in luoghi vicini, l'uso di certe parole in ogni contesto, l'uso eccessivo del prefisso *dia*-⁴⁹⁶. Un falsario tanto abile, preciso tanto nei dati storici e quanto nella dottrina filosofica, da essere riuscito a confondere per secoli e secoli gli studiosi svelerebbe la tua falsa identità solo per delle banali ripetizioni lessicali? Il falsario, come avrebbe imitato così bene la dottrina platonica, certo lo avrebbe fatto con uguale successo anche per lo stile e il lessico. Dunque, smontate le prime due obiezioni, quella lessicale perde di valore.

Tra i sostenitori dell'atetesi e quelli dell'autenticità, troviamo, come abbiamo accennato, una posizione intermedia, che racchiude coloro che, pur difendendo la genuinità della *Settima*, considera alcune sue sezioni delle interpolazioni. L'*excursus*, per la sua complessità connessa alla difficoltà degli argomenti trattati, è la sezione della lettera che più di tutte è stata guardata con sospetto. Così Bröcker (1963)⁴⁹⁷ ha considerato l'*excursus* formato da parti autentiche e

⁴⁹⁵ Si veda fino a p. 57.

⁴⁹⁶ M. BURNYEAT, M. FREDE, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, cit., pp. 193-195.

⁴⁹⁷ W. BRÖCKER, *Der Philosophische Exkurs in Platons Siebentem Brief*, in «Hermes», vol. 91, n. 4, 1963, pp. 416-425 (parti autentiche dell'*excursus*: 342a7-e2; 343a4-b6; 343e1-344a2).

parti spurie e Tarrant (1983)⁴⁹⁸ lo ha ritenuto di formazione neoplatonica, basandosi sul fatto che Plutarco (*De E apud Delphos*), nel trattare la tematica del cinque in Platone, non cita la *Settima Lettera*, in cui pure se ne parla, prova questa che sarebbe un'interpolazione successiva inserita dopo Plutarco.

Considerare autentica la lettera è stata, nei tempi recenti, la tendenza più diffusa, anche se, parlare di *communis opinio*, come ha fatto Knab⁴⁹⁹, mi sembra un'esagerazione perché, come abbiamo visto, non sono mancati studiosi che ne hanno difeso l'atetesi⁵⁰⁰.

Margherita Isnardi Parente, fra i tanti⁵⁰¹, è stata colei che maggiormente negli ultimi decenni ha affermato la veridicità della lettera in diverse opere. Ritenendola vicina nei tempi per l'esattezza dei dati storici, vicina nella dottrina platonica, vicina nello spirito e nel metodo platonico la studiosa considera valida e suggestiva la possibilità che si possa identificare l'autore con Platone stesso⁵⁰².

⁴⁹⁸H. TARRANT, *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», vol. 28, n. 1, 1983, pp. 75-103.

⁴⁹⁹R. KNAB, *Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Hildesheim-Zürich-New York 2006.

⁵⁰⁰In ultimo accenno ad una proposta di attribuzione che ha cominciato a farsi strada negli anni Sessanta; mi riferisco alla possibile attribuzione della *Settima* a Speusippo, nipote di Platone e suo accompagnatore durante il terzo viaggio (si veda Plutarco, *Dion* 22). Per questa proposta di attribuzione si veda M. I. FINLEY, *Storia della Sicilia Antica*, Roma-Bari 1989 (ed.or. *A history of Sicily: Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1968), già peraltro molto scettico circa la veridicità della tradizione circa i tre viaggi siciliani di Platone. In quegli anni in Inghilterra altre voci sostenevano che Speusippo potesse essere l'autore della *Settima* ma questa volta furono le analisi stilometriche sul testo condotte a computer da A.D. Winspear, A.Q. Morton e M. Levison a portare i tre studiosi a questa conclusione (M. LEVISON, A.Q. MORTON, A.D. WINSPEAR, *The Seventh Letter of Plato*, in «Mind», 77, 1968, pp. 309-325). Studi successivi hanno dimostrato come un'analisi computerizzata sia metodologicamente insostenibile (P. DEANE, *Stylometrics do not Exclude the Seventh Letter*, in «Mind», 82, 1973, pp. 113-117).

⁵⁰¹J. MOORE-BLUNT, *Platonis Epistulae*, Leipzig 1985; P. INNOCENTI, *Platone, Lettere*, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 1986; L. BRISSON, *Platon, Letters*, traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, Paris 1987 (4^a ed. 2004); P. BUTTI DE LIMA, *Platone, L'utopia del potere (La settima lettera)*, Venezia 2015; F. FORCIGNANÒ, *Platone, Settima lettera*, Roma 2020.

⁵⁰²M. ISNARDI PARENTE, *Platone, Lettere*, con traduzione di M. G. Ciani, Milano 2002, p. XXI. Si veda anche *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970 e *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Napoli 1989.

6.5 LA DIFFICOLTÀ DELL'ONUS PROBANDI SULL'AUTENTICITÀ: *EI QUI DICIT*
OPPURE *EI QUI NEGAT*?

Trattare della *Settima Lettera* è un argomento spinoso perché, da qualunque prospettiva la si guardi, essa risulta un testo problematico che ha sollevato dubbi e perplessità da secoli e per secoli.

Prendere una posizione netta a favore dell'una o dell'altra fazione è un'operazione difficile, se non che impossibile allo stato dell'arte, e, credo, sterile. Dico sterile perché, nonostante lo spettro dell'inautenticità della lettera, il suo valore, a prescindere dalla firma dell'autore, non varia. Mancano prove che confermino l'assoluta autenticità della lettera, ma manca anche la prova che, di contro, ne affermi la falsità. Dunque, allo stato attuale, credo che la *Settima Lettera* sia autentica, almeno fino a prova contraria, se mai ne verrà trovata una decisiva.

Cerchiamo ora, approcciandoci alla conclusione, di affrontare e oppugnare uno ad uno gli aspetti più critici che hanno condotto molti a bollarla sicuramente come falsa.

Giudicarla falsa solo per il principio (basato poi su quali dati certi?) che mai Platone si sarebbe esposto così in prima persona parlando della sua giovinezza e dell'esperienza in Sicilia, è fuorviante. Se nulla possiamo obiettare sulla mancanza di riferimenti nel resto del *corpus* platonico, possiamo però cercare di trovare una giustificazione a questo silenzio. Ciò che era successo in Sicilia si era trasformato per Platone in un vero fallimento politico e personale e il filosofo rischiava di essere additato come il primo responsabile di quei terribili eventi. Platone, che mai si era esposto in prima persona, e mai aveva trattato di quei fatti, si era visto costretto per forza a prendere la parola perché troppo pesanti era i sospetti su di lui. Nel corso dell'analisi della lettera è stato rinvenuto un largo uso della retorica e di *status causae*, come se Platone, in un fittizio processo messo in piedi contro di lui, avesse consapevolmente costruito nella lettera la sua difesa. E questo era bastato. Il silenzio nel resto del *corpus* potrebbe essere frutto di un'apposita scelta, chiamiamola una *damnatio memoriae*

verso quegli eventi, tanto pungenti che, una volta assolto il compito della propria difesa, non era stato necessario per Platone (né per altri Accademici e Aristotele) ricordarli ancora.

Prima ancora di passare al contenuto della lettera vi è un altro aspetto che ha arrecato dei sospetti sull'autenticità del testo: l'assenza di citazioni dirette della lettera prima del I sec. a.C.⁵⁰³. Se in effetti la mancanza di riferimenti all'epistola è pesante, non può essere considerato il silenzio una prova contro la genuinità. *L'argumentum e silentio* non regge. È plausibile che le lettere, non citate nemmeno da Aristotele, abbiano avuto una minore diffusione rispetto alle altre opere platoniche maggiori e che per questo siano state trascurate, di pari passo con l'ingerenza di Platone nei fatti siciliani.

Passando al contenuto della lettera, tre sono i punti critici che hanno minato la stabilità dell'autorità platonica sulla lettera:

- 1- la discrepanza fra ciò che la lettera racconta e ciò che tramandano le numerose fonti sui tre viaggi;
- 2- la lingua e lo stile in alcuni passi non conformi a quelli usati nelle altre opere platoniche;
- 3- l'*excursus* filosofico.

I dati storici presenti nella lettera sono estremamente precisi e dettagliati. La lettera stessa è usata come documento storico attendibile ed autentico, si veda ad esempio l'uso che ne fa Plutarco. Alcune discordanze presenti fra la lettera e le fonti possono essere nate dalla mancata conoscenza della lettera da parte della fonte di età superiore o dalla preferenza di quest'ultima di seguire un'altra tradizione nota. Fra le informazioni presenti nella lettera e le fonti le due maggiori differenze riguardano due eventi attribuibili al primo viaggio: il motivo del primo viaggio e la vendita del filosofo.

⁵⁰³ Ricordiamo che troviamo un'attestazione della presenza di Platone in Sicilia nel II sec. a.C. con Egesandro (fr. 1, FHG IV, 412, *ap.* Ateneo, *Deipnosofisti* XI 507a-b) e un'attestazione delle lettere nel III-II sec. a.C., classificate fra le opere di Platone da Aristofane di Bisanzio (D.L. III 62).

Le antiche biografie dicono che Platone si recò a Siracusa perché curioso di vedere l'Etna, interesse scientifico menzionato già in Egesandro (fr. 1, *FHG* IV, 412 *ap.* Ateneo, XI 507b: τῶν ῥυάκων χάριτι)⁵⁰⁴, ma del tutto assente nell'epistola. Come si spiega? Come già ricostruito nelle pagine precedenti della tesi a cui rimando per una trattazione più estesa⁵⁰⁵, il riferimento all'Etna mancherebbe per il semplice fatto che non fu probabilmente quello il motivo d'attrazione di Platone verso la Sicilia. Si tratterebbe piuttosto di un *autoschediasma* nato sulla scorta di un passo del *Fedone* (111d-e), dove si menzionano le colate del vulcano siciliano. Il vero motivo del viaggio quale sarebbe stato allora? Nell'epistola il filosofo, in un fittizio processo tutto volto alla sua difesa, non menziona nessun motivo "reale" del primo viaggio, quello da cui ebbero inizio tutte le vicende che travolsero la corte siracusana, ma adotta piuttosto la cosiddetta "*remotio criminis*": toglie da sé la responsabilità del viaggio, attribuendola al caso o ad una non meglio specificata divinità.

Il secondo divario fra l'epistola e le fonti circa il primo viaggio riguarda la vicenda della vendita come schiavo del filosofo ordita da Dionisio I, taciuta nella missiva. Anche per questo silenzio si è cercato nello studio di trovare una giustificazione: se questa storia fosse vera, Platone potrebbe aver scelto deliberatamente, in una già delicata e scomoda enunciazione di una serie di fallimenti, di non aggiungere anche la narrazione di questa che, sopra tutte, doveva essere la pagina più miserabile. A chi vuole vedere nella discordanza fra la tradizione e la lettera una prova contro l'inautenticità della *Settima* si può rispondere obiettando quanto detto.

Lingua e stile risultano conformi con il Platone più maturo (*Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia* e soprattutto le *Leggi*). Per le coincidenze fra l'epistola e i dialoghi citati si veda il datato, seppur magistrale lavoro di R. Hackforth del 1913 intitolato *The Authorship of the*

⁵⁰⁴ Cfr. Apuleio (I, 4), Diogene Laerzio (III, 18), Olimpiodoro (*In Alcibiadem*, 2 94-96; *In Gorgiam*, 41,7), *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (4, 11-13, p. 9 Westerink), Cedreno (*Historiarum Compendium*, 146a - Bekker I, p. 256), Ibn al- Kifī (*Ta'rikh al-ḥukamā'* -Casiri, p. 301; Roeper p. 12-).

⁵⁰⁵ Cfr. *supra* pp. 147-149.

Platonic Epistles e ristampato recentemente nel 2018⁵⁰⁶. Non solo lingua e stile conforme al *corpus* platonico fanno propendere per l'autenticità dello scritto, ma anche alcune curiose costruzioni sintattiche pleonastiche, rare, se non uniche nel *corpus*, rendono non concreta l'immagine di un falsario che riproducesse perfettamente lo stile platonico compreso questo pleonasma che egli avrebbe sentito di certo come non platonico e non avrebbe quindi (presumibilmente) riprodotto. Mi riferisco alla costruzione pleonastica con l'infinito δεῖν (VII 328b-c: ὅμως ἔρρεψε δεῖν, εἴ ποτέ τις τὰ διανοηθέντα, περὶ νόμων τε καὶ πολιτείας ἀποτελεῖν ἐγχειρήσοι, καὶ νῦν πειρατέον εἶναι; 352a: ἀναγκαῖον εἶναι ἔδοξέ μοι ῥηθῆναι δεῖν διὰ τὴν ἀτοπίαν καὶ ἀλογίαν τῶν γενομένων). Il verbo δεῖν è superfluo per la presenza nella prima occorrenza dell'aggettivo verbale πειρατέον e nella seconda per l'aggettivo ἀναγκαῖον di analogo significato. Questa costruzione trova una curiosa corrispondenza, notata da Novotný⁵⁰⁷, in un passo della *Repubblica* (535a: ἐκείνας τὰς φύσεις οἴου δεῖν ἐκλεκτέας εἶναι). Solo l'autore comune ai due testi avrebbe usato la medesima pleonastica e rara costruzione, non un falsario.

Chi vede la lettera come falsa, trova nell'*excursus* la sezione più debole di tutta l'epistola, sezione espunta anche da alcuni che considerano la lettera sostanzialmente autentica (vedi Tarrant che fonda la sua affermazione su un *argumentum e silentio*⁵⁰⁸). Coloro che d'altro canto lo ritengono genuino (si rimanda a Bluck, Pasquali, Isnardi Parente, Butti de Lima, solo per citare alcuni nomi più recenti) non hanno individuato contraddizioni con altri dialoghi platonici, pur riconoscendo che si tratti di un passo che presenta una serie di difficoltà (Isnardi Parente, p. 242).

Un ulteriore elemento che potrebbe provare l'autenticità della *Settima* è una testimonianza papiracea dei decenni centrali del III secolo a.C., pubblicata da Claudio Gallazzi nel 2008 e contenente un breve estratto della *Ottava* (VIII 356a, 6-8). La pubblicazione del papiro P. Mil.

⁵⁰⁶ R. HACKFORTH, *The Authorship of the Platonic Epistles*, London 2018 (ed. or. Manchester 1913).

⁵⁰⁷ F. NOVOTNÝ, *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, cit., p. 170.

⁵⁰⁸ H. TARRANT, *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, cit., pp. 75-103.

Vogl.1264 risulta importante ai fini del nostro discorso sull'autenticità della *Settima* perché, essendo le due lettere strettamente connesse per temi e stile, avere una attestazione dell'*Ottava* nel III secolo a.C., ci permette di considerare ben più antica della prima citazione in Cicerone anche la *Settima*. Se il P. Mil. Vogl.1264 non prova certo che Platone sia l'autore della *Settima* o dell'*Ottava*, esso implica che l'*Ottava*, e in virtù dello stretto legame che le lega, anche la *Settima*, dovevano circolare ben prima di Cicerone e che probabilmente non furono composte molto dopo la morte del filosofo⁵⁰⁹.

L'*onus probandi*, come scriveva Szlezák⁵¹⁰, è a carico di coloro che negano l'autenticità, *onus* non ancora compiuto né per l'*excursus* né per l'intera epistola.

Sarebbe il caso, quindi, di capovolgere il principio giuridico "*Onus probandi incumbit ei qui dicit, non ei qui negat*" che, in questa disputa filologica, darebbe ragione a chi sosteneva che l'onere della prova andasse a chi riteneva la *Settima* autentica poiché la maggioranza delle lettere tramandateci dall'antichità sono da ritenere false (si veda Edelstein).

Mi sembra opportuno ripetere l'esempio tratto dall'ambito giuridico proposto ancora da Szlezák: l'arresto di un uomo insieme a dei delinquenti non ne fa ancora un delinquente, così, ovviamente, anche nel *corpus* epistolare dell'antichità ogni pezzo va esaminato separatamente perché, pur fra molte epistole spurie, sono state conservate lettere di natura politica la cui autenticità è fuori dubbio o comunque probabile⁵¹¹.

La *Settima Lettera*, fra tutte le autentiche, rappresenterebbe l'esempio più illustre.

⁵⁰⁹ C. GALLAZZI, *Plato, Epistulae VIII 356A, 6-8*, in F.A.J. Hoogendijk, B.P. Muhs (eds.), *Sixty-Five Papyrological Texts*, Leiden 2008, pp. 1-4.

⁵¹⁰ T. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia: analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988, p. 475 (ed. or. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zur den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985).

⁵¹¹ Ivi, p. 474-475. Il riferimento è alla lettera di Speusippo a Filippo II, elaborata nel contesto dell'Accademia, considerata autentica (autentiche per E. Bickermann - J. Sykutris, *Speusipps Brief an König Philipp*, Leipzig 1928 e A.F. Natoli, *The letter of Speusippus to Philip II*. Introduction, text, translation and commentary, Stuttgart 2004) e alle lettere di Demostene e Isocrate, che non è escluso siano autentiche (le epistole 1-4 di Demostene sono state difese da J.A. Goldstein, *The Letters of Demosthenes*, New York 1968, le epistole 1-4 di Isocrate sono invece considerate autentiche per H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, München 1969).

CONCLUSIONI

Il presente lavoro dottorale si è posto l'obiettivo di offrire un nuovo studio sulla *Settima Lettera* e la produzione del relativo commento.

Un altro aspetto che si è esaminato è stato la storia del testo della missiva e la questione della sua autenticità. Per necessità di sintesi qui ribadisco solamente che, a seguito dello studio compiuto, si è giunti alla conclusione che la *Settima*, almeno fino a prova contraria, sia da considerare autentica. Nonostante l'aporia circa l'effettiva paternità, il suo valore e la sua antichità sono indiscussi. Per una trattazione più estesa rimando alle conclusioni sulla *quaestio* poste al termine del sesto capitolo.

Si è proceduto alla rilettura dell'epistola soprattutto in chiave storica più che filosofica. Questo ha permesso di guardare la lettera con un'altra prospettiva, considerandola come un importante documento per la storia dell'isola del IV sec. a.C. e come una straordinaria fonte per il *bios* platonico.

Rileggere la lettera in questi termini, oltre che allo studio del testo in sé, ha condotto anche ad una riflessione più ampia sulla figura di Platone come viaggiatore perché, stando alle fonti, i viaggi in Sicilia non furono gli unici che compì. Si è proceduto per questo ad uno studio sinottico delle principali fonti narranti gli eventi di quegli anni (si veda Diodoro Siculo, Plutarco, Tucidide, Cornelio Nepote, Strabone, Eliano, Giustino...) al fine di proporre una ricostruzione quanto più dettagliata del contesto storico. Per affiancare alla storia politica che sta dietro la lettera anche la vicenda personale di Platone, sono state analizzate, nuovamente tramite uno sguardo sinottico, le principali fonti biografiche di Platone per tentare una ricostruzione dettagliata dei tre soggiorni siracusani. I testi principali studiati sono stati i seguenti: *PHerc.* 1021, Apuleio, Diogene Laerzio, due commentari di Olimpiodoro il Giovane, gli anonimi *Prolegomena in Platonis Philosophiam* e uno scritto arabo intitolato *Ta'riḵh al-ḥukamā'* di Ibn al- Ḳifṭī (1172-1248). A queste bisogna aggiungere le

testimonianze di Diodoro Siculo, Cornelio Nepote e Plutarco, senza tralasciare innumerevoli aneddoti raccontati da autori sia della tradizione classica che cristiana.

La lettera, insomma, è un testo che può aprire a molti spiragli di ricerca su più fronti come quello del viaggio, perché in essa si narra prima di tutto un viaggio per mare che ebbe risvolti politici per Siracusa e personali per Platone non indifferenti.

L'obiettivo della tesi di rileggere l'epistola con una lente storica e biografica ha condotto a considerarla anche come uno straordinario pezzo di retorica. Platone doveva difendersi dall'accusa di aver scatenato, con le sue ideologie innestate nel giovane Dione, i capovolgimenti politici intercorsi a Siracusa nel IV secolo e questa lettera, la cui esplicita motivazione era l'invio dei consigli ai Dionei, potrebbe celare il tentativo di Platone di scrollarsi di dosso queste accuse malevole. Come ottenere questo scopo? Tramite la costruzione di uno scritto che, in molteplici passi, impiega gli *status causae* e altri artifici retorici, come se Platone stesse costruendo la sua difesa in un processo indetto contro il suo operato.

Studiare e commentare la lettera è una scommessa su cui molti hanno puntato nella speranza di far comparire all'orizzonte una risposta alla tanto complessa questione dell'autenticità, con la speranza di trovare qualche prova convincente (e magari definitiva) che possa sollevare i dubbi, in un senso o nell'altro, una volta per tutte. L'approccio iniziale al testo è stato "neutro", cioè senza pregiudizi né verso l'ipotesi della paternità del testo né di quella contraria. Al termine dello studio, come ho già detto, si è maturata l'idea che non ci siano prove abbastanza convincenti per poterla definire spuria. Se dobbiamo immaginare un autore che pensa come Platone, scrive come Platone e parla come parlerebbe lui perché non pensare che l'autore possa coincidere con Platone stesso? Questo, però, non vuol dire che la questione dal mio punto di vista possa dirsi risolta, anzi, penso che probabilmente si potranno trovare nuove argomentazioni leggendo ancora e ancora la lettera, non negando che in futuro potrò ritornare sul testo con rinnovato interesse.

Calvino diceva che “*d’un classico ogni rilettura è una lettura di scoperta come la prima*” e ancora “*un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire*”⁵¹². Queste due affermazioni, credo, per la *Settima Lettera*, valgono ancora di più.

⁵¹² I. CALVINO, *Italiani, vi esorto ai classici*, in «L’Espresso», 28 giugno 1981, pp. 58-68.

APPENDICE I

TESTO INTEGRALE DELLA SETTIMA LETTERA

Traduzione di M. G. Ciani⁵¹³

Ai familiari e agli amici di Dione Platone augura ogni bene.

Mi avete scritto che io devo considerare le vostre opinioni eguali a quelle di Dione e mi avete chiesto di stare dalla vostra parte e di aiutarvi, con i fatti e con le parole, per quanto mi è possibile. Se **(324a)** davvero il vostro pensiero e le intenzioni sono le stesse rispetto a quelle di Dione, prometto che sarò con voi, altrimenti dovrò riflettere a lungo.

Quali fossero il pensiero e le intenzioni di Dione, posso dirlo io che le conosco bene e non per congettura.

Quando, all'età di quarant'anni, giunsi a Siracusa per la prima volta, Dione aveva l'età che ha oggi Ipparino, e fu allora che concepì quell'idea che poi mantenne sempre: i Siracusani dovevano **(b)** essere liberi e governati dalle leggi migliori. Non c'è dunque da meravigliarsi se un dio ha suscitato anche in Ipparino le medesime idee politiche di Dione.

Come queste idee siano state concepite da Dione, è una storia che merita di essere ascoltata dai giovani e dai meno giovani. Cercherò dunque di esporvela con precisione partendo dall'inizio, dato che mi si presenta l'occasione.

Quando ero giovane mi capitò di pensare, come accade a tanti altri giovani, che mi sarei dedicato alla vita politica non appena **(c)** fossi divenuto padrone di me stesso. In città si produssero allora questi avvenimenti: vi fu un cambiamento di governo che era bersaglio di molte critiche, e il potere fu assunto da cinquantuno cittadini: undici in città e dieci al Pireo si occupavano dell'amministrazione e degli affari pubblici, gli altri trenta sovrintendevano a tutti con pieni poteri. Tra questi, alcuni erano miei parenti e **(d)** conoscenti, e costoro mi invitarono subito a partecipare alla vita pubblica, ritenendo che mi fosse congeniale.

Data la mia giovinezza, non c'è da stupirsi se ritenevo che i nuovi governanti avrebbero ripristinato in città la giustizia, contro l'ingiustizia che vi regnava prima; perciò stavo molto attento a quello che facevano.

Non passò molto tempo però, e io mi accorsi che quegli uomini facevano apparire il governo precedente come un'età dell'oro. Fra le altre cose essi disposero che un mio amico, più anziano di **(e)** me, Socrate, un uomo che io non esito a ritenere il più giusto fra quelli del suo tempo, andasse insieme con altre persone ad arrestare un cittadino condannato a morte: cercavano in tal modo di **(325a)** renderlo, volente o nolente, loro complice. Egli però non volle obbedire e preferì rischiare la vita piuttosto che essere coinvolto nelle loro azioni scellerate. E io, vedendo questi e altri - non meno gravi - misfatti, mi indignai e mi tenni lontano da quelle azioni nefande.

Non molto tempo dopo il governo dei Trenta cadde. E allora mi prese di nuovo, anche se più moderato, il desiderio di **(b)** occuparmi della vita pubblica e politica.

⁵¹³ M. ISNARDI PARENTE, *Platone. Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. di M. G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2002 (2ª ed. 2014).

Anche durante quei rivolgimenti si verificarono molti episodi che potevano muovere a sdegno e non c'è da stupirsi se in tali circostanze aumentò il numero delle vendette personali: tuttavia coloro che rientrarono allora in città si comportarono con molta moderazione.

Accadde però che alcune persone potenti trascinarono in tribunale il mio amico Socrate con l'accusa più infame e meno di **(c)** ogni altra adatta a lui: l'accusa di empietà, per cui fu condannato e ucciso, lui che pure non aveva voluto partecipare all'arresto di uno dei loro amici, di quelli che allora sopportavano le pene dell'esilio.

E io osservavo tutto questo, e gli uomini che si occupavano di politica, e le leggi e i costumi - e quanto più osservavo e andavo avanti negli anni, tanto più mi pareva difficile che potessi **(d)** occuparmi di politica in modo onesto. Non si poteva far nulla senza amici, senza compagni degni fiducia, e questi non era facile trovarli tra le persone di quel tempo, dato che la città non era più governata in base agli usi e ai costumi tradizionali - ed era altrettanto difficile farsene di nuovi. Quanto alle leggi scritte e ai costumi, si andavano corrompendo con straordinaria rapidità, a tal punto che io, pur così desideroso di occuparmi della vita pubblica, **(e)** vedendo come tutto andava allo sbando, finii per provare una sorta di smarrimento; e tuttavia continuavo a osservare se mai si verificasse un miglioramento negli usi e nei costumi ma soprattutto nel governo: e aspettavo l'occasione opportuna per agire. **(326 a)**

Alla fine capii che il mal governo era un male comune a tutte le città, che le loro leggi non erano sanabili se non con una preparazione straordinaria unita a buona fortuna; e fui costretto a riconoscere che solo la vera filosofia permette di distinguere ciò che è giusto sia nella vita pubblica che in quella privata. Capii che le generazioni umane non si sarebbero mai liberate dai mali se prima **(b)** non fossero giunti al potere i filosofi veri - oppure se i governanti della città non fossero diventati, per sorte divina, dei veri filosofi.

Avevo questi pensieri nella mente quando venni in Italia e in Sicilia per la prima volta.

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 mai soli la notte, e insomma tutte le abitudini connesse a questo **(c)** 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 **(d)** tempo a mangiare, 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 tutti.

Con questi pensieri, che si sommavano a quelli precedenti, venni a Siracusa e, forse per caso o forse per le trame di qualche divinità, proprio allora ebbero inizio le vicende che hanno **(e)** travolto Dione e i Siracusani; e ho paura che succederà di peggio se non darete ascolto ai consigli che ora vi elargisco per la seconda volta. Perché dico che tutto ebbe inizio quando io arrivai in Sicilia?

Perché nei miei incontri con Dione, che allora era giovane, gli **(327a)** esponevo la mia opinione relativa a quello che, secondo me, è per gli uomini il massimo bene e gli consigliavo di metterlo in pratica: così facendo temo che, senza accorgermene, abbia contribuito anch'io in un certo qual modo all'abbattimento della tirannide.

Dione era un uomo dall'intelligenza vivace, pronta ad assorbire ogni tipo di ragionamento, ma soprattutto quelli che gli andavo facendo allora: egli mi ascoltò con attenzione e con un interesse **(b)** che io non ho mai riscontrato in nessun altro giovane, e prese la decisione di vivere per il resto della sua vita in modo diverso dalla gran parte degli Italioti e dei Sicelioti, poiché si era innamorato della virtù e la poneva al di sopra del piacere e di una vita dissoluta. E per questo, fino alla morte di Dionisio, egli fu odiato da coloro che erano abituati a vivere secondo gli usi della tirannide.

In seguito Dione pensò che questa convinzione generata in lui da giusti ragionamenti - non doveva essere limitata alla sua **(c)** persona; osservò che altre persone, anche se non molte, nutrivano gli stessi pensieri; rifletté che Dionisio, con l'aiuto degli dei, avrebbe potuto essere fra queste e che, se ciò fosse avvenuto, la sua vita e quella dei Siracusani sarebbe diventata straordinariamente felice.

E inoltre, memore di come i nostri incontri avessero suscitato **(d)** in lui il repentino desiderio di una vita più bella e più nobile, ritenne che io dovessi andare al più presto a Siracusa per aiutarlo in questa impresa. Egli nutriva la speranza che, se fosse riuscito nel suo intento con Dionisio, avrebbe potuto stabilire in tutto il paese un genere di vita veramente felice, e ciò sarebbe avvenuto senza uccisioni, senza stragi, senza tutte quelle sciagure che si sono verificate ora.

Con queste giuste intenzioni, Dione convinse Dionisio a invitarmi; lui stesso mi mandò a dire che venissi al più presto e a ogni costo, prima che altre persone potessero distogliere Dionisio **(e)** dall'ideale della vita migliore per un diverso genere di vita. Le sue argomentazioni (anche se è un po' lungo riferirle) erano queste: «Quale occasione aspettiamo» diceva «più favorevole di quella che ora ci si presenta, per un caso che ha del divino?». E mi parlava del suo potere nel governo dell'Italia e della Sicilia, della **(328a)** giovinezza di Dionisio e della sua passione per un'educazione di tipo filosofico; diceva anche che i suoi nipoti e i suoi familiari potevano essere facilmente attratti dalla concezione di vita che andavo predicando, e che erano a loro volta i più idonei a influenzare in tal senso Dionisio: e quindi mai come allora poteva verificarsi la speranza di vedere riuniti nella stessa persona filosofi e governatori di grandi città. **(b)**

Con questi e molti altri simili argomenti egli mi esortava ad andare; nutrivo tuttavia qualche timore perché, dovendo trattare con dei giovani e conoscendo i loro impulsi volubili e contraddittori, non sapevo come potesse andare a finire; sapevo però anche che Dione aveva un carattere serio per natura ed equilibrato a causa della sua età.

Tuttavia esitavo, considerando se era il caso di dargli ascolto e partire, oppure no; alla fine decisi pensando che proprio quella era l'occasione più adatta per cercare di tradurre in atto le mie **(c)** dottrine relative alle legislazioni e al governo dello stato. Era sufficiente che io persuadessi un solo uomo perché fossi in grado di compiere tutto il bene possibile.

Con questi propositi e con questa determinazione mi misi in viaggio: non per le ragioni che alcuni pensavano, ma perché mi vergognavo di me stesso, al pensiero di essere capace solo di parlare a vuoto e di non intraprendere mai alcuna azione. Avrei rischiato inoltre di tradire Dione, mio ospite e amico, che veniva a **(d)** trovarsi allora in una situazione di grande pericolo. Se gli fosse successo qualcosa, se Dionisio e gli altri suoi nemici lo avessero cacciato in esilio, avrebbe potuto rifugiarsi da me e dirmi:

«Vengo qui esule, Platone, non perché mi mancassero opliti o cavalieri per difendermi dai miei nemici: mi sono mancati i ragionamenti persuasivi, quelli che tu sai usare lo so per indirizzare i giovani all'amore del bene e del giusto e per indurli a stringere fra di loro legami di amicizia e di solidarietà reciproca. È questo (e) che mi è mancato da parte tua ed è per questo che ho lasciato Siracusa e sono venuto qui. Ma non sono io per te la causa della vergogna più grande: è la filosofia che hai tradito, insieme a me, quella filosofia che vai lodando sempre e che - a quanto affermi - tutti gli altri uomini disprezzano.

Certo, se mi fossi trovato a Megara e ti avessi chiesto aiuto, ti (329a) saresti affrettato ad accorrere per non dover considerare te stesso il peggiore fra gli uomini; e ora pensi di poter evitare la fama di viltà prendendo a pretesto la lunghezza del viaggio, la fatica della traversata? Sono scuse del tutto insufficienti».

Se mi avesse detto questo, quale risposta degna avrei potuto dargli? Nessuna.

Partii dunque in nome della ragione e della giustizia, per quanto è possibile a un uomo, e per questi motivi abbandonai i (b) miei dibattiti, non certo privi di nobiltà, e andai a vivere in un regime di tirannide che non sembrava adatto né a me né ai miei insegnamenti. Tuttavia, venendo da voi, pagai il mio debito a Zeus protettore degli ospiti e salvai la mia reputazione di filosofo che sarebbe stata rovinata se per debolezza e viltà mi fossi macchiato di una vergogna così grande.

Per farla breve, andai a Siracusa e trovai che alla corte di Dionisio regnava la discordia e che Dione era oggetto di calunnie (c) presso il tiranno. Cercai di difenderlo per quanto mi era possibile, ma il mio potere era scarso. Dopo circa tre mesi Dionisio accusò Dione di cospirazione contro la tirannide, lo fece imbarcare su una piccola nave e lo cacciò con disonore.

Tutti noi amici di Dione fummo presi dal timore di venire accusati e perseguiti come complici del complotto; su di me si diffuse a Siracusa la voce che ero stato messo a morte da Dionisio (d) come responsabile di tutti gli eventi. Mentre invece Dionisio - che si rendeva conto del nostro stato d'animo e temeva che, per la paura, commettessimo azioni più gravi - ci trattava tutti con grande affabilità; in particolare incoraggiava me, mi esortava ad avere fiducia e mi pregava di rimanere a tutti i costi. Se me ne fossi andato, infatti, a lui non sarebbe venuto alcun bene, al contrario: per questo fingeva di pregarci con insistenza.

Ma le preghiere dei tiranni sono sempre miste all'imposizione: egli si adoperava infatti perché io non potessi partire. Fece (e) collocare la mia residenza nell'acropoli - e di lì nessun capitano di nave avrebbe potuto portarmi via né contro il divieto di Dionisio, né senza un suo ordine di imbarco; e nessun mercante, nessun ufficiale di frontiera mi avrebbe lasciato uscire dal paese: sarei stato arrestato e subito riportato da Dionisio, anche perché - contraria- (330a) mente a quanto si diceva prima ora correva voce che Dionisio fosse molto affezionato a Platone.

Ma come stavano veramente le cose? La verità è che più il tempo passava e più imparava a conoscere la mia indole, il mio carattere, più Dionisio mi voleva bene: ma esigeva anche che io apprezzassi lui più che Dione, che fossi amico suo più che di Dione, e faceva ogni sforzo per ottenere questo. Ma non si decideva a usare l'unico mezzo sicuro per cui tutto ciò avvenisse nel modo migliore, se doveva avvenire, e cioè frequentarmi, ascoltare le mie lezioni, (b) imparare le mie dottrine filosofiche; dava ascolto invece ai calunniatori e temeva di rimanere in trappola e che fosse tutta una macchinazione di Dione. Io sopportavo tutto,

mantenendo fermo il proposito per il quale ero venuto, quello di ispirargli l'amore per il modo di vivere per re del filosofo. Prevalse però la sua opposizione.

Tutto questo avvenne al tempo del mio primo viaggio e della mia prima permanenza in Sicilia. Più tardi partii e poi tornai (**c**) ancora, dietro insistente richiesta di Dionisio. E vi spiegherò perché lo feci e come agii in modo giusto e onesto per rispondere a chi mi domanda come mai tornai a Siracusa per la seconda volta; ma lo farò solo dopo avervi consigliato su quel che dovete fare nella situazione presente, per non correre il rischio di scambiare l'argomento principale con quello secondario.

Ecco dunque quello che vi dico.

Quando un uomo è ammalato e segue un regime di vita che non giova alla sua salute, per prima cosa bisogna consigliarlo di (**d**) cambiar vita; e se dà ascolto, si possono aggiungere altri suggerimenti; altrimenti, io sono del parere che solo una persona debole e inesperta seguirà a elargire consigli, mentre chi è assennato ed esperto in medicina cesserà di farlo.

Lo stesso vale per una città - sia essa governata da molti o da uno solo; se il suo governo procede sulla retta via ed essa chiede un consiglio che possa giovarle, è giusto e ragionevole concederlo.

Ma se i cittadini procedono fuori dalla retta via del buongoverno (**e**) e non intendono ritornarvi, se ai consiglieri impongono di lasciar stare la costituzione, di non toccarla, pena la morte, e comandano invece di piegarsi alla loro volontà e ai loro desideri, mostrando (**331a**) come possano essere soddisfatti sempre nel modo più facile e rapido - ebbene, se uno accetta di fare il consigliere a queste condizioni è, a mio parere, un debole, se invece rifiuta è un vero uomo. Forte di questa convinzione, quando qualcuno mi chiede un consiglio su problemi importanti che riguardano la sua vita, quali l'acquisto di beni, la cura del corpo, l'educazione dell'anima, se vedo che nella vita quotidiana segue la via giusta e che è disposto (**b**) a mettere in pratica i suggerimenti richiesti, sono felice di consigliarlo e non mi limito a compiere un dovere. Ma se i consigli non me li chiede oppure, quando glieli do, è chiaro che non li seguirà affatto, non andrò a fornirglieli spontaneamente né cercherò di costringerlo ad accettarli, si trattasse anche di mio figlio. Lo farei con uno schiavo, anzi lo costringerei se non volesse obbedire. Ma penso sia empio costringere un padre e una madre, a meno che (**c**) non siano colpiti da follia; se conducono una vita che a loro piace e a me no, non è bello rendersi odiosi con inutili consigli e neppure cercare di compiacerli aiutandoli a soddisfare desideri che non vorrei mai provare io stesso.

Allo stesso modo deve comportarsi l'uomo saggio nei confronti della sua patria: se gli sembra che non sia ben governata, allora è bene che parli, a patto che la sua parola non sia inutile e che non (**d**) lo metta a rischio della vita; ma non deve usare la forza per rendere perfetta la costituzione se questo mutamento può costare esili e stragi: perché in tal caso è meglio che stia tranquillo e preghi gli dei per sé e per la città.

Solo a queste condizioni io potrei darvi dei consigli come ne diedi a Dionisio, insieme con Dione. Gli dicevo che doveva vivere cercando, giorno per giorno, di diventare sempre più padrone di (**e**) sé stesso, che doveva procurarsi amici e compagni fedeli perché non gli succedesse quello che era accaduto a suo padre: il quale aveva conquistato molte importanti città della Sicilia - già deva- state dai barbari - e non era stato in grado di ricolonizzarle e di stabilirvi governi sicuri affidati ad amici o a stranieri, da qualunque parte venissero, o a fratelli più giovani che egli stesso aveva (**332a**) allevato e trasformato da privati in

governatori, da persone poco abbienti in uomini molto ricchi. Persuasione, insegnamento, benefici, parentela: con nessuno di questi mezzi riuscì a farli collaborare con lui al governo. E così fu sette volte inferiore a Dario, il quale, non potendo fidarsi né di fratelli né di amici, ma solo di quelli che lo avevano aiutato nell'impresa contro l'eunuco di origine meda, divise il regno in sette parti, ciascuna delle quali era **(b)** più grande dell'intera Sicilia, e le assegnò a essi: ebbe in tal modo collaboratori fedeli, che non entrarono mai in conflitto né con lui né fra di loro. E diede l'esempio di come deve essere un buon legislatore e un buon re, poiché stabilì quelle leggi che fino a oggi hanno mantenuto in vita l'impero persiano.

E anche gli Ateniesi presero possesso di molte città greche - un tempo invase dai barbari-, città che non avevano colonizzato loro e che trovarono già abitate: e tuttavia ne mantennero il **(c)** dominio per settant'anni perché in ciascuna di esse avevano amici fedeli. E invece Dionisio che aveva riunito tutta la Sicilia in una sola città e non si fidava di nessuno data la sua saggezza, si salvò a stento perché non aveva amici fedeli: ed è appunto questo, avere o non avere amici, l'indizio più sicuro del valore o dell'inettitudine di un uomo.

Questi erano i consigli che io e Dione davamo a Dionisio, il quale, per colpa di suo padre, era rimasto, in gioventù, privo di **(d)** educazione e di amicizie adatte. Perciò lo spingevamo a farsi - tra i familiari, tra i coetanei - degli altri amici che fossero concordi con lui nell'amore per la virtù; ma soprattutto lo esortavamo a essere amico di sé stesso, cosa di cui soprattutto aveva bisogno. E queste cose non gliel dicevamo apertamente - sarebbe stato rischioso - ma in modo indiretto, cercando di fargli capire coi nostri discorsi che solo in questo modo un uomo può salvare sé stesso e coloro che governa, altrimenti ottiene il risultato contrario. **(e)**

Se avesse fatto come dicevamo e avesse acquistato equilibrio e saggezza, se poi avesse ripopolato le città devastate della Sicilia, stabilendo leggi e costituzioni tali da renderle fedeli a lui e concordi fra di loro nella difesa contro i barbari, avrebbe reso **(333a)** l'impero di suo padre non solo due ma molte volte più grande: sarebbe stato in grado infatti di sottomettere i Cartaginesi molto meglio di quanto avesse fatto Gelone: ora invece, nella situazione attuale, attuale, suo padre è stato costretto a pagare un tributo ai barbari.

Questi erano i discorsi e i consigli che davamo a Dionisio noi tre, secondo le voci diffuse da più parti, stavamo cospirando contro di lui. Ma proprio queste voci finirono per persuaderlo e provocarono la cacciata di Dione, gettando noi nel panico. **(b)**

Per terminare il racconto dei non pochi eventi accaduti in breve tempo: Dione tornò dal Peloponneso e da Atene e impartì a Dionisio una lezione basata sui fatti. Ma, dopo che ebbe per due volte liberato e riconsegnato la città ai Siracusani, costoro fecero con Dione quello che aveva fatto Dionisio quando Dione aveva cercato di allevarlo ed educarlo per farne un re degno del suo potere e un compagno per tutta la vita; Dionisio invece aveva dato **(c)** ascolto alle calunnie, secondo le quali Dione si comportava così perché cospirava contro la tirannide e faceva in modo che Dionisio, affascinato dall'apprendere, trascurasse il governo per affidarlo a lui che se ne sarebbe appropriato con l'inganno e avrebbe rovesciato Dionisio.

Queste voci trionfarono allora e anche quando si diffusero a Siracusa per la seconda volta, finirono per prevalere, ma fu una vittoria assurda e vergognosa per coloro che la riportarono.

Quelli che oggi chiedono il mio aiuto è bene che sappiano come andarono le cose.

Mi recai alla corte del tiranno, io, ateniese, amico di Dione e **(d)** suo alleato, per cercare di riportare fra di loro l'amicizia dopo l'ostilità; ma fui sconfitto dalle maldicenze dei calunniatori. Allora Dionisio, offrendomi onori e ricchezze, cercò di convincermi a passare

dalla sua parte, di diventargli amico, dando così testimonianza che l'esilio di Dione era meritato: ma non riuscì nel suo intento.

Più tardi Dione tornò in patria, e da Atene portò con sé due fratelli: non erano legati fra di loro dall'amore per la filosofia, ma **(e)** da un'amicizia come ce ne sono tante, quella che nasce dall'ospitalità o dalla comune iniziazione ai misteri. Per questi motivi e perché lo avevano aiutato a intraprendere il viaggio, Dione era diventato amico dei due che lo accompagnavano.

Costoro, giunti in Sicilia, quando seppero che i Sicelioti - **(334a)** sebbene fossero stati liberati da Dione - lo accusavano di aspirare alla tirannide, non solo tradirono il loro amico e ospite, ma, dando aiuto agli assassini con le armi in pugno, fu come lo uccidessero loro stessi con le proprie mani.

Quest'atto empio e turpe io non lo voglio scusare, ma nemmeno voglio parlarne - vi sono altri che ne parlano e ne parleranno **(b)** in futuro - e respingo quello che si va dicendo, e cioè che questi Ateniesi hanno coperto di vergogna la loro città. Sono ateniese anch'io e non ho tradito Dione, nemmeno a prezzo di molte ricchezze e molti onori: perché non era un'amicizia da poco quella che mi legava a lui, ma nasceva da una comune educazione propria di uomini liberi, e questa è la sola in cui deve confidare un uomo intelligente perché vale più dei legami di anima e di corpo. Perciò gli uccisori di Dione non costituiscono un disonore per la **(c)** città di Atene, perché non sono uomini degni di considerazione.

Ho detto tutto questo per fornire un consiglio agli amici e ai familiari di Dione. Ma voglio aggiungerne un altro, e per la terza volta ripeto a voi quello che per due volte ho già detto ad altri: né la Sicilia né alcun'altra città deve essere asservita ai tiranni, ma governata dalle leggi, questo io dico. La tirannide non è un bene né per chi l'esercita né per chi la subisce, non lo è né per i figli né per **(d)** i discendenti dei figli: al contrario è un'esperienza assolutamente rovinosa. Solo gente dall'animo meschino e servile può desiderare questo genere di guadagni, ma è gente che non sa nulla del bene e del giusto, divino e umano, né per il presente né per il futuro. Di questo ho cercato di convincere prima Dione, poi Dionisio, e ora voi. In nome di Zeus terzo salvatore, datemi ascolto! Pensate a Dionisio e a Dione: il primo, che non mi ha voluto ascoltare, ora **(e)** vive in modo non dignitoso; il secondo, che mi ha ascoltato, è morto, sì, ma nobilmente: perché quando si aspira a ottenere il bene supremo per sé e per la città, qualunque sorte si debba subire, è sempre giusta e nobile.

Nessuno di noi è immortale e, se lo fosse, non sarebbe felice, come ritiene invece la maggior parte della gente; non c'è né bene né male per chi non ha anima, ma solo per l'anima, sia essa unita o **(335a)** separata dal corpo.

Dobbiamo dunque credere agli antichi, sacri racconti secondo i quali abbiamo un'anima immortale che, una volta separata dal corpo, può essere sottoposta a giudizio e subire le punizioni più gravi; e per questo dobbiamo pensare che è un male meno grave subire i grandi torti, le grandi ingiustizie, piuttosto che commetterle. Ma l'uomo avido di ricchezze e povero nell'anima, di queste cose non vuole nemmeno sentire parlare, e se gli capita di ascoltare, pensa di non doverle prendere sul serio: e quindi continua ad arraffare dove **(b)** gli capita - senza ritegno, come una bestia - tutto ciò che, a suo parere, gli può permettere di mangiare e bere e soddisfare quel piace re volgare e servile cui viene dato, ingiustamente, il nome di piacere d'amore. Ma quest'uomo è cieco e non vede l'empietà di certe azioni, il male che si accompagna sempre all'ingiustizia, non vede come colui che la commette è costretto - finché

si aggira sulla terra e anche dopo, quando ritorna sottoterra-, a percorrere un cammino che, in ogni luogo e circostanza, è un cammino di miseria e di vergogna.

Queste cose e altre dello stesso genere dicevo a Dione e riuscii **(c)** a persuaderlo. Perciò io sono giustamente pieno d'ira verso coloro che lo hanno ucciso e anche verso Dionisio, perché sia l'uno che gli altri hanno fatto un danno gravissimo a me e, oserei dire, a tutti gli uomini: hanno ucciso un uomo che cercava la giustizia; lui, invece, si è rifiutato di seguire la giustizia durante tutto il suo regno. E aveva un potere immenso: se filosofia e potere si fossero **(d)** veramente riunite nella sua persona, a tutti gli uomini della terra, Greci e barbari, sarebbe stata chiara questa verità: che nessuna città è felice, e nessun uomo, se non vivono secondo saggezza ispirata da giustizia, sia che le abbiano in sé come virtù, sia che le abbiano apprese attraverso la giusta educazione ricevuta da uomini retti.

Questo è il male causato da Dionisio: per me, tutto il resto, al **(e)** confronto, è poco.

E lo stesso male ha compiuto - senza saperlo - chi ha ucciso Dione. Perché Dione - io lo so bene, almeno per quanto un uomo può sapere degli altri uomini, Dione, se avesse avuto il potere, avrebbe adottato questa forma di governo: per prima cosa avrebbe riscattato dalla schiavitù la sua patria, Siracusa, e le avrebbe **(336a)** restituito la libertà, poi avrebbe cercato con ogni mezzo di darle le leggi migliori e più adatte ai cittadini, e poi ancora avrebbe ricolonizzato tutta la Sicilia liberandola dai barbari, che in parte avrebbe cacciato e in parte sottomesso: e tutto più facilmente di quanto non avesse fatto Gerone.

Se questo fosse avvenuto per opera di un uomo giusto, **(b)** coraggioso, saggio e filosofo, la maggior parte degli uomini avrebbe concepito, riguardo alla virtù, la stessa opinione che avrebbero avuto tutti gli uomini se Dionisio mi avesse ascoltato: e questo li avrebbe salvati. Ma ora un demone, o uno spirito della vendetta, ha imperversato con illegalità, con empietà e soprattutto con ignoranza sfrontata - che è la radice di tutti i mali e produce frutti amarissimi per chi li ha fatti nascere, e che ora per la seconda volta ha rovesciato e distrutto ogni cosa. **(c)**

Ma adesso, per la terza volta, voglio pronunciare parole di buon augurio, affinché si realizzi il presagio.

A voi, amici di Dione, voglio dare questo consiglio: imitate il suo amore per la patria e la sua saggia condotta di vita, e cercate di realizzare con miglior fortuna i suoi propositi (quali fossero ve l'ho detto chiaramente); e non chiamate a voi coloro che non sanno vivere al modo dorico, secondo le antiche tradizioni, e preferiscono invece lo stile di vita dei Sicelioti e degli assassini di Dione: **(d)** costoro non potrebbero compiere nessuna azione leale e degna di fiducia. Altri chiamate, invece, a ricolonizzare la Sicilia con leggi eguali per tutti: chiamateli dalla Sicilia stessa, da tutto il Peloponneso, e non abbiate paura di convocarli anche da Atene: perché anche lì vi sono uomini che si distinguono fra tutti per virtù, uomini che odiano chi osa levare la mano omicida sugli ospiti.

Ma se questi progetti per ora non li potete realizzare perché siete oppressi dalle sedizioni che si accendono ogni giorno da ogni parte, allora, se la sorte divina vi ha concesso anche solo un **(e)** poco di buon senso, dovete capire che nelle guerre civili non c'è tregua al male fino a che i vincitori, cessando di vendicarsi dei loro avversari, non metteranno fine a esili, stragi e rappresaglie e torneranno padroni di sé stessi stabilendo leggi eguali per tutti, **(337a)** vantaggiose tanto per i vincitori quanto per i vinti: e queste leggi le faranno osservare con due forme di costrizione, il rispetto e la paura; paura, perché hanno dimostrato di essere i più forti; rispetto, perché hanno dimostrato di saper dominare i piaceri e di avere la volontà e la

capacità di obbedire alle leggi. Solo in questo modo una città dilaniata dalle guerre civili può liberarsi dai mali, altrimenti le ribellioni, le inimicizie, l'odio e la slealtà **(b)** continueranno a proliferare per sempre.

E coloro che riescono vincitori, se vogliono salvare la città, devono scegliere fra di loro quei Greci che hanno fama di essere i migliori: saranno persone di una certa età, con moglie e figli e una lunga schiera di antenati valorosi e illustri, e con sufficienti beni di **(c)** fortuna; costoro dunque (ne potrebbero bastare cinquanta per una città di media grandezza) dovranno essere attirati con preghiere e con l'attribuzione di grandissimi onori; dovranno prestare giuramento, e stabilire delle leggi che non favoriscano il vincitore più del vinto ma che siano uguali per tutti i cittadini. Stabilite le leggi, tutto dipende da questo: che i vincitori le rispettino più dei vinti, e sarà la salvezza, la felicità, e la liberazione da tutti i mali. **(d)**

Ma in caso contrario, non chiamate né me né nessun altro ad aiutare chi non vuol dare ascolto ai consigli che do ora: consigli che sono simili a quelli sulla base dei quali Dione e io cercammo di fare il bene di Siracusa; e fu il secondo tentativo perché il primo, che facemmo con lo stesso Dionisio nell'interesse comune e per il bene di tutti, fu annientato da un destino più forte degli **(e)** uomini. Provate voi, ora, a realizzare tutto questo con migliore fortuna e con iuto di una sorte l'aiuto divina.

Ho esposto dunque i miei consigli e il mio messaggio, e ho parlato del mio primo viaggio alla corte di Dionisio; chi vuole può ascoltare ora il racconto del secondo viaggio, della seconda traversata, e rendersi conto che esse avvennero per ragioni giuste e convenienti.

Prima di indirizzare i miei consigli ai familiari e agli amici di **(338a)** Dione, ho detto come trascorsi il tempo del mio primo soggiorno in Sicilia, e in seguito come cercai in tutti i modi possibili di persuadere Dionisio a lasciarmi partire, accordandomi con lui di ritornare in tempo di pace (in Sicilia, allora, c'era la guerra). Dionisio assicurò che avrebbe richiamato Dione e me dopo aver rafforzato il suo potere e che Dione non doveva ritenere di essere stato esiliato ma solo allontanato. A queste condizioni accettai di **(b)** tornare.

Quando venne fatta la pace, però, richiamò me solo; mi sollecitò anzi a partire a ogni costo, e pregò invece Dione di attendere per un anno ancora. Dione mi esortava, mi supplicava di partire, perché dalla Sicilia giungeva voce che Dionisio era stato preso nuovamente da un grande amore per la filosofia: per questo Dione mi pregava con insistenza di non rifiutare l'invito.

Io sapevo che la filosofia può suscitare tali entusiasmi nei **(c)** giovani, tuttavia ritenni più sicuro disinteressarmi, almeno per allora, sia di Dione che di Dionisio, e risposi che ero vecchio e che le cose non erano andate secondo i patti. Così me li feci nemici entrambi.

Pare che, in seguito, alla corte di Dionisio si sia recato Archita - prima della mia partenza, Archita e i Tarantini avevano **(d)** stabilito, per opera mia, legami di amicizia e di ospitalità con Dionisio-, poi vi erano anche altri, a Siracusa, che avevano seguito gli insegnamenti di Dione, altri ancora che avevano ascoltato costoro ed erano forniti di un certo bagaglio filosofico: credo che abbiano cercato di stabilire un dialogo con Dionisio su questo argomento pensando che egli avesse un'ampia conoscenza delle mie dottrine.

Dionisio ha una mente pronta ad apprendere ed è inoltre molto ambizioso; quello che ascoltava non gli dispiaceva e probabilmente si vergognava di far vedere che da me non aveva appreso nulla: quindi, da un lato per ambizione e dall'altro per autentico **(e)** interesse, voleva imparare sempre di più - ho già spiegato i motivi per cui non divenne mio allievo durante il

mio primo soggiorno. Quando io - dopo il mio ritorno in patria - rifiutai, come ho appena detto, il suo secondo invito, credo che Dionisio, sempre per motivi di orgoglio personale, abbia avuto timore che qualcuno potesse pensare che io non apprezzavo né la sua indole né il suo carattere né il suo genere di vita - di cui ero a conoscenza, e che **(339a)** questo fosse il motivo per cui non volevo tornare da lui.

È giusto, ora, che io dica la verità, anche se chi mi ascolta, udendo ciò che avvenne, potrà provare disprezzo per la mia filosofia e apprezzare invece l'intelligenza del tiranno. Perché Dionisio mi invitò per la terza volta e mi mandò una trireme per facilitarmi il viaggio, e sulla trireme vi erano Archedemo (un discepolo di Archita **(b)** che lui riteneva io stimassi più di tutti i Sicelioti), e altri compagni della Sicilia. Tutti costoro mi ripetevano la stessa cosa: che Dionisio aveva fatto straordinari progressi nella conoscenza della filosofia.

Sapendo inoltre in quali rapporti ero con Dione e che Dione mi spingeva a partire per Siracusa, tenendo conto di tutto questo, Dionisio mi scrisse anche una lunga lettera, che cominciava così: «Dionisio a Platone», e, dopo i convenevoli d'uso, seguiva, **(c)** senza altri preamboli:

«Se mi darai ascolto e verrai in Sicilia, per prima cosa la situazione di Dione verrà regolata secondo i tuoi desideri - desideri che saranno senz'altro ragionevoli e ai quali io non farò opposizione, in caso contrario, nulla si farà di quanto tu desideri per i suoi affari e per lui».

Così scriveva; il resto della lettera è troppo lungo e non vale la pena riportarlo.

Mi arrivarono anche altre lettere - di Archita, di alcuni di **(d)** Taranto tutti lodavano l'amore di Dionisio per la filosofia e dicevano che, se non fossi andato subito da lui, avrei distrutto quel rapporto di amicizia che per merito mio essi avevano stabilito con Dionisio e che aveva un'importanza politica non indifferente.

Di questo genere erano le sollecitazioni che ricevevo allora: dalla Sicilia, dall'Italia mi attiravano verso di loro, ma anche da Atene mi pregavano di andare, e il discorso era sempre lo stesso, che non **(e)** dovevo tradire Dione e gli ospiti e gli amici di Taranto. D'altra parte io stesso non ritenevo impossibile che un giovane intelligente, ascoltando nobili ed elevati discorsi, si lasciasse sedurre dall'ideale di una vita nobile.

Dovevo dunque accertarmi di come stavano le cose e non tirarmi indietro rendendomi colpevole di un atto vergognoso - nel caso che queste persone avessero riportato la verità. **(340a)**

E dunque andai, facendomi scudo con questi ragionamenti, ma nutrendo in realtà, com'è naturale, molti timori e molti tristi presagi. Giunto in Sicilia, per la terza volta doveti rendere grazie a Zeus salvatore, perché ebbi la fortuna di salvarmi per merito del dio ma anche grazie a Dionisio: c'erano molti, infatti, che volevano uccidermi, ma egli lo impedì e si comportò con rispetto nei miei riguardi.

Dopo il mio arrivo pensai che la prima cosa da fare era **(b)** verificare se veramente Dionisio era divorato dal fuoco della filosofia o se le numerose voci giunte ad Arene erano false. Per fare questa prova c'è un buon metodo, particolarmente adeguato quando si ha a che fare coi tiranni, specie se sono imbevuti di dottrine male apprese: e io mi accorsi subito, al mio arrivo, che Dionisio si trovava in tale situazione.

A queste persone bisogna mostrare che cos'è veramente la ricerca filosofica e quale impegno e quale fatica essa comporta. E se colui che ascolta è di indole divina, se è veramente filosofo ed è **(c)** degno di tale ricerca, riterrà che la via indicata è la migliore, che bisogna

cercare di seguirla subito e che non si può vivere in modo diverso. Allora unisce i suoi sforzi a quelli della sua guida e non desiste prima di aver raggiunto lo scopo o di aver acquisito una forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo, senza l'aiuto del maestro.

Così pensa e così vive chi ama la filosofia. E continua a fare **(d)** quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia e a quel genere di vita quotidiano che fa di lui un uomo capace di apprendere, ricordare e ragionare nel pieno dominio delle sue facoltà, un uomo che avrà sempre in odio il modo di vivere contrario a questo. E invece quelli che non sono veri filosofi ma possiedono solo una patina di opinioni filosofiche, si comportano come chi è rimasto scottato dal sole: vedendo quante sono le cose da imparare e quanta la fatica e come sia necessaria una condotta di vita severa e **(e)** regolata, giudicano l'impegno difficile per loro, anzi impossibile, e non si sentono in grado di affrontarlo; alcuni si convincono di **(341a)** avere appreso abbastanza e di non aver più bisogno di altri insegnamenti.

É questa la prova più chiara, la più sicura che si possa fare con coloro che conducono una vita di piaceri e non sono in grado di sopportare una continua fatica: se costoro si rivelano incapaci di applicarsi allo studio della filosofia, dovranno accusare sé stessi e non il loro maestro.

Queste cose io dissi allora a Dionisio. Non gli spiegai tutto, e lui non me lo chiese, si vantava infatti di conoscere e possedere a **(b)** sufficienza la maggior parte dei fondamenti filosofici sulla base di quanto aveva sentito dire da altri. Mi hanno detto che più tardi ha messo anche per iscritto quello che aveva appreso, presentandolo come un suo trattato e non come frutto dell'insegnamento altrui: io non ne so nulla; so di altri che hanno scritto sugli stessi argomenti, ma si tratta di gente che non conosce neanche sé stessa. Però c'è una cosa che posso dire in relazione a tutti coloro che hanno scritto e scriveranno su questi problemi, affermando di **(c)** conoscere quello di cui io mi occupo per averlo appreso da me o da altri o per proprio conto: essi non sono in grado di capire nulla di queste cose perché su di esse non esiste né mai esisterà uno scritto mio. Questa non è una scienza che si possa insegnare come le altre: è qualcosa che nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo rapporto e una convivenza assidua con l'argomento, come la **(d)** scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di sé stessa. E so anche questo: che, a voce o per iscritto, io sarei l'unico in grado di esporre queste dottrine nel modo migliore; e che soffrirei molto se mi capitasse di vederle espresse male per iscritto. Ma se avessi ritenuto possibile che simili argomenti dovessero essere scritti per i più in modo adeguato, o potessero essere espressi in parole, che cosa avrei potuto fare di meglio nella vita se non esporli per iscritto, rivelando agli uomini la loro natura e facendo una cosa **(e)** utilissima a tutti?

Ritengo invece che trattare questi argomenti nel modo che si è detto non sia un bene per gli uomini, tranne che per quei pochi a cui basta solo una piccola indicazione per trovare la strada giusta; quanto agli altri, o ne ricaverebbero un disprezzo ingiusto e fuori luogo o si riempirebbero di una superba e vana presunzione come se avessero appreso verità assolute. **(342a)**

Ma di questo ho deciso di parlare più a lungo perché, dopo che l'avrò fatto, forse le cose risulteranno, almeno in parte, più chiare. Vi è infatti una seria ragione per cui è meglio che nessuno osi scrivere alcunché su questi argomenti, e io l'ho esposta più volte ma è bene che la ripeta anche ora.

Vi sono tre elementi attraverso i quali si giunge a una conoscenza di ciascuna delle cose che sono - il quarto è la scienza stessa, il quinto è l'oggetto del conoscere in quanto realmente **(b)** esistente

Il primo elemento è il nome, il secondo il discorso, il terzo l'immagine, il quarto la scienza.

Se vuoi capire quello che sto dicendo, considera questo esempio ed estendilo a tutti gli altri casi.

Esiste qualcosa che è detto cerchio e che porta appunto questo nome, c'è poi il discorso che lo riguarda, che è formato da nomi e verbi: «la figura che dagli estremi al centro ha da ogni punto di stanza eguale», questo è il discorso intorno a ciò che ha nome «rotondo», «circolare», «cerchio». Terza è l'immagine che si disegna **(c)** e si cancella, si costruisce col tornio e si distrugge: tutte cose che si riferiscono al cerchio ma che il cerchio in sé non subisce perché è altro da esse.

Quarta è la scienza, l'intelligenza e l'opinione vera che si ha di queste cose: un tutto unico che non ha sede né nei suoni né nelle figure dei corpi ma nelle anime, e quindi evidentemente è cosa diversa sia dalla natura del cerchio in sé che dagli altri tre elementi **(d)** di cui ho parlato, La più vicina al quinto elemento, per affinità e somiglianza, è l'intelligenza, gli altri sono più lontani.

Lo stesso vale per la figura diritta e rotonda, per i colori, per il bene, il bello e il giusto, per ogni corpo, sia esso artificiale o naturale, per il fuoco, l'acqua e simili, per ogni essere vivente, per le consuetudini proprie delle anime, per tutto ciò che si fa o che si subisce.

Non si giunge a partecipare pienamente della conoscenza del **(e)** quinto elemento se non si possiedono gli altri quattro. Inoltre, questi elementi tendono a spiegare tanto la qualità quanto l'essenza di ogni cosa con discorsi del tutto inadeguati; perciò nessuna **(343a)** persona assennata correrà il rischio di affidare i suoi pensieri a essi, soprattutto se si tratta di parole immobili, come sono appunto i caratteri della scrittura.

Ma, per capire bene, è meglio tornare su quello che ho detto.

Ogni cerchio, fatto a mano o al tornio, si trova a essere pieno di elementi contrari al quinto, perché in ogni suo punto aderisce alla linea retta, mentre il cerchio vero e proprio non ha in sé né poco né molto della natura contraria alla sua.

Quanto ai nomi, essi non sono affatto stabili e quindi nulla **(b)** impedisce di chiamare diritto ciò che è chiamato rotondo o rotondo ciò che è chiamato diritto - senza che per questo i nomi siano meno validi per chi li muta nel loro contrario.

Lo stesso vale per il discorso, perché è composto di nomi e di verbi e non ha nulla che sia sufficientemente stabile. E un discorso praticamente senza fine ci sarebbe da fare sulla oscurità di ciascuno dei quattro elementi, ma la cosa più importante è quella che ho detto poco fa: dei due principi, essenza e qualità, l'anima cerca di **(c)** conoscere l'essenza, non la qualità; ora, ciascuno dei quattro elementi è in grado di offrirle, a parole e nei fatti, il principio che essa non cerca e le presenta quindi, per mezzo di discorsi e immagini, dei dati che possono essere facilmente confutati dalle sensazioni: in tal modo ogni uomo si sente pieno di dubbi e di incertezze. Di conseguenza, là dove, a causa di una cattiva educazione, non siamo abituati a cercare la verità, la prima immagine offerta ci soddisfa, e non accade che ci rendiamo ridicoli con reciproche domande, fra **(d)** interrogati e interroganti che siano in grado di respingere e confutare i quattro elementi, se però costringiamo qualcuno a rispondere sul quinto e a darne dimostrazione, chiunque sia abile a confutare può, se vuole, riportare vittoria, e allora colui

che espone il suo pensiero a parole, o per iscritto, o in un dibattito, viene fatto apparire, agli occhi di coloro che ascoltano, come del tutto ignorante di quello che dice e scrive, anche perché gli ascoltatori spesso non sanno che non è l'anima di chi dice o scrive a essere confutata, bensì la natura di ciascuno dei quattro elementi, che è costituita imperfettamente. E solo con l'esame di tutti questi elementi, andando e (e) venendo dall'uno all'altro alla fine, con molta fatica, si riuscirà a far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura.

Ma se la natura non è buona - ed è il caso della maggior parte degli uomini per quanto riguarda sia l'apprendimento che i cosiddetti costumi - tutto si corrompe, e a tali persone neppure Linceo (344a) potrebbe dare la vista.

Insomma, né la capacità di apprendere né la memoria potrebbero essere d'aiuto all'uomo la cui natura non è affine all'oggetto della conoscenza perché la conoscenza non può germogliare in nature non affini; di conseguenza tutti coloro che hanno buona capacità di apprendimento e buona memoria ma possiedono altresì una natura che non è né conforme né affine al giusto e al bello - come pure tutti coloro che, pur possedendo una natura affine al giusto e al bello, hanno difficoltà di apprendimento e cattiva memoria - ebbene, costoro non riusciranno mai ad apprendere, (b) per quanto è possibile, la verità sulla virtù e sul vizio: poiché queste cose, come anche il vero e il falso dell'intera essenza, si apprendono insieme, dedicandovi - come ho detto all'inizio - molta applicazione e molto tempo. Quando tutti questi elementi - nomi, discorsi, immagini e sensazioni - vengono, con fatica, messi a contatto gli uni con gli altri e discussi con domande e risposte in dibattiti privi di animosità e ostilità, allora l'intelligenza e la conoscenza brillano all'improvviso intorno a ogni problema, con quell'intensità che è nei limiti delle capacità umane.

È per questo che ogni persona seria non deve scrivere di cose (c) realmente serie, col rischio di darle in pasto all'ostilità e all'incomprensione degli uomini.

Per concludere, se vediamo delle opere scritte, siano esse delle leggi a opera di un legislatore o cose di altro genere, dobbiamo dedurre che, anche se l'autore è una persona seria, queste non erano per lui le cose più importanti, perché queste ultime restano affidate alla sua parte più nobile; e se davvero le cose che ha messo per iscritto sono per lui le più importanti, allora possiamo dire che gli uomini, non gli dei, «gli hanno tolto il senno». (d)

Chi ha seguito il mio racconto e la mia digressione può capire che, se Dionisio, o qualcuno più o meno bravo di lui, ha messo per iscritto le principali e più alte nozioni sulla natura, su queste nozioni, a mio parere, non ha né udito né appreso nulla secondo la mia dottrina; altrimenti avrebbe provato per esse lo stesso rispetto che ho io e non avrebbe osato esporle in modo disorganico e inadeguato. Egli non ha scritto, infatti, per essere in grado di (e) ricordare: sono nozioni che non si possono dimenticare, una volta accolte nell'anima, e sono espresse inoltre in formulazioni brevissime. Ha scritto, invece, per una forma di ambizione indegna, sia che abbia presentato la materia come sua, sia come prodotto di una scuola filosofica a cui però non era degno di appartenere, dato che aspirava solo alla fama di farne parte. (345a)

Se poi Dionisio ha imparato tutto da quell'unico colloquio avuto con me, ebbene, ammettiamo pure che sia avvenuto così, ma, come abbia fatto «Zeus solo lo sa», come dicono a Tebe: perché io, come ho detto, ho parlato con lui una volta sola, e mai più dopo di allora.

Chi vuole capire come andarono veramente le cose, può così comprendere il motivo per cui non ho avuto con lui un secondo, un terzo o altri colloqui.

Può darsi che Dionisio, dopo avermi ascoltato una sola volta, credesse di sapere tutto -ed effettivamente ne sapeva abbastanza o perché aveva imparato da solo o perché aveva appreso, prima, da **(b)** altri, oppure riteneva che io dicessi delle sciocchezze, o ancora, pensava che le cose di cui si parlava fossero troppo difficili per lui e che lui in realtà non era capace di vivere secondo saggezza e virtù. Se le considerava delle sciocchezze, si trova in contrasto con molti che affermano il contrario e che, in questo campo, sono giudici molto più autorevoli di lui; ma, se le aveva scoperte da solo o apprese da altri e le giudicava degne di educare un'anima libera, allora come ha fatto, dal momento che non è uno stravagante, a **(c)** disprezzare con tanta leggerezza colui che ne era la guida e il signore?

E adesso voglio raccontare in che modo egli mi ha trattato con disprezzo.

Poco tempo dopo i fatti narrati, Dionisio, che fino ad allora aveva lasciato a Dione il possesso e l'usufrutto dei suoi beni, proibì ai suoi amministratori di inviargli le rendite nel Peloponneso. Sembrava si fosse completamente dimenticato della sua lettera. Affermava che questi beni non appartenevano a Dione ma al figlio di Dione, che era suo nipote e di cui lui era tutore per legge. **(d)** Le cose erano giunte a questo punto: dopo questi fatti mi fu possibile constatare quale fosse realmente l'amore di Dionisio per la filosofia e non potei fare a meno di indignarmi.

Era già estate, la stagione in cui le navi prendono il mare. Ero adirato ma non tanto con Dionisio quanto con me stesso e con coloro che mi avevano spinto ad andare per la terza volta allo stretto di Scilla «per essere respinto verso la funesta Cariddi». **(e)**

Dissi a Dionisio che non mi era possibile rimanere se Dione veniva trattato in quel modo. Egli cercava di tranquillizzarmi e mi pregava di restare: e infatti non era bene per lui che io me ne andassi via, a raccontare in giro questi fatti. Poiché non riusciva a convincermi, disse che avrebbe provveduto lui al mio viaggio. Io volevo **(346a)** imbarcarmi sulla prima nave da carico che avessi trovato e, nella mia irritazione, ero pronto a tutto se me lo avessero impedito: era chiaro infatti che non avevo inflitto dei torti, ma ne avevo subiti.

Allora Dionisio, vedendo che non volevo assolutamente restare, escogitò questo espediente per trattenermi durante la stagione dei viaggi per mare. Venne da me il giorno dopo e mi tenne un discorso convincente. Mi disse:

«Mettiamo da parte Dione e le faccende relative a Dione, che **(b)** spesso provocano contrasti fra di noi. Per farti piacere io, per lui, farò questo: gli dirò che si riprenda tutti i suoi beni e che rimanga nel Peloponneso; che non sarà un esule ma potrà tornare in patria quando vi sarà pieno accordo tra lui e me e voi suoi amici; ma questo avverrà a condizione che lui non trami contro di me. Di questo sarete garanti per lui tu e i tuoi familiari e i familiari di Dione che si trovano qui a Siracusa; per voi sarà garante lui stesso. Le sue rendite saranno versate, nel Peloponneso e ad Atene, a **(c)** persone scelte da voi, e Dione potrà usufruirne, ma solo con il vostro consenso: non mi fido di lui al punto da pensare che - potendo disporre di denaro in quantità non indifferente - egli non voglia servirsene contro di me; mi fido di più di te e dei tuoi. Se queste proposte sono di tuo gradimento, rimani per un anno ancora e poi, in primavera, parti pure portando con te il denaro di **(d)** Dione: sono certo che Dione ti sarà molto grato se farai questo per lui».

Le sue parole non mi piacquero affatto, tuttavia dissi che ci avrei pensato e che il giorno dopo gli avrei fatto sapere la mia decisione. Restammo d'accordo così.

Rimasto solo, mi misi a riflettere, profondamente turbato. Questo fu il mio primo pensiero:

«Ammettiamo che Dionisio non abbia intenzione di fare quello che dice e, dopo la mia partenza, scriva lui stesso in modo **(e)** persuasivo, e faccia scrivere da molti dei suoi amici a Dione, informandolo di quello che ha proposto a me e opponendo la sua disponibilità al fatto che io invece mi sono mostrato contrario, anzi mi sono completamente disinteressato delle faccende che lo riguardavano.

Supponiamo che Dionisio mi impedisca di andare via. **(347a)** Non è necessario che dia un ordine preciso ai comandanti delle navi, basta far capire chiaramente a tutti che non vuole che io parta: chi mi lascerà uscire dalla sua casa per andare a imbarcarmi? -alle altre disgrazie si aggiungeva infatti anche quella di abitare nel giardino che circonda la dimora di Dionisio, e nessun guardiano mi avrebbe lasciato uscire senza aver ricevuto un ordine da lui.

Se, invece, rimango per quest'anno, scrivo a Dione e gli racconto la situazione in cui mi trovo e che cosa intendo fare. Se poi Dionisio manterrà anche una soltanto delle sue promesse, la mia condotta non sembrerà del tutto ridicola - le sostanze di Dione, **(b)** se la stima è esatta, ammontano a non meno di cento talenti. Se invece le cose andranno come è probabile che vadano, non saprò davvero che cosa fare: tuttavia forse è necessario sopportare per un anno ancora e cercare di smascherare coi fatti le macchinazioni di Dionisio».

Presi dunque questa decisione e il giorno dopo mi recai da Dionisio e gli dissi:

«Ho deciso di restare; ma non credere - ti prego - che io **(c)** possa decidere di quanto riguarda Dione; mandiamogli dunque, noi due insieme, una lettera in cui gli comunichiamo le nostre decisioni chiedendogli se le approva; in caso contrario, se vuole che sia fatto diversamente, ce lo faccia sapere al più presto; tu, intanto, non prendere altre decisioni nei suoi confronti».

Questo fu detto e questo concordato.

E così le navi partirono e io non potevo più andarmene quando Dionisio si ricordò di dirmi che a Dione spettava soltanto la **(d)** metà dei beni perché l'altra metà apparteneva al figlio. Disse anche che avrebbe venduto tutto e avrebbe dato metà del ricavato a me perché lo portassi a Dione, l'altra metà l'avrebbe data al figlio: gli sembrava la cosa più giusta da fare.

Le sue parole mi lasciarono sbigottito ma comprendevo anche che era ridicolo replicare, tuttavia dissi che era necessario aspettare la risposta di Dione e poi riscrivergli per dargli queste altre notizie. Ma lui, con grande leggerezza, vendette subito tutto, dove **(e)** come e a chi gli pareva, senza dirmi nemmeno una parola; e a mia volta anch'io non gli parlai più delle faccende di Dione perché pensavo di non poter fare più nulla.

Fino a questo punto avevo cercato di essere d'aiuto sia alla filosofia che ai miei amici: ma dopo tutto questo io e Dionisio vivemmo così, io guardando verso l'esterno, come un uccello che **(348a)** a vuole volarsene via, lui cercando ogni mezzo per intimidirmi ma senza restituire nulla delle sostanze di Dione. Davanti a tutta la Sicilia, però, ostentavamo di essere amici.

Fu allora che Dionisio - agendo in modo contrario alle abitudini di suo padre - decise di diminuire la paga dei mercenari più anziani, e questi, adirati, si riunirono e dichiararono che non lo avrebbero consentito. Lui allora ricorse alla forza e fece chiudere le porte dell'acropoli, ma essi si avvicinarono alle mura intonando **(b)** un canto barbaro di guerra. Molto spaventato, Dionisio cedette e finì per concedere ai mercenari tutto e anche più di quello che chiedevano.

Si sparse subito la voce che il responsabile di questi avvenimenti era Eraclide, il quale, quando venne a saperlo, si rese irreperibile. Dionisio cercava di farlo arrestare e, non riuscendovi, (c) fece venire Teodote nel giardino, dove anch'io mi trovavo per caso a passeggiare.

Non so, perché non ho sentito tutto quello di cui parlarono, ma so e ricordo bene quello che Teodote disse a Dionisio in mia presenza:

«O Platone» disse «sto cercando di convincere Dionisio: se riesco a far venire qui Eraclide perché risponda alle accuse che gli sono state rivolte e se Dionisio deciderà che egli non deve più rimanere in Sicilia, vorrei che lo lasciasse andare nel Peloponneso insieme con il figlio e la moglie, perché viva lì e si goda i suoi beni (d) e non cerchi di fargli del male. L'ho già mandato a chiamare una volta e lo farò ancora: e forse lui accoglierà l'uno o l'altro invito. Ma io prego Dionisio che, se dovesse essere colto qui in città o nelle vicinanze, non gli venga fatto del male: sia piuttosto allontanato dal paese, fino a che Dionisio non prenda una decisione». (e)

E, rivolgendosi a Dionisio, concluse:

«Sei d'accordo?».

«Sono d'accordo» rispose Dionisio: «anche se sarò sorpreso vicino a casa tua, non gli accadrà nulla, proprio come abbiamo detto».

Il giorno dopo, verso sera, Euribio e Teodote si precipitarono da me, sconvolti, e Teodote mi disse:

«Platone, tu eri presente ieri quando Dionisio fece delle promesse, a me e a te, riguardo Eraclide?».

«Certamente», risposi.

«Ebbene» disse «ci sono in giro i peltasti in cerca di Eraclide per catturarlo, e forse lui si trova qui nei dintorni, devi (349a) assolutamente venire con noi da Dionisio».

Andammo dunque e, giunti davanti a lui, mentre essi piangevano senza dir nulla, io invece parlai:

«Temono che tu voglia far del male a Eraclide, contrariamente a quello che è stato stabilito ieri; pare infatti che Eraclide sia stato visto da queste parti».

A queste parole Dionisio diventò di tutti i colori, come avviene a chi è travolto dalla collera; e Teodote si gettò ai suoi piedi, gli prese la mano e, tra le lacrime, lo supplicava di non fare nulla di (b) simile. Io lo interruppi, cercando di rincuorarlo:

«Fatti animo, Teodote» dissi, «Dionisio non mancherà certo agli accordi presi ieri».

Ma Dionisio mi lanciò uno sguardo da vero tiranno:

«Con te» disse «non ho preso nessun accordo».

«Per gli dei» ribattei «certo che lo hai preso, e proprio riguardo a quello che costui ti sta chiedendo!»

Dopo di che voltai le spalle e me ne andai.

Dionisio continuò a dar la caccia a Eraclide ma Teodote lo (c) fece avvertire perché fuggisse; il tiranno inviò Tisia all'inseguimento alla testa di alcuni peltasti ed Eraclide, come poi si venne a sapere, riuscì a sfuggire per poco e si rifugiò nel territorio dei Cartaginesi.

Dopo questi fatti, l'antica intenzione di Dionisio - di non restituire i beni di Dione - sembrò rafforzarsi a causa della sua inimicizia nei miei confronti. La sua prima mossa fu di cacciarmi dall'acropoli col pretesto che le donne dovevano svolgere un rito (d) sacrificale della durata di

dieci giorni nel giardino dove abitavo. Mi disse che, durante quel periodo, dovevo abitare fuori, presso Archedemo.

Mentre mi trovavo là, Teodote mi mandò a chiamare: era molto indignato per quanto era accaduto e pieno di biasimo nei confronti di Dionisio. Il quale a sua volta, quando seppe che ero andato da Teodote, vide in questo un altro pretesto in tutto simile al (e) precedente come causa di inimicizia verso di me. Mi mandò un suo inviato a chiedere se era vero che Teodote mi aveva chiamato e che ero andato da lui. «È vero», dissi; e il messaggero: «Dionisio mi ordina di dirti che fai male a preferirgli sempre Dione e gli amici di Dione». Questo mi fu detto, e da allora non mi invitò più a casa sua: poiché ero amico di Teodote ed Eraclide, era evidente che ero suo nemico, e inoltre riteneva che io gliene volessi per il fatto che i beni di Dione erano andati completamente dispersi.

Vivevo ormai fuori dall'acropoli, fra i mercenari: vennero da (350a) me alcune persone e tra gli altri anche dei servi di origine ateniese, quindi miei concittadini; mi dissero che fra i peltasti si parlava male di me e che alcuni avevano minacciato di uccidermi se mi avessero preso. Per salvarmi, trovai questo espediente: feci sapere ad Archita e agli altri amici di Taranto la situazione in cui mi trovavo; loro presero a pretesto un'ambasceria inviata dalla città e (b) mandarono una nave di trenta remi con a bordo uno di loro, Lamisco, il quale si recò da Dionisio per intercedere a mio favore, dicendogli che io volevo andarmene, pregandolo che non si opponesse. Dionisio allora non si oppose e mi fece dare l'occorrente per il viaggio: ma dei beni di Dione non mi diede nulla e io nulla gli chiesi.

Giunto nel Peloponneso, incontrai Dione che assisteva ai giochi di Olimpia e gli raccontai l'accaduto. E lui subito, chiamando Zeus a testimone, disse a me, ai miei familiari e amici, che (c) bisognava vendicarsi di Dionisio, noi per l'ospitalità tradita - era questa la sua opinione-, lui perché era stato cacciato in esilio ingiustamente.

Gli risposi di fare appello ai miei amici, se mai fossero disponibili. «Quanto a me - continuai-, tu, insieme con altri, mi hai costretto quasi a forza a partecipare alla mensa, ai sacrifici, alla vita di Dionisio; e forse lui - a causa delle molte calunnie che gli giungevano all'orecchio - riteneva davvero che io congiurassi insieme a te contro il suo potere: tuttavia non mi fece uccidere, ma mi (d) rispetto. Io non ho più l'età per sostenere delle battaglie: sono con voi se intendete fare qualcosa di buono stabilendo una reciproca amicizia; se volete far del male, chiamate altri in vostro aiuto».

Dissi così pensando con disgusto al mio vano andare e venire dalla Sicilia.

Essi però non mi hanno ascoltato, non hanno seguito i miei consigli di pace e sono dunque essi stessi responsabili di tutte le disgrazie che sono avvenute e si sarebbero verificate che non per quanto, umanamente, si può ipotizzare - se Dionisio avesse restituito a Dione i suoi beni e si fosse riconciliato con lui: anche (e) perché io avrei potuto facilmente trattenerne Dione. E invece si sono scagliati gli uni contro gli altri e hanno causato ogni sorta di sciagure.

Eppure Dione - nei riguardi del suo potere, dei suoi amici, (351a) della sua città - nutriva le stesse ambizioni che dovrei avere anch'io e ogni uomo dotato di equilibrio: fare tanto più bene quanto più grandi fossero il suo potere e i suoi privilegi. Ma questo non può accadere se uno, povero di mezzi, privo di autocontrollo e schiavo dei suoi desideri, trama e congiura per arricchire sé stesso e gli amici e la città; se dichiara nemici i possidenti e li fa uccidere (b) per dilapidarne le ricchezze, esortando i compagni e gli amici a fare altrettanto - perché nessuno possa rinfacciargli di essere rima- sto povero; se viene onorato dalla città per aver decretato di

distribuire fra il popolo gli averi dei privati; oppure, trovandosi a capo di una grande città che domina a sua volta su altre città minori, distribuisce nella sua città i beni di quelle più piccole, (e) andando contro la giustizia.

Né Dione né alcun altro vorrebbe esercitare di sua volontà un potere infausto per sé e per la sua stirpe, ma sceglierebbe una costituzione e una legislazione tra le migliori e le più giuste senza dover ricorrere a esili o a condanne capitali. E questo faceva Dione, che preferiva patire una iniquità piuttosto che commetterla anche se cercava di evitarla comunque -: e, se cadde mentre stava per sconfiggere i suoi nemici, questo non deve meravigliare. (d) Perché se un uomo buono - e avveduto e saggio - si trova in mezzo a dei malvagi, non si farà certo illusioni sull'anima di costoro, ma potrà capitargli quello che capita anche a un buon pilota, al quale non sfugge l'avvicinarsi della tempesta, però ne ignora la potenza e soccombe alla sua violenza imprevedibile.

Per questo Dione cadde. Certo, conosceva la cattiveria di coloro che poi lo hanno ucciso, ma ignorava fino a che punto di (e) stoltezza, malvagità e avidità potessero arrivare, e per questo fu sconfitto e morì, gettando la Sicilia in un lutto immenso.

Il mio consiglio, per quanto riguarda i fatti narrati, ve l'ho già (352a) dato ed è sufficiente.

Del mio secondo viaggio in Sicilia mi è sembrato necessario parlare per la stranezza e l'assurdità di quanto è accaduto. Se ciò che ho detto sembra ragionevole e le spiegazioni dei fatti appaiono sufficienti, questo mi basta e non è necessario aggiungere altro.

APPENDICE II

FERECIDE, TALETE, SOLONE E DEMOCRITO: SAGGI GRECI IN VIAGGIO NELLA TERRA DEI FARAONI

Nel corso degli studi dottorali sui viaggi di Platone si è constatato come un tema ricorrente nelle fonti fosse l'accostamento di Platone con altri filosofi greci che avevano lasciato la patria in cerca della σοφία.

I filosofi antichi (o più in generale i saggi) avevano come destinazioni della loro *Bildungsreise* la Mesopotamia, l'India, la Persia e in molti casi l'Egitto, terra raggiunta nelle sue peregrinazioni anche da Platone, stando a quanto racconta la tradizione. Si è deciso di approfondire il rapporto fra l'Egitto e alcuni saggi antichi con uno studio i cui risultati sono proposti in appendice alla tesi, essendo un tema che ben si lega a quello principale dei viaggi di Platone in Sicilia.

Immaginiamo di passeggiare, magari in groppa ad un cammello, nel deserto egiziano e avvicinarci lentamente alle Piramidi e contemporaneamente a quel mondo lontano che l'antico Egitto per noi moderni rappresenta. Mondo affascinante e meraviglioso, ma allo stesso tempo denso di mistero, quasi a destare in chi guarda una sorta di rispetto e riverenza, come a non voler disturbare, quando ci si appresta a entrare in una di quelle Piramidi, il faraone lì sotto seppellito. Grandezza, antichità e maestosità colgono lo spettatore di fronte a questi scenari, che si tratti di un visitatore dei nostri giorni, di un viaggiatore dei secoli scorsi o di uomo dell'Antica Grecia, il quale già percepiva come estremamente antico ciò che i suoi occhi potevano ammirare.

Il dibattito moderno sull'Egitto

Cominciamo il nostro viaggio in compagnia di Alexander William Kinglake (1809-1891), autore di un'opera pubblicata nel 1844, in cui narrò il suo viaggio in Oriente, fra Siria,

Palestina ed Egitto (FIG.5), tenuto circa dieci anni prima, opera intitolata *Eothen*, a suo dire, l'unica parola difficile presente in tutto il libro, dal greco ἠὼθεν che significa “dall'alba”, “dall'Oriente”⁵¹⁴. Sul dorso di un cammello, verso cui provava una certa commiserazione per via dei pesanti carichi che, suo malgrado, come una moglie paziente, sospirando doveva sopportare⁵¹⁵, arrivò attraverso il deserto in Egitto, dove visitò Il Cairo e Suez, La Sfinge, “more wondrous, and more awful than all else in the land of Egypt”⁵¹⁶, e le Piramidi. Lasciamo che sia il nostro viaggiatore a parlare per descrivere il momento in cui vide le Piramidi:

«I went to see, and to explore the Pyramids.

Familiar to one from the days of early childhood are the forms of the Egyptian Pyramids, and now, as I approached them from the banks of the Nile, I had no print, no picture before me, and yet the old shapes were there; there was no change; they were just as I had always known them. I straightened myself in my stirrups, and strived to persuade my understanding that this was real Egypt, and that those angles which stood up between me and the West were of harder stuff, and more ancient than the paper pyramids of the green portfolio. Yet it was not till I came to the base of the great Pyramid, that reality began to weigh upon my mind. Strange to say, the bigness of the distinct blocks of stone was the first sign by which I attained to feel the immensity of the whole pile. When I came, and trod, and touched with my hands, and climbed, in order that by climbing I might come to the top of one single stone, then, and almost suddenly, a cold sense and understanding of the Pyramid's enormity, came down overcasting my brain»⁵¹⁷.

Finalmente si trovava di fronte a quelle forme tanto familiari che fin da bambino aveva imparato a conoscere, ma avvicinandosi fino ai loro piedi Kinglake provava un senso di maestosità, immensità e enormità, che solo la vista delle Piramidi poteva procurargli, a cui seguì, per quella visione, una notte alquanto tormentata⁵¹⁸.

⁵¹⁴ A. W. KINGLAKE, *Eothen. Traces of travel from the East*, London 1844, p. V.

⁵¹⁵ Ivi, p. 245: « The camel kneels to receive her load, and for a while she will allow the packing to go on with silent resignation, but when she begins to suspect that her master is putting more than a just burthen upon her poor hump, she turns round her supple neck, and looks sadly upon the increasing load, and then gently remonstrates against the wrong with the sigh of a patient wife; if sighs will not move you, she can weep; you soon learn to pity, and soon to love her for the sake of her gentle, and womanish ways».

⁵¹⁶ Ivi, p. 323.

⁵¹⁷ Ivi, pp. 317-318.

⁵¹⁸ Ivi, pp. 318-319.

Che verso l'Egitto vi sia da sempre stato un profondo interesse da parte di chi vi giungeva per fare ricerca e per studiare, non solo quindi per visitare quei luoghi, è cosa nota. Nella *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française* (Paris 1809-1822), redatta all'epoca della spedizione di Napoleone in Egitto, nella prefazione storica J. B. Fourier, quasi a voler giustificare l'interesse francese per l'Egitto, si afferma che “cette contrée ne présente que de grands souvenirs; elle est la patrie des arts et ne conserve des monuments innombrables” e per questo motivo “Homère, Lycurgue, Solon, Pythagore et Platon, se rendirent en Égypte pour y étudier les sciences, la religion et les lois”⁵¹⁹.

Lo sguardo riservato all'Egitto dagli insigni greci citati da Fourier era come quello di un assetato che giunge finalmente ad una sorgente d'acqua e può berne: i Greci vedevano l'Egitto come una fonte da cui attingere la σοφία ed apprendere i costumi e la cultura degli abitanti del luogo. L'antichità stessa dell'Egitto era garanzia di tale sapienza. I Greci vedevano l'Egitto come il “primo stato civilizzatore”, in cui avevano avuto origine le arti, la religione, la legislazione su cui si basava tutta la civiltà.

L'idea dell'Egitto come culla delle scienze e delle arti sopravvisse nei secoli e la ritroviamo forte nell'opera *Discours sur l'histoire universelle* di J. B. Bousset (1681)⁵²⁰. Grande ammirazione è rivolta a questa terra dal vescovo, teologo e predicatore Bousset, dove regnavano da sempre buone leggi e buona amministrazione, dove l'ignoranza della religione e della politica non era ammissibile; gli egizi, con spirito inventivo, per primi osservarono il cielo e le stelle, furono i primi a fissare l'anno e ad inventare l'aritmetica⁵²¹. Ma, fra le opere più nobili che l'Egitto fece, vi fu quello di educare gli uomini (Ses plus nobles travaux et son plus bel art consistait à former les hommes⁵²²) e per questo Omero, Pitagora, Platone, Licurgo

⁵¹⁹ AA. VV. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française* (Paris 1809-1822), pp. I-II.

⁵²⁰ J. B. BOUSSET, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681.

⁵²¹ Cfr. per le considerazioni sull'Egitto *ivi*, pp. 443 sgg.

⁵²² *Ivi*, p. 459.

e Solone vi andarono per imparare la saggezza, come Mosè, che Dio non a caso volle che fosse istruito proprio in Egitto (Dieu a voulu que Moïse même *fût instruit dans toute la sagesse des Egyptiens*: c'est par là qu'il a commencé à être puissant en paroles et en oeuvres⁵²³).

La stessa idea di un Egitto portatore di civiltà in Grecia coincide con quella espressa dall'abate Barthélémy nel *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* (1788). Nell'*Introduction au voyage de la Grèce*⁵²⁴, facendo ampio uso di citazioni classiche per confermare quanto dice, sostiene che i Greci prima abitavano in caverne ed uscivano solo per lottare con gli animali per il cibo, poi prese il sopravvento la guerra, la vendetta e solo l'arrivo di legislatori egizi, che fondarono le prime colonie, permisero a quei popoli agresti e crudeli di cambiare.

In un periodo fervido di dibattiti culturali quale fu il Settecento, proseguendo poi con l'Ottocento, questo modello di Egitto civilizzatore della Grecia venne fortemente messo in discussione.

Cito per delineare un quadro della *querelle* tre pilastri del panorama culturale dei due secoli.

Il primo è l'*Encyclopédie* di D. Diderot e J. B. D'Alembert per la voce "Egyptiens"⁵²⁵. Si afferma che gli Egiziani i quali "voulurent passer pour les peuples les plus anciens de la terre", sostennero con l'inganno la loro antica reputazione (Cette supercherie soutint leur ancienne réputation), per la quale invece molti Greci, fra cui Orfeo, Lino, Platone, Pitagora, Democrito, Talete, vi andarono per cercare saggezza dai sacerdoti egizi, i quali invece ne approfittarono per far proprie le scoperte dei Greci⁵²⁶. Si è ben lontani dall'idea di un Egitto

⁵²³ *Ibidem*. La parte in corsivo è citazione di *Act.* VII, 22.

⁵²⁴ J. J. BARTHÉLÉMY, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, t. I, Paris 1788, pp. 1-3.

⁵²⁵ D. DIDEROT – J. B. D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. V, Paris 1755, voce *Egyptiens*.

⁵²⁶ *Ibidem*: «On vint de toutes les contrées du monde connu chercher la sagesse en Egypte. Les prêtres égyptiens eurent pour disciples Moïse, Orphée, Linus, Platon, Pythagore, Démocrite, Thalès, en un mot tous les philosophes de la Grèce. Ces philosophes, pour accréditer leurs systèmes, s'appuyèrent de l'autorité des hiérophantes. De leur côté, les hiérophantes profiterent du témoignage même des philosophes, pour s'attribuer leurs découvertes. Ce fut ainsi que les opinions qui divisoient les sectes de la Grèce, s'établirent successivement

civilizzatore, anzi emerge l'idea di una saggezza frutto della maestria dei sacerdoti che trasmettevano alla conoscenza del popolo solo la vana e pomposa ostentazione del loro culto, accrescendo la fama della loro presunta saggezza che diventava tanto più grande quanto più ne facevano mistero⁵²⁷.

Il processo di demolizione dell'Egitto portatore di civiltà continua con Voltaire, che dedicava aspre parole con la sua caratteristica *verve* nei confronti del “paese di Faraoni”. Nella voce “*Apis*” del *Dictionnaire philosophique*⁵²⁸, sottolineando quanto di superstizioso ci fosse nella venerazione del dio-bue Apis, lanciava la sua invettiva contro gli Egizi, *peuple plus misérable, vils esclaves*, che pure invece erano stati sempre elogiati. Le loro piramidi erano lodate, ma erano monumenti di un popolo schiavo, costruite solo grazie alla fatica di tutta quanta la nazione. Per quale scopo sarebbero state erette? Solo per costruire una stanzetta per la mummia di qualche principe o governatore, la cui anima sarebbe poi rivissuta. Se speravano in questa *résurrection des corps* perché togliersi il cervello? Forse volevano resuscitare senza il cervello?⁵²⁹ Capiamo bene dunque quale fosse la posizione di Voltaire verso la saggezza egizia.

Un punto fermo della *querelle* che stiamo brevemente ricostruendo in tre tappe è l'ideologia di Müller: la civiltà non viene più da Sud, ma da Nord. Nella *Geschichten hellenischer Stämme und Städte (Orchomenos und die Minye*, vol. 1, Breslau 1820; *Die Doner*, voll. 2-3, Breslau 1824) Müller segnava il netto rifiuto nel “modello antico”, idea che ci fosse una base di realtà nelle storie delle colonizzazioni egizie e fenicie in Grecia e che la civiltà greca fosse

dans les gymnases de l'Égypte. Le platonisme et le pythagorisme sur-tout y laisserent des traces profondes; ces doctrines portèrent des nuances plus ou moins fortes sur celles du pays; les nuances qu'elles affectèrent d'en prendre, acheverent la confusion. Jupiter devint Osiris; on prit Typhon pour Pluton.»

⁵²⁷ *Ibidem*: «Leurs prêtres furent jaloux de conserver la vénération qu'on avoit pour eux, et ils ne transmirent à la connoissance des peuples, que le vain et pompeux étalage de leur culte. La réputation de leur sagesse prétendue devoit d'autant plus grande, qu'ils en faisoient plus de mystere.»

⁵²⁸ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, London 1764.

⁵²⁹ *Ibidem*: «On vante leurs pyramides; mais ce sont des monuments d'un peuple esclave. Il faut bien qu'on y ait fait travailler toute la nation, sans quoi on n'aurait pu venir à bout d'élever ces vilaines masses. À quoi servaient-elles ? À conserver dans une petite chambre la momie de quelque Prince ou de quelque Gouverneur, ou de quelque Intendant que son ame devait ranimer au bout de mille ans. Mais s'ils espéraient cette résurrection des corps, pourquoi leur ôter la cervelle avant de les embaumer ? Les Égyptiens devoient-ils ressusciter sans cervelle?».

il risultato delle fusioni di culture prodotte da tali colonizzazioni e di prestiti successivi da culture del Mediterraneo orientale, e l'affermazione del cosiddetto "modello ariano", secondo cui invece la cultura greca sarebbe il risultato di un'invasione di popoli da Nord di stirpe indoeuropea, in cui un ruolo primario avrebbero avuto i Dori⁵³⁰. Per dar forza alla sua opera cominciava con la citazione di Pausania, suo degno alleato nella demolizione dell'Egitto. Nella *Periegesi* (IX 36,5) i Greci vengono accusati di guardare con maggiore meraviglia i luoghi stranieri che i propri (τὰ ὑπερόρια ἐν θαύματι τίθεσθαι μείζονι ἢ τὰ οἰκεῖα), allo stesso modo illustri storici hanno descritto le piramidi egizie con i minimi dettagli, ma non hanno fatto nemmeno la minima menzione del tesoro di Minya e delle mura di Tirinto, sebbene queste non siano meno meravigliose (ὁπότε γε ἀνδράσιν ἐπιφανέσιν ἐς συγγραφὴν πυραμίδας μὲν τὰς παρὰ Αἰγυπτίοις ἐπῆλθεν ἐξηγήσασθαι πρὸς τὸ ἀκριβέστατον, θησαυρὸν δὲ τὸν Μινύου καὶ τὰ τεῖχη τὰ ἐν Τίρυνθι οὐδὲ ἐπὶ βραχὺ ἤγαγον μνήμης, οὐδὲν ὄντα ἐλάττονος θαύματος).

Concludendo questa digressione sullo sguardo dei moderni verso l'idea dell'Egitto portatore di civiltà in Grecia⁵³¹, torniamo invece agli sguardi "greci" sull'Egitto. Come abbiamo già anticipato essi vedevano nell'Egitto una fonte di sapere; per un intellettuale greco tornare lì significava tornare alle origini, indietro nel tempo, per questo motivo l'Egitto divenne una meta della *Bildungsreise* dell'antico filosofo, un luogo dove riflettere, imparare e confrontarsi,

⁵³⁰ Per la definizione di "modello antico" e "modello ariano" si veda M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 voll., London 1987. Nel secondo volume l'autore propone quello che è il suo modello, "modello antico riveduto": del modello antico accetta l'idea che la civiltà greca sia il risultato delle fusioni di culture prodotte dalle colonizzazioni egizie e fenice, di quello ariano accetta invece, ma per sottoporla a verifica, l'ipotesi di invasioni da Nord da parte di popoli di lingua indoeuropea, ma aggiunge un altro elemento, per questo parla di modello riveduto, affermando anche «che queste prime popolazioni parlavano una lingua affine indoittita che ha lasciato scarsa traccia nel greco e che, a ogni modo, non può essere usata per spiegare i molti elementi non indoeuropei della lingua successiva» (p. 2). Prosegue poi spiegando perché si debba rigettare il modello ariano e perché quello antico, che pur non aveva deficienze interne, fra il XVIII e il XIX secolo venne sostituito: per la società romantica e razzista del tempo non era tollerabile che la Grecia, epitome dell'Europa e, cito letteralmente, "sua pura infanzia", fosse il risultato della mescolanza di nativi e colonizzatori africani e semiti (*ibidem*).

⁵³¹ Per una sintesi sulla formazione della moderna storiografia sull'Antica Grecia si veda C. AMPOLO, *Per una storia delle storie greche*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1 *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 1015-1088.

bacino di conoscenze e oggetto di indagine fin dai primi filosofi, paese dove trovare risposte alla domanda sul *πρῶτος εὐρετής*⁵³².

Divenne in sintesi un “centro di pellegrinaggio filosofico”, definizione che conio in virtù del fertile terreno di notizie, più o meno attendibili, che la tradizione sui viaggi dei filosofi ci ha consegnato.

La testimonianza di Diodoro Siculo

Diodoro Siculo (I 96-98) è una valida testimonianza da cui iniziare la nostra analisi, presentando una lista di nomi di saggi che spiccarono in *σύνεσις* e *παιδεία* e che in tempi antichi visitarono l’Egitto con lo scopo di divenire partecipi dei loro costumi e delle loro arti (*ἵνα τῶν ἐνταῦθα νομίμων καὶ τῆς παιδείας μετάσχωσιν*, I 96,1)⁵³³.

Lo storico riferisce che dai libri sacri dei sacerdoti egizi risulta che visitarono l’Egitto Orfeo, Museo, Melampo, Dedalo, il poeta Omero, i legislatori Licurgo e Solone, il filosofo Platone, Pitagora, il matematico Eudosso, Democrito, il matematico e astronomo Enopide di Chio. La prova del loro soggiorno egiziano sarebbe per Diodoro la presenza di statue, edifici e posti che portavano il loro nome e, prova “regina”, il fatto che le conoscenze per cui ognuno di loro divenne famoso furono trasferite in Grecia dall’Egitto, disaminando poi caso per caso le invenzioni assimilate durante i viaggi. Così Orfeo fece con le cerimonie mistiche, i riti orgiastici e le sue credenze sull’Adea imitazione dei costumi funerari egizi (*μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ’ Αἴγυπτον*, I 96, 5). Anche Melampo portò dal suo viaggio in Egitto i riti con cui i Greci celebravano Dionisio, i miti di Crono e della guerra dei Titani (I

⁵³² Per il tema del *πρῶτος εὐρετής* si veda A. KLEINGÜNTHER, "*Prōtos heuretēs*": *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, in «*Philologus*», supplementum 26, Leipzig 1933. Lo studioso si interroga sull’origine della domanda del “primo inventore”, dai poemi omerici a Esiodo, passando ad analizzare poi la storiografia antica, da Senofane, ad Ecateo ed Erodoto. La questione viene poi affrontata nell’ambito della tragedia, con particolare attenzione al Prometeo di Eschilo, e della commedia, nonché della retorica e della storiografia.

⁵³³ Troviamo citati Orfeo, Omero, Pitagora e Solone associati all’Egitto anche in Diodoro Siculo I, 69 4 (*καίπερ γὰρ τῆς χώρας τὸ παλαιὸν δυσεπιβάτου τοῖς ξένοις οὐσης διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, ὅμως ἔσπευσαν εἰς αὐτὴν παραβαλεῖν τῶν μὲν ἀρχαιοτάτων Ὀρφεὺς καὶ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, τῶν δὲ μεταγενεστέρων ἄλλοι τε πλείους καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος, ἔτι δὲ Σόλων ὁ νομοθέτης*).

97, 4), così come Dedalo avrebbe appreso lì l'idea del labirinto e le proporzioni delle antiche statue (I 97, 5-6). Come prova della presenza in Egitto di Omero Diodoro cita un φάρμακος che Elena dà a Telemaco e Menelao, che “estingue il dolore e la rabbia, e dà l'oblio di ogni male” (νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων, Od. IV, 221) donato da Polidamna l'Egizia, la moglie di Thone; secondo lo storico, Omero avrebbe conosciuto questo farmaco in Egitto. Licurgo, Platone e Solone avrebbero incorporato i costumi egiziani nelle loro legislazioni (I 98, 1), Pitagora avrebbe imparato dagli Egiziani la religione, la geometria, la teoria sui numeri e sulla trasmigrazione delle anime (I 98, 2), Democrito sarebbe stato istruito nell'astronomia (I 98, 3), come anche Eudosso (I 98, 4), mentre Enopide avrebbe imparato dagli Egizi nozioni circa l'orbita della luna (I 98, 3) e gli scultori Telecle e Teodoro avrebbero costruito la statua di Apollo Pizio di Samo dividendo l'opera in due parti, una fatta a Samo da Telecle e l'altra a Efeso da Teodoro, poi congiunte e combacianti perfettamente secondo una tecnica egizia che prevedeva la suddivisione della struttura del corpo in ventuno parti e un quarto, ognuna realizzata separatamente secondo precise misure e infine unite a formare la statua intera (I 98, 5-9).

La citazione del passo di Diodoro ci presenta un quadro sintetico sui viaggi degli antichi σοφοί in Egitto che la tradizione attribuisce a innumerevoli intellettuali, i più autorevoli dei quali citati appunto da Diodoro.

Ferecide

Nel *Contra Apionem* (I, 14) di Flavio Giuseppe (I sec. d.C.) leggiamo “Anche molti filosofi che, per primi tra i Greci studiarono questioni celesti e divine, quali Ferecide di Siro, Pitagora e Talete, nelle loro brevi opere furono, a detta di tutti, allievi di Egiziani e Caldei”⁵³⁴. Per la

⁵³⁴ Flavio Giuseppe, *Contra Apionem*, I 14: «ἀλλὰ μὴν καὶ τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θεῶν πρῶτους παρ' Ἑλλησι φιλοσοφῆσαντας, οἷον Φερεκῦδην τε τὸν Σύριον καὶ Πυθαγόραν καὶ Θάλητα, πάντες συμφώνως ὁμολογοῦσιν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων γενομένους μαθητὰς ὀλίγα συγγράψαι».

prima volta a Ferecide, uno dei Sette Saggi⁵³⁵, viene attribuito un viaggio in Egitto, viaggio che solo in altre due fonti tarde è attestato, se si esclude la menzione fatta nella lettera (peraltro falsa) che Talete gli scrisse, tramandata da Diogene Laerzio (I 43)⁵³⁶.

Seguendo la notizia di Ferecide e del suo viaggio in Egitto dobbiamo fare un salto temporale di oltre mille anni. La prima testimonianza è un passo della *Historiarum Compendium* di Giorgio Cedreno, storico bizantino dell'XI secolo. A proposito del luogo biblico in cui Salomone chiede a Dio la saggezza e ottiene che nessuno ci sarà come lui né prima né dopo di lui (1 Re, 3 5-15), Cedreno commenta che Salomone è preferito sia a tutti i sapienti antichi, sia agli Egizi, presso cui Ferecide, Pitagora, Anassagora e Platone andarono per apprendere le cose umane e della natura⁵³⁷.

Compiendo ancora un salto temporale nel XIV secolo una nuova lista di viaggiatori in Egitto è presente nello scritto *De astronomia* (P. G. 149 1000b)⁵³⁸ di Teodoro di Melitene, astronomo, che cita Pitagora, Ferecide, Anassagora, Talete, Solone e Platone come fruitori in presa diretta della sapienza egizia.

Talete

Uno dei filoni della tradizione biografica attribuisce al filosofo di Mileto un soggiorno in Egitto. Le fonti che lo attestano sono tutte piuttosto lontane dall'epoca del filosofo. In Egitto sarebbe stato allievo dei sacerdoti, avrebbe appreso la geometria, misurato l'ombra delle piramidi, formulato teorie sulle inondazioni del Nilo e sarebbe stato influenzato dalla cultura orientale nell'identificare l'ἀρχή con l'acqua.

⁵³⁵ Clemente Alessandrino, *Stromata*, I 14.

⁵³⁶ Vedi *infra* p. 259.

⁵³⁷ G. Cedreno, *Historiarum Compendium*, vol. I, ed. Bekker (1838), p. 165, 19-22: «ὡς Ἕλληνες ἱστοροῦσι, καὶ Φερεκῦδης καὶ Σύριος καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ Πλάτων ὁ Ἀθηναῖος πρὸς τοὺς ἐξεδήμησαν, θεολογίας καὶ φυσιολογίαν ἀκριβεστέραν μαθήσεσθαι παρ' αὐτῶν ἐπίσαντες».

⁵³⁸ Teodoro di Melitene, *P. G.* 149, 1000b: «ἐκ Χαλδαίων ταῦτ ἐφοίτησαν εἰς Αἴγυπτον, ὅθεν ἦλθε καὶ εἰς τοὺς Ἕλληνας. Πυθαγόρας γὰρ ὁ Μνησάρχου Σάμιος, καὶ Φερεκῦδης ὁ Σύριος, καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Ἡγεσιβούλου ὁ Κλαζομένιος, ἔτι τε Θαλῆ; ὁ Μιλήσιος, καὶ Σόλων ὁ τῶν Ἀθήνησι νόμων ἐφευρετῆς, καὶ μὴν καὶ Πλάτων ὁ τοῦ Ἀρίστωνος, ἄχρι τῆς Αἰγύπτου φιλομαθείας χάριν παρελθόντες, καὶ παρ' αὐτῶν διδαχθέντες τὴν μαθηματικὴν τοῖς ἄλλοις παραδεδώκεσαν ἐπιστήμην».

Il primo riferimento al viaggio di Talete in Egitto lo troviamo nell'opera *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* di Proclo Diadoco nella sezione nota come "Epitome eudemiana"⁵³⁹, un riassunto della Γεωμετρική ιστορία di Eudemo di Rodi, filosofo vissuto fra il IV e il III sec. a.C., corrispondente al fr. 133 Wehrli⁵⁴⁰ dei frammenti eudemiani. È qui che Talete avrebbe imparato la geometria che avrebbe poi trasferito in patria: "Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην [γεωμετρίαν]".

Una volta ammesso e concesso in una prima fonte il viaggio di Talete, la tradizione si è arricchita di una serie di aneddoti.

Diogene Laerzio (I 27) nella *Vita di Talete* scrive "Nessuno gli fece da maestro, a meno che non frequentò i sacerdoti quando andò in Egitto"⁵⁴¹, ponendo quindi come possibile ma nello stesso tempo priva di certezza tale frequentazione, che invece troviamo già in Plutarco nel *De Iside et Osiride* (364d)⁵⁴² che lo definisce discepolo degli Egizi. Anche Giamblico (*De vita Pythagorica*, 2) afferma che Talete si incontrò con i sacerdoti di Menfi e di Diospoli dai quali aveva attinto quanto gli era valso per ricevere l'appellativo di sapiente.

Diogene subito dopo cita un frammento di Ieronimo di Rodi (III secolo a.C., fr. 40 Wehrli⁵⁴³) secondo cui in Egitto misurò le piramidi dalla loro ombra, avendo osservato che anche gli uomini hanno la stessa lunghezza della loro ombra. Questo racconto lo ritroviamo anche in Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, XXXVI 17⁵⁴⁴), che non aggiunge nessun altro elemento, così come Plutarco (*Septem sapientem convivalium*, 147a⁵⁴⁵), il quale però descrive

⁵³⁹ Proclo Diadoco, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein (Leipzig 1773), Prologus II, p. 65.

⁵⁴⁰ F. WEHRLI, *Die Schule Des Aristoteles. Eudemos von Rhodos*, Heft VIII, Basel-Stuttgart 1957, texte p. 54, Kommentar p. 113.

⁵⁴¹ Diogene Laerzio, I 27: «Οὐδεὶς δὲ αὐτοῦ καθηγήσατο, πλὴν ὅτι εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέτριψεν».

⁵⁴² Plutarco, *De Iside et Osiride* 364d: «οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι».

⁵⁴³ F. WEHRLI, *Die Schule Des Aristoteles. Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, Heft IX, Basel-Stuttgart 1957, Texte p. 19, Kommentar p. 40.

⁵⁴⁴ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXVI 17, 82: «*Mensuram altitudinis earum omnemque similem deprehendere invenit Thales Milesius umbram metiendo qua hora par esse corpori solet.*».

⁵⁴⁵ Plutarco, *Septem sapientem convivalium*, 147a: «Οὐ διὰ ταῦτ' ἔφη «μόνον» ὁ Νειλόξενος, «ἀλλ' οὐ φεύγει τὸ φίλος εἶναι καὶ λέγεσθαι βασιλέων καθάπερ ὑμεῖς, ἐπεὶ σοῦ γε καὶ ἄλλα θαυμάζει, καὶ τῆς πυραμίδος τὴν

il metodo usato da Talete: senza alcuno strumento, ma solo ponendo il bastone al limite dell'ombra della piramide, essendosi formati due triangoli con la tangente al raggio di luce, dimostrò che il rapporto tra la piramide e il bastone era lo stesso delle loro rispettive ombre.

Altro aneddoto è legato al fenomeno delle inondazioni del Nilo in una controversa fonte, *Placita philosophorum*⁵⁴⁶, conservata nel *corpus* degli scritti dello Pseudo-Plutarco e riconducibile ad Aezio, autore di difficile collocazione cronologica generalmente datato al I-II sec. d.C., citato accanto a Plutarco e a Porfirio in tre luoghi⁵⁴⁷ dell'opera *Graecarum affectionum curatio* di Teodoreto di Antiochia (circa 393 - 457 d. C., vescovo di Cirro). Questa testimonianza riporta la spiegazione "scientifica" che Talete avrebbe dato al fenomeno delle maree: i venti etesii, soffiando in faccia all'Egitto, provocano il sollevamento della massa d'acqua del Nilo, perché gli sbocchi del fiume vengono bloccati dal gonfiarsi del mare che gli viene incontro⁵⁴⁸.

Come abbiamo analizzato in precedenza viene inserito spesso nel *topos* del viaggio, come in un incastro di *matrioske*, un altro *topos*, quello dell'incontro con personaggi notevoli durante i

μέτρῃσιν ὑπερφυῶς ἠγάπησεν, ὅτι πάσης ἄνευ πραγματείας καὶ μηδενὸς ὀργάνου δεηθεὶς ἀλλὰ τὴν βακτηρίαν στήσας ἐπὶ τῷ πέρατι τῆς σκιάς ἦν ἡ πυραμὶς ἐποίησεν, γενομένων τῇ ἐπαφῇ τῆς ἀκτίνος δυεῖν τριγώνων, ἔδειξας ὅν ἡ σκιά πρὸς τὴν σκιάν λόγον εἶχε τὴν πυραμίδα πρὸς τὴν βακτηρίαν ἔχουσαν.»

⁵⁴⁶ Secondo Diels (*Doxographi Graeci*, Berlino 1879) tale opera, resa in italiano con la traduzione *Opinioni dei filosofi*, si inserisce nel filone della narrativa dossografica iniziata con Teofrasto, in un'opera andata perduta in sedici libri, le *Φυσικῶν δοξῶν*, citata da Diogene Laerzio nel catalogo delle opere di Teofrasto (D.L. V, 48). Lo scritto sarebbe passato attraverso una compilazione chiamata *Vetusta Placita*, perduta e databile, a dire di Diels, nell'età di Posidonio e di Ascepiade di Prusa, all'inizio del I sec. a. C. Qui entrerebbe in gioco Aezio che avrebbe epitomato l'opera, a sua volta poi compendiata dallo Pseudo-Plutarco nei *De placitis philosophorum* e da Stobeo nello scritto *Ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα*. Questa ricostruzione di Diels ha incontrato non poche critiche, per via della mancanza di prove a favore, ed è stata messa in discussione da Mansfeld-Runia (J. MANSFELD-D.T. RUNIA, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer*, vol. 1 *The sources*, pp. 122-125 (*The work, its author and its date*) Leiden-New York- Köln 1997) i quali affermano: «We conclude, therefore, that although a 2nd century CE date seems very plausible from the viewpoint of the work's authorship and contents, there is no documentary proof in its support» (p. 125).

⁵⁴⁷ Teodoreto di Antiochia, *Graecarum affectionum curatio*, II 95 = P.G. 83 855-856 (Πλούταρχος δὲ καὶ Ἀετίος τὰς τῶν φιλοσόφων ἐχπαιδεύουσι δόξας: τὸν αὐτὸν δὲ καὶ ὁ Πορφύριος ἀνεδέξατο πόνον, τὸν ἐκάστου βίον ταῖς δόξαις προσθετικῶς.); IV 16 = P. G. 83 907-908 (Εἰ δὲ τις οἶται κάμει συκοφαντήσα τοὺς ἄνδρας τὴν παμπόλλην αὐτῶν διαφωνίαν ἐξελέγγοντα, ἀναγνώτω μὲν Ἀετίου τὴν Περὶ ἀρεσκόντων ζυναγωγὴν, ἀναγνώτω δὲ Πλουτάρχου τὴν Περὶ τῶν τοῖς φιλοσόφοις δοξάντων ἐπιτομήν' καὶ Πορφυρίου δὲ ἡ Φιλόσοφος ἱστορία πολλὰ τοιαῦτα διδάσκει); IV 31 = P.G. 83 929-930 ('Α δὲ γε ζῆν θεῶ λέξω, ἐκ τῶν Πλουτάρχου καὶ Πορφυρίου καὶ μέντοι καὶ Ἀετίου ξυγγεγραμμένων ἐρῶ).

⁵⁴⁸ Aetius, IV 1,1 (*Moralia*, 897f): «Θαλῆς τοὺς ἐτησίας ἀνέμους οἶται πνέοντας τῇ Αἰγύπτῳ ἀντιπροσώπους ἐπαίρειν τοῦ Νείλου τὸν ὄγκον διὰ τὸ τὰς ἐκροὰς αὐτοῦ τῇ παροιδίῃσει τοῦ ἀντιπαρήκοντος πελάγους ἀνακόπτεσθαι». In un altro passo (I 3,1, *Moralia* 875e) vi è un ulteriore cenno al soggiorno del Milesio in Egitto: «φιλοσοφήσας δ' ἐν Αἰγύπτῳ ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος» (Dopo aver praticato la filosofia in Egitto, giunse a Mileto piuttosto anziano).

viaggi all'estero e questo si ripete anche nel caso di Talete. Plutarco (*Septem sapientum convivium* 146e) narra di un certo Nilossenno di Naucrati, ἀνήρ ἐπιεικῆς, che divenne amico di Talete e di Solone in Egitto, personaggio di fantasia ma il cui nome è evocativo per la città egizia di provenienza, importante luogo di scambio tra Greci e Egizi⁵⁴⁹. Un altro personaggio associato al viaggio in Egitto, che lega nuovamente anche Solone con Talete, è Ferecide di Siro, considerato uno dei Sette Saggi, a cui gli scrittori bizantini, come abbiamo visto, pure attribuiscono un viaggio in Egitto⁵⁵⁰. Diogene Laerzio (I 43) tramanda una lettera scritta da Talete a Ferecide, ritenuta dai moderni manifestatamente falsa⁵⁵¹, in cui il Milesio si dichiara pronto con Solone a raggiungere il saggio a Syros per discutere con lui di cose divine, non essendo il viaggio da compiere un impedimento visti i precedenti compiuti a Creta “κατὰ τὴν τῶν κείθι ἱστορίην” e in Egitto “ὁμιλήσοντες τοῖς ἐκεῖ ὄσοι ἱερέες τε καὶ ἀστρολόγοι”.

Vi è una fonte, la più antica di tutte quelle nominate fino a questo momento, che sembra in due passi far riferimento al viaggio di Talete in Egitto, pur non nominando mai esplicitamente il Milesio. La fonte di cui stiamo parlando è Erodoto. È probabile che da questi passi abbia avuto origine la storia del soggiorno egiziano, arricchita poi lungo la tradizione con vari aneddoti e particolari. Vediamo quale processo possiamo ipotizzare sia avvenuto.

In Erodoto II, 109 si narra della nascita della geometria: a seguito delle inondazioni che cancellavano i confini dei poderi, i proprietari si recavano dal re, il quale poi mandava dei funzionari che misuravano di quanto il terreno era divenuto più piccolo, affinché in futuro il proprietario pagasse il tributo in proporzione. Così sarebbe nata la geometria, passata poi in

⁵⁴⁹ Plutarco, *Septem sapientum convivium* 146e: «ἐβαδίζομεν οὖν ἐκτραπόμενοι διὰ τῶν χωρίων, καθ' ἡσυχίαν, καὶ μεθ' ἡμῶν τρίτος ὁ Ναυκρατίτης Νειλόξετος, ἀνήρ ἐπιεικῆς καὶ τοῖς περὶ Σόλωνα καὶ Θαλῆν γεγωνῶς ἐν Αἰγύπτῳ συνήθης».

⁵⁵⁰ G. Cedreno, *Historiarum Compendium*, vol. I, ed., Bekker (1838), p. 165, 19; Teodoro di Melitene, *P. G.* 149, 1000b; Giuseppe Flavio, *Contra Apionem*, I 14.

⁵⁵¹ R. LAURENTI, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, 4ª ed., Bari 1997 (1ª ed. 1971), p. 61. La lettera è citata a proposito della possibilità di testi scritti da Talete. Nell'epistola si trova l'affermazione “ἡμέες δὲ οἱ μηδὲν γράφοντες περιχωρέομεν τὴν τε Ἑλλάδα καὶ Ἀσίην”, ma secondo lo studioso questa dichiarazione, pur considerando falsa la lettera, può essere vera nel senso che Talete non pubblicò i suoi scritti, ma non si può del tutto escludere che non mise nulla per iscritto delle sue teorie. Cita poi studiosi che condividono la sua ipotesi (H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951, p. 339; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, cit., p. 54) e prove a sostegno di essa.

Grecia. Talete aveva la fama di inventore, tanto da diventarne l'esempio per antonomasia sia in Platone, il quale lo cita nella *Repubblica* (600a)⁵⁵² come uomo ingegnoso e inventore in coppia con Anacarsi. Negli *Uccelli* (v. 1009)⁵⁵³ Aristofane definisce il matematico e geometra Metone "un Talete", essendo dunque il Milesio figura archetipica del sapiente e dell'inventore, apposizione frequentemente usata sia nella commedia greca sia latina con questa valenza. Che inoltre gli venissero attribuite molte scoperte matematiche e geometriche è cosa ricorrente nelle fonti, ad esempio la misurazione dell'altezza delle piramidi⁵⁵⁴ o i quattro teoremi di geometria citati da Proclo⁵⁵⁵, che ha come fonte Eudemo, e un quinto attribuitogli da Panfila di Epidauro⁵⁵⁶. Quale personaggio migliore potrebbe essere stato dunque quel "greco" che dopo aver appreso la geometria in Egitto la trasferì in Grecia se non il talentuoso ed ingegnoso Talete?

L'altro riferimento implicito a Talete in Egitto nel testo erodoteo lo troviamo in II, 20⁵⁵⁷ nella discussione sulle varie teorie del fenomeno delle inondazioni del Nilo. Erodoto nella sua rassegna comincia affermando che alcuni Greci, volendo diventare illustri per sapienza, diedero spiegazioni circa le inondazioni; le prime due teorie sono menzionate ma considerate dallo storico nemmeno degne di essere ricordate. La prima di queste, di cui omette l'autore, attribuiva ai venti etesii le piene del fiume, impedendo al Nilo di sfociare nel mare⁵⁵⁸. Nella nostra trattazione la menzione di tale ipotesi scientifica sul Nilo non è nuova. L'abbiamo già ricordata nei *Placita philosophorum* di Aezio (IV, 1, 1) il quale la attribuisce espressamente a

⁵⁵² Platone, *Repubblica* 600a: «ἀλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλοὶ ἐπίνοιοι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὐτὸς Θάλεώ τε περὶ τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου». Platone accoglie la visione di un Talete ingegnoso (cfr. D.L. I 23-27) che aveva rifiutato nel *Teeteto* (174a) dove invece era descritto come un sapiente intento solo alla pura contemplazione del cielo. Anacarsi era considerato l'inventore dell'ancora e della ruota del vasaio (D. L. I 105).

⁵⁵³ Aristofane, *Uccelli*, v. 1009: «Πισθέταιρος "ἄνθρωπος Θαλῆς, Μέτων"». Per la figura di Talete come figura archetipica del saggio si veda *Nuvole*, 180; Plauto, *Bacchides*, 122, *Captivi*, 274, *Rudens*, 1003.

⁵⁵⁴ Diogene Laerzio, I 27 (Ieronimo di Rodi, fr. 40 Wehrli); Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXVI 17, 82; Plutarco, *Septem sapientem convivalium*, 147a.

⁵⁵⁵ Proclo Diadoco, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein, p. 352 (DK 11 A20).

⁵⁵⁶ Diogene Laerzio, I 24 (Fr. 1 Müller).

⁵⁵⁷ Cfr. DK 11 A16.

⁵⁵⁸ Lo storico poi spiega perché questa teoria sia sbagliata: a volte gli etesii non spirano, eppure le inondazioni ci sono lo stesso, e, se questi venti fossero la causa, anche gli altri fiumi dovrebbero comportarsi allo stesso modo del Nilo.

Talete. La δόξα nella rassegna erodotea e di Aezio ha una lunga tradizione: è citata da Diogene Laerzio (I 37)⁵⁵⁹, Diodoro Siculo, I 38, 2⁵⁶⁰ (che pure confuta la teoria) e Seneca (*Naturales Quaestiones*, IV 2, 22)⁵⁶¹, mentre la δόξα è esposta omettendo l'autore da Lucrezio (*De Rerum Natura*, VI 714-718)⁵⁶² e da Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, V 55)⁵⁶³. Per arrivare a formulare questa teoria si presuppone dunque che Talete, pur non menzionato in Erodoto, ebbe l'opportunità di vedere personalmente il fenomeno.

Come Eudemo, leggendo Erodoto (II 109), potrebbe aver dato per assunto che fu lui ad introdurre la geometria, così per Aezio (o chi prima di lui), leggendo il passo erodoteo II, 20, fu facile e naturale attribuire questa tesi al Milesio, che lui sapeva aver visitato l'Egitto (I 3,1), senza escludere che Aezio potesse dipendere da un trattato perduto di un Peripatetico (Diels, *Doxographi Graeci*, cit., p. 226). In ambiente peripatetico, infatti, l'argomento delle inondazioni del Nilo non era raro, come testimonia l'epitome latina del XIII secolo (*De inundatione Nili*)⁵⁶⁴ del libro perduto di Aristotele sulle cause delle inondazioni del Nilo, dove

⁵⁵⁹ Diogene Laerzio, I 37: «τὸν Νεῖλον εἶπε πληθύνειν ἀνακοπτομένων τῶν ῥευμάτων ὑπὸ τῶν ἐτησίων ἐναντίων ὄντων.»

⁵⁶⁰ Diodoro Siculo, I 38,2: «Θαλῆς μὲν οὖν, εἷς τῶν ἐπτὰ σοφῶν ὀνομαζόμενος, φησὶ τοὺς ἐτησίας ἀντιπνέοντας ταῖς ἐκβολαῖς τοῦ ποταμοῦ κωλύειν εἰς θάλατταν προχεῖσθαι τὸ ῥεῦμα, καὶ διὰ τοῦτ' αὐτὸν πληρούμενον ἐπικλύζειν ταπεινὴν οὖσαν καὶ πεδιάδα τὴν Αἴγυπτον». Agatarchide di Cnido, storico e geografo del II sec. a.C., costituisce verisimilmente la fonte di Diodoro Siculo in I, 38-41. Vedi V. ROSE, *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863, p. 239; H. LEOPOLDI, *De Agatharchide Cnidio*, Rostochii 1892, A. BURTON, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leiden 1972, pp. 20-21.

⁵⁶¹ Seneca, *Naturales Quaestiones*, IV 2, 22: «Si Thaleti credis, etesiae descendenti Nilo resistunt et cursum eius acto contra ostia mari sustinent. Ita reuerberatus in se recurrit, nec crescit, sed exitu prohibitus resistit et quacumque mox potuit in se congestus erumpit.»

⁵⁶² Lucrezio, *De Rerum Natura*, VI 714-718: «Is (sc. Nilus) rigat Aegyptum medium per saepe calorem, / aut quia sunt aestate aquilonis ostia contra, / anni tempore eo quietesiae esse feruntur, / et contra fluvium flantes remorantur et undas / cogentes sursus replent coguntque manere». Su questa testimonianza si veda F. FERACO, *Lucrezio 6, 712-737: la piena del Nilo*, in «Bollettino di studi latini», Napoli, luglio-dicembre 2008, pp. 583-608.

⁵⁶³ Plinio, *Naturalis Historia*, V 55: «Causas huius incrementi varias prodidere, sed maxime probabiles etesiarum eo tempore ex adverso flantium repercussum, ultra in ora acto mari, aut imbres Aethiopiae aestivos iisdem etesiis nubila illo ferentibus e reliquo orbe.»

⁵⁶⁴ Fr. 248 Rose (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, p. 192). Vedi anche D. BONNEAU (a cura di), *Liber Aristotelis De Inundatione Nili*, in «Études de Papirologie», IX, 1971, pp. 1-33; J. PARTSCH, *Das Aristotelis Buch "Ueber das Steigen des Nil". Eine Studie zur Geschichte der Erdkunde im Altertum*, in «Abhandlungen der Königlich sächsischen Gessellschaft der Wissenschaften Philol.-hist. Klass.», XXVII, 1909, pp. 551-600; P. BOLCHERT, *Liber Aristotelis De Inundacione Nili*, in «Neue Jahrbuch für das Klassische Altertum», XXVII, 1910, pp. 553-600; J. BALTZ-FONTAINE, *Pour une édition nouvelle du «Liber Aristotelis de Inundacione Nili»*, in «Chronique d'Égypte», XXXIV, 1959, pp. 95-102. Tuttavia per qualcuno l'originale del *De inundatione Nili* sarebbe da attribuire a Teofrasto: cfr. V. ROSE, *Aristoteles pseudepigraphus*, cit., p.239; H. DIELS, *Doxographi Graeci*, cit., pp. 226-227, P. STEINMETZ, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Berlin-Zürich 1964, pp. 278-296.

viene menzionata anche l'ipotesi di Talete: "*Tales quidem qui de aeneo Milesius a ventis annualibus repulsum inquit*".

Talete avanzò la sua teoria perché vide il Nilo in prima persona o ha attinto queste informazioni dai commercianti di Mileto che trafficavano in Egitto? Dall'analisi condotta sulle fonti del viaggio del Milesio nulla emerge di certo. È interamente ipotetico e senza alcuna prova certa. Dai due impliciti riferimenti erodotei possiamo ipotizzare sia sorta la storia del viaggio di Talete in Egitto, a cui come in un modello a cascata siano seguiti aneddoti e vicende legate a tale soggiorno. Quando questo processo avvenne? Neanche qui possiamo dare una risposta certa. Iniziò probabilmente già dal IV secolo a.C. stando ai riferimenti in Eudemo di Rodi epitomati da Proclo nel V secolo d.C. (*In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*), datazione confermata se ammettiamo che il redattore dei *Placita Philosophorum* attinse dai *Φυσικῶν δοξῶν* di Teofrasto, essendo già pienamente entrata nella tradizione nel III secolo a.C. come dimostra il fr. 40 Wehrli di Ieronimo di Rodi. Quello che possiamo dedurre è che, una volta che il viaggio è divenuto parte integrante del *bios* di Talete, è stato poi facile ritrarlo come il primo geometra e filosofo greco e porre l'accento sull'influenza che dalla cultura egizia ebbe, così come portò alla tendenza a considerare i grandi personaggi della sapienza greci incompleti senza un viaggio nella Terra dei faraoni, dopo che, al primo della schiera dei filosofi, quel viaggio era stato ascritto.

Solone

Scrivono Erodoto: "Solone di Atene [...] si era allontanato dalla patria per dieci anni, col pretesto di viaggiare per vedere il mondo, ma in realtà per non essere costretto ad abrogare alcune delle leggi che aveva stabilito"⁵⁶⁵ (I 29, 1; trad. it. A. Izzo D'Accinni).

⁵⁶⁵ Erodoto, I 29, 1: «...Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἕτα δέκα, κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆι λύσαι τῶν ἔθετο.».

Comincia così la narrazione dei viaggi di Solone nelle storie erodotee, viaggi che lo portarono in Egitto, a Cipro e in Lidia, dove fu ospitato dal re Creso con cui ebbe la celebre conversazione su quale fosse l'uomo più felice sulla terra (I 30-33).

Le tre tappe del peregrinare soloniano sono ripetute anche in Plutarco (*Sol.*, 25,6 - 27) e in Diogene Laerzio (I, 50-51). In Plutarco si dice, come in Erodoto, che il viaggio fu solo un pretesto per far sì che con la sua assenza gli Ateniesi si abituassero alle leggi (*Sol.* 25,6) e richiama molti più particolari sia del soggiorno in Egitto, che a Cipro, nonché molto dettagliata è anche la descrizione dell'incontro con Creso (*Sol.* 27). Diogene invece adduce come motivazione della partenza la potenza che Pisistrato era riuscito a raggiungere e il fallimento che Solone vedeva profilarsi davanti ai suoi occhi (D.L. I 50⁵⁶⁶); altra novità in Diogene è la Cilicia come tappa del viaggio dove fondò una città chiamata in suo onore Soli, in cui vi fece trasferire degli Ateniesi (I, 51). Ultimo nuovo aneddoto riguarda la conversazione con Creso, di cui, oltre a quella canonica, propone una seconda irriverente versione:

Φασὶ δὲ τινες ὅτι κοσμήσας ἑαυτὸν ὁ Κροῖσος παντοδαπῶς καὶ καθίσας εἰς τὸν θρόνον ἤρετο αὐτὸν εἴ τι θέαμα κάλλιον τεθέεται· ὁ δὲ "ἄλεκτρούνας," εἶπε, "καὶ φασιανούς καὶ ταῶς· φυσικῶ γὰρ ἄνθει κεκόσμηται καὶ μυρίῳ καλλίονι."

Dicono altri che Creso abbia indossato una varietà straordinaria di ornamenti e, sedutosi in trono, gli abbia chiesto se mai avesse visto spettacolo più bello e che Solone abbia risposto: I galli, i fagiani, i pavoni: la natura li ha adornati di un fiorente splendore infinitamente più bello (I, 51. Trad. it. M. Gigante)

Come interpretare queste notizie?

Possiamo affermare che l'incontro fra Creso e Solone è cronologicamente impossibile poiché il legislatore visse fra il 640 e il 560 a.C. e compì i suoi viaggi presumibilmente dopo il 594/593 a.C., quando promulgò la sua legislazione ad Atene, quindi prima dell'ascesa al trono

⁵⁶⁶ D.L. I 50: «Ἦδη δὲ αὐτοῦ κρατοῦντος οὐ πείθων ἔθηκε τὰ ὄπλα πρὸ τοῦ στρατηγείου καὶ εἰπὼν, "ὦ πατρίς, βεβοήθηκά σοι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ,"».

di Creso datata al 561/560 a.C.⁵⁶⁷. Allo stesso modo altrettanto impossibile è l'incontro con il re Amasi, avvenuto in Egitto secondo Erodoto (I, 30,1 – II, 177), dal momento che la sua salita al trono è collocabile al 570/569 a.C., molto dopo del periodo dei viaggi di Solone.

Lo stesso Plutarco (*Sol.* 27,1) pone l'attenzione sulla questione della storicità dell'incontro fra Solone e Creso, affermando che, anche se taluni hanno cercato di provare la sua inverosimiglianza per motivi temporali, l'episodio non è affatto da negare, essendo confermato da tante testimonianze (il non citato riferimento è senza dubbio a Erodoto).

L'episodio dell'incontro fra il re e il filosofo è sicuramente costruito a tavolino secondo il *topos* dell'incontro/scontro fra tiranno e filosofo, di cui si è già discusso, divenendo poi il modello su cui basare altri aneddoti simili (si veda il già citato esempio di Dioniso padre-figlio/Platone). I personaggi di Creso e Solone quindi incarnano due valori simbolici contrastanti, due concezioni morali, creando un'immagine di forte contrasto fra il fasto e la ricchezza ostentata dal barbaro e le concezioni etico-filosofiche del greco, contrasto che Erodoto, Plutarco e Diogene hanno descritto a parole, ma moltissimi artisti lo hanno reso con le immagini circondando Creso, vestito in modo sfarzoso, di monete, oro e gioielli, e raffigurando Solone come un anziano avvolto nell'ἰμάτιον, e sorretto da un bastone (FIG.6) oppure con un teschio in mano che rimanda al tema della *vanitas*, riferimento silenzioso alla conversazione con il despota (FIG.7).

La tradizione pone come prima meta del viaggio soloniano l'Egitto.

Qui avrebbe incontrato il re Amasi, dipendenza puramente leggendaria, come abbiamo dimostrato per ragioni cronologiche, dal quale Solone avrebbe appreso e poi trasferito ad Atene la legge per cui ogni cittadino doveva dimostrare da dove traeva i suoi guadagni, altrimenti veniva punito con la morte (Er. II 177)⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II. Introduction*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, vol. 43, Leiden 1975, p. 174.

⁵⁶⁸ Erodoto II 177. L'associazione fra il faraone Amasi si trova anche in Erodoto, I 30.

La ricerca della σοφία diventa il motore del soggiorno secondo Plutarco (*Sol.* 26): passò del tempo (χρόνον δέ τινα) a studiare filosofia insieme (συνεφιλοσόφησε) ai sacerdoti più sapienti di tutto l'Egitto, Psenofi di Eliopoli e Sonchi di Sais. Qui avrebbe appreso da vecchi sacerdoti, e in seguito trasferito in Grecia, il mito di Atlantide, isola che avrebbe tentato di sottomettere Atene, poi sprofondata in un solo giorno e in una sola notte per terribili terremoti e diluvi. Il celebre mito viene narrato da Platone nel *Timeo* (17a-27b), per bocca di Crizia che lo aveva ascoltato da suo nonno⁵⁶⁹.

In Aristotele (*Costituzione degli Ateniesi*, IX 1) l'Egitto diventa l'unica tappa del suo viaggio lungo dieci anni fatto per motivi di affari (κατ'ἐμπορίαν) e per vedere l'Egitto (κατά θεωρίαν εἰς Αἴγυπτον), ma non nascondendo (come Erodoto e Plutarco) che, oltre ai fini conoscitivi, vi era la reale motivazione di impedire con la sua assenza che gli Ateniesi modificassero le sue leggi⁵⁷⁰.

Che Solone abbia visitato il paese dei faraoni durante i suoi viaggi è notizia che ritroviamo frequentemente della tradizione fin da fonti antiche, è il caso di Eraclide Pontico (IV sec. a.C.): Solone sarebbe partito per via dei pericoli derivanti dall'applicazione delle sue leggi (Heracl. Pont. I 5 = *FHG* II 208).

Riferimenti frequenti ci sono in Diodoro Siculo (I 69 4; I 77, 5; I 79, 4; I 98, 1), fonte di Giustino (*Cohortatio ad Gentiles*, 14), dove Solone compare nella ricca schiera di quei saggi che avevano visitato l'Egitto, senza dimenticare il seppur breve cenno nella biografia redatta da Diogene Laerzio (I 50).

Attraversando i secoli, la fama del viaggio non sfiorisce. Il retore Libanio (IV sec. d.C.) menziona ben due volte il soggiorno di Solone. Nella *Declamazione XIII*, ritenuta peraltro non autentica per la forma della composizione ridondante, eccessiva e ampollosa, non propria del

⁵⁶⁹ Si veda anche *Crizia*, 113a- 121c.

⁵⁷⁰ Aristotele, *Ath. Pol.*, IX 1: «διατάξας δὲ τὴν πολιτείαν ὄνπερ εἴρηται τρόπον, ἐπειδὴ προσιόντες αὐτῷ περὶ τῶν νόμων ἠνώχλουν, τὰ μὲν ἐπιτιμῶντες τὰ δὲ ἀνακρίνοντες, βουλόμενος μήτε ταῦτα κινεῖν, μήτ' ἀπεχθάνεσθαι παρῶν, ἀποδημίαν ἐποιήσατο κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ θεωρίαν εἰς Αἴγυπτον, εἰπὼν ὡς οὐχ ἦξει δέκα ἐτῶν. οὐ γὰρ οἴεσθαι δίκαιον εἶναι τοὺς νόμους ἐξηγεῖσθαι παρῶν, ἀλλ' ἕκαστον τὰ γεγραμμένα ποιεῖν».

retore⁵⁷¹, il personaggio a cui Libanio dà voce è Demostene (il titolo dello scritto è *Demosthenis Apologia*), il quale si difende davanti agli Ateniesi dalle accuse di Filippo; in un passo di tale orazione (XIII, 64) l'oratore greco Demostene cita Solone che lasciò la patria e andò a stare in Egitto (e in Fenicia aggiunge)⁵⁷². In un'epistola (1274, vol. XI p. 349, ed. Foerster) ritorna il riferimento a Solone e all'Egitto: al destinatario dell'epistola, Massimo, Libanio esprime il suo forte desiderio di vedere il fiume Nilo, la più grande ricchezza dell'Egitto, quello stesso desiderio che hanno provato anche Solone, Platone e Pitagora, ma che non può soddisfare per via di una malattia ai piedi⁵⁷³.

In una lettera di Procopio, storico bizantino del V-VI sec. d.C., troviamo un interessante richiamo a Solone, il quale, dopo aver dotato Atene delle sue leggi, andò in Egitto e da Creso, per soddisfare la sua sete di saggezza, provocando negli Ateniesi un forte senso di mancanza per il loro legislatore, sebbene in città ci fossero altri saggi⁵⁷⁴.

Tutte queste citazioni (senza dimenticare Teodoro di Melitene, che ancora nel XIV secolo ricorda il soggiorno egiziano del legislatore⁵⁷⁵) confermano quanto fosse radicata nella tradizione tale notizia.

⁵⁷¹ R. FOERSTER, *Libanii opera*, vol. VI: *Declamationes XIII-XXX*; accedit Gregorii Cyprii Adversus Corinthiorum declamationem Libanianam antilogia, Teubner, Leipzig 1911, pp. 370-371: "Et revera declamatio cum universa compositionis forma imprimisque nimia, paene dixerim, putida rerum abundantia a genuinis differt tum tot res et locutiones imprimisque voces a Libanio alienas exhibet, ut, nisi eam aetati iuvenili tribuere vis, satis causae sit cur de authentia dubites aliter atque Morellus qui in Notis ad Libanium editioni praemissis fol. VI: *Apologia* inquit *Demosthenis ex unico veteri mns. descripta fuit: in quo auctoris nomen suppressum erat: sed hic Libanii stylus ut sores indicio suo se prodit.*"

⁵⁷² Libanio, *Declamatio* XIII, 64 (vol. VI, p. 416, ed. Foerster): «ὕπερ τῶν νόμων πολιτεύεσθαι δεῖ; ποίων νόμων; ἀποδημεῖ Σόλων. ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Φοινίχῃ κάθηται».

⁵⁷³ R. FOERSTER, *Libanii opera*, Vol. XI: *Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico. Fragmenta*. Teubner, Leipzig 1922, p. 349: «ἐγὼ δὲ καλούμενος μὲν ὑπ' αὐτοῦ καὶ σοῦ καὶ Αἰγυπτίων χαίρω, χρυσὴ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ τιμὴ καὶ οὐχ ἥττων τῆς ὅτε ὁ ἐκαλούμην Ἀθήναζε, καὶ παλαιὸς δὲ τις ἔρωσ ἐντέτηκέ μοι Νεῖλον ἰδεῖν καὶ ἐρ' ἦν ἀναβαίνει γῆν μεστήν γε οὔσαν θαυμάτων. τίς δ' οὐκ ἂν ἐπιθυμήσειεν ἥς Πλάτων, ἥς Σόλων, ἥς Πυθαγόρας;»

⁵⁷⁴ R. HERCHER, *Epistolographi graeci*. Recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit Rudolphus Hercher; accedunt Francisci Boissonadii ad Synesium notae ineditae, Paris 1873, p. 556: «Σόλωνι τῷ νομοθέτῃ ἐπειδὴ νόμων ἔνεκα καλῶς ἔχειν ἢ πόλις ἐδόκει, δεινὸν ἡγούμενος μέχρι τῆς Ἀττικῆς αὐτῷ τῆς σοφίας ἐστάναι τὸ θαῦμα, ἐφοῖτα μὲν παρ' Αἰγυπτίους καίπερ σοφωτέρους εἶναι τῶν ἄλλων ἀυχοῦντας, ἐφοῖτα δὲ καὶ παρὰ Κροῖσον ὡς ἐπ' εὐδαιμονία τῷ πλούτῳ κομῶντα: [...] καὶ οἱ μὲν ὀρῶντες ἐθαύμαζον, ὡς δὲ ἀπεφοῖτα, πάλιν ἐπόθουν τὸν Σόλωνα: Ἀθηναῖοι δὲ παρ' οἷς τὴν κρηπίδα τῶν μαθημάτων ἐβάλετο, τάχα καὶ τὴν Ἀθηνῶν ἡῤυχοντο τὸν νομοθέτην αὐθις ἀποδοῦναι τῇ πόλει.»

⁵⁷⁵ Teodoro di Melitene, *P. G.* 149, 1000b.

A rendere credibile tale aneddoto vi è un frammento di Solone (fr. 6 Diehl = 28 West), tramandato da Plutarco (*Sol.* 26,1) come prova effettiva per il biografo del suo viaggio in Egitto. Esso recita così:

Νείλου ἐπὶ προχοῆσι Κανωβίδος ἐγγύθεν ἀκτῆς.

Quale migliore testimonianza, se non quella del protagonista stesso, poteva valere come conferma certa del suo soggiorno lì, se (per usare le parole con cui Plutarco introduce il frammento) “*egli stesso afferma*” di essere stato sulla foce del Nilo vicino la riva del Canopo? Nessuno nell’antichità metteva in dubbio il viaggio in Egitto.

A quali conclusioni possiamo giungere invece noi moderni?

Fatto certo è l’assurdità cronologica degli incontri di Solone con Creso ed Amasi. D’altro canto, non c’è neanche alcuna evidenza che visitò l’Egitto o gli altri paesi che le fonti indicano. Non vi è una tradizione sicura che risalga all’età dello stesso legislatore, se non quel frammento che potrebbe essere il punto di partenza da cui la tradizione sui viaggi si è costruita. Le dichiarazioni delle fonti devono essere lette quindi con cautela, non si deve essere convinti in modo assoluto di questi racconti. Tutto deve essere letto tenendo conto della questione sul rapporto fra saggi e Egitto (e più generalmente i paesi lontani dall’immaginario greco). I Greci avevano interesse ad attribuire un’origine orientale alla loro scienza e alla loro civiltà per nobilitarle, lo stesso vale anche per Solone, giungendo ad inserire nel *bios* i viaggi come *topos* imprescindibile anche della vita del saggio legislatore. Così Zaleuco, legislatore di Locri, per scrivere le sue leggi avrebbe combinato i codici cretesi, spartani e areopagiti (Eforo *ap.* Strabone VI, 1,8 = *FGrHist* 70 F139); se li abbia conosciuti indirettamente o in prima persona non è dato saperlo. Ugualmente Caronda, legislatore di Catania (Aristotele, *Politica* II, 12), dopo aver esaminato le legislazioni di tutti i popoli (conosciute direttamente perché stanziò presso di loro?), individuò i migliori principi e li incorporò nelle sue leggi (Diodoro, XII, 11,1) e così fece anche Licurgo. Con Solone, invece, il viaggio si pone dopo la legislazione, la cui approvazione per le fonti sarebbe la reale motivazione della partenza,

anche se novità apprese in Egitto sarebbero state poi trasferite da Solone in Grecia al suo ritorno, come racconta Erodoto (II, 177): da Amasi avrebbe appreso la legge secondo cui ogni cittadino doveva dichiarare da dove traeva i mezzi per vivere e chi non lo faceva o non poteva dimostrare di vivere onestamente era punito con la morte.

Il *topos* del viaggio all'estero del legislatore è lo “stratagemma” che permette quindi di “importare” in patria le migliori leggi conosciute durante la permanenza all'estero e assicurare la loro bontà proprio perché derivanti da civiltà illustri, nobilitando contemporaneamente anche il legislatore. Questo processo potrebbe essere avvenuto anche con Solone, i cui viaggi potrebbe essere stati costruiti seguendo questo *topos*. Non ci sono prove per affermare con certezza che visitò realmente quei paesi, così come non abbiamo prove però per negare questi racconti. Nulla vieta infatti che Solone possa averli compiuti realmente e che poi siano stati aggiunti vari aneddoti, si pensi agli incontri non plausibili con Creso e Amasi.

Democrito

Ἀβδηρίτης ἐκ Θράκης, φιλόσοφος, μαθητὴς κατὰ τινες Ἀναξαγόρου καὶ Λευκίππου, ὡς δέ τινες καὶ Μάγων καὶ Χαλδαίων Περσῶν: ἦλθε γὰρ καὶ εἰς Πέρσας καὶ Ἰνδοὺς καὶ Αἰγυπτίους καὶ τὰ παρ' ἐκάστοις ἐπαιδεύθη σοφά. (Δ 447, vol. 2, p. 44, Adler).

La voce della Suda dedicata a Democrito sintetizza i punti essenziali del peregrinare democriteo con l'indicazione delle mete e dello scopo del viaggio: si spostò fra Persia, India e Egitto dove fu istruito da ciascun popolo nella propria sapienza. I suoi lunghi spostamenti erano molto noti fra gli antichi; a guidarlo, secondo le testimonianze, fu la sua φιλομάθεια tanto che laconicamente scrive Guthrie “in his curiosity and zest for travel he resembled a more scientific Herodotus”⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ W. K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, *The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1969 (1^a ed. 1965), p. 386.

La sua φιλομάθεια si manifestò fin da bambino, scrive Diogene Laerzio (IX 34)⁵⁷⁷, dal momento che venne istruito dai Magi e dai Caldei⁵⁷⁸ che il re Serse aveva lasciato al padre di Democrito ad Abdera, dopo che era stato suo ospite durante il viaggio di ritorno verso la Persia dopo la battaglia di Salamina. Da costoro il giovane Democrito avrebbe appreso la teologia e l'astronomia. Diogene cita, come fonte assolutamente degna di autorità, Erodoto, il quale in VII 109 e VIII 120 menziona il passaggio del re persiano presso Abdera, ma non fa certo riferimento alla famiglia di Democrito né tantomeno a questo "lascito culturale".

Necessaria è a tal proposito una considerazione di tipo cronologico. Che il piccolo Democrito possa essere stato istruito da questi uomini orientali è notizia assai improbabile essendo il passaggio di Serse per Abdera collocabile dopo il settembre del 480 a.C. (data della battaglia di Salamina) e invece la nascita di Democrito è decisamente successiva databile al 460-457 a.C. (80^a Olimpiade: Apollodoro, *FGrHist* 244 F 36 *ap.* D.L. IX 41) o al 470-469 a.C. (terzo anno 77^a Olimpiade: Trasillo, *FHG* III 504 *ap.* D.L. IX 41). La creazione a tavolino di questo legame che fin dall'infanzia avrebbe connesso Democrito e la cultura orientale pone in un certo senso la giustificazione del suo girovagare per soddisfare il suo desiderio di conoscenza che lo caratterizzerà per tutta la sua lunga vita⁵⁷⁹. Inoltre, l'aneddoto ricalca perfettamente il *topos* dell'origine orientale della filosofia greca.

L'ammirazione per il peregrinare di Democrito è forte in Cicerone che non elenca le tappe del viaggio, ma sia nel *De finibus* (V 19, 50) che nelle *Tusculanae Disputationes* (IV 19,44) parla genericamente delle *ultimas terras* che la *discendi cupiditas* (*De finibus*) lo spinse a visitare,

⁵⁷⁷ D. L. IX 34: «οὗτος μάγων τινῶν διήκουσε καὶ Χαλδαίων, Ξέρξου τοῦ βασιλέως τῶ πατρὶ αὐτοῦ ἐπιστάτας καταλιπόντος, ἥνικα ἐξενίσθη παρ' αὐτῶ, καθά φησι καὶ Ἡρόδοτος· παρ' ὧν τὰ τε περὶ θεολογίας καὶ ἀστρολογίας ἔμαθεν ἔτι παῖς ὄν».

⁵⁷⁸ Questa leggenda spiega la confusione frequente che vi è fra il filosofo abderita e il cosiddetto Pseudo-Democrito, autore di opere farmacologiche e paradossografiche, da identificare con Bolo di Mende (III sec. a.C.), quel "*Magorum studiosissimus*" di cui parla Plinio il Vecchio, XXIV 160. Per la testimonianza si veda Ps.-Democr., *FGrHist* 263, T 3a. Per lo Pseudo Democrito si veda ad esempio Petronio, *Satyricon*, 88 e Plinio il Vecchio, XV 138.

⁵⁷⁹ Diodoro XIV, 11, 5 (90 anni); Antistene, *FGrHist* 508 F 14 *ap.* D. L. IX 39 (oltre 100 anni); *Chronicon Paschale*, 317, 5 (100 anni); Luciano, *Macrobii* 18 (104 anni); Flegonte di Tralle, *De longaevis* (*Περὶ μακροβίων*), *FGrHist* 257 F 29 (104 anni); Censorino, *De die natali* 15, 3 (108 anni); Ipparco, *FGrHistCont* 1109 F 1 *ap.* D. L. IX 43 (109 anni); Lucrezio, *De rerum natura* III, v. 1039 (parla di *matura vetustas*).

associando Democrito a Pitagora e Platone, per poter progredire negli studi di filosofia con *flagrans cupiditas* (*Tusculanae Disputationes*).

Altrettanto generico è un passo di Strabone (XV 38)⁵⁸⁰ dove viene sottolineata l'incredulità del filosofo, che pure aveva viaggiato in gran parte dell'Asia, alla notizia del fiume Sila, in India, dove nessun oggetto stava a galla.

Tracciare un itinerario del viaggio democriteo è possibile perché le testimonianze sono abbastanza concordi, inoltre la notizia del suo girovagare è data come elemento indiscutibile del suo *bios* e come un fatto assolutamente attendibile.

Partì per i suoi viaggi con il denaro che aveva ottenuto dalla divisione dell'eredità paterna di cui scelse per sé, come terzo figlio, la parte minore consistente solo in denaro, quello di cui aveva bisogno per i suoi viaggi (D. L. IX 35)⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Strabone XV 38: «'εν δὲ τῇ ὀρεινῇ Σίλαν ποταμὸν εἶναι ᾧ μηδὲν ἐπιπλεῖ: Δημόκριτον μὲν οὖν ἀπιστεῖν ἄτε πολλὴν τῆς Ἀσίας πεπλανημένον.»

⁵⁸¹ D. L. IX 35: «τρίτον τε ὄντα ἀδελφὸν νεύμασθαι τὴν οὐσίαν· καὶ οἱ μὲν πλείους φασὶ τὴν ἐλάττω μοῖραν ἐλέσθαι τὴν ἐν ἀργυρίῳ, χρεῖαν ἔχοντα ἀποδημῆσαι, τοῦτο κάκεινων δολίως ὑποπτευσάντων.»

Anche in Eliano, *Varia Historia* IV, 20 troviamo la notizia della divisione in tre del patrimonio e della scelta democritea della parte minore come viatico per i viaggi. In Valerio Massimo (VIII 7 *ext.*4) leggiamo che Democrito, pur possedendo tante ricchezze tali che suo padre poté allestire addirittura un banchetto per tutto l'esercito di Serse, trattenne per sé solo poco denaro donando il resto del patrimonio alla città di Abdera per potersi dedicare più liberamente allo studio della filosofia. Giovanni di Salisbury nel *Polycraticus* (VII 669c), attingendo in modo quasi letterale alla sua fonte (Valerio Massimo), ripropone la medesima notizia e, come la sua fonte, non menziona affatto i viaggi democritei, se non un soggiorno ad Atene. La precisazione di Diogene che Democrito fosse il terzo figlio è importante dal punto di vista della legislazione antica dal momento che nell'antichità era il figlio più piccolo ad avere il diritto di scelta sull'eredità. Su questo tema diretta testimonianza è la controversia 6.3 di Seneca il Retore in cui si presenta un caso di disputa a causa di una divisione patrimoniale che ha come presupposto legislativo il principio del "*Maior frater dividat patrimonium, minor eligat*", oltre la legge che anche i figli avuti da serve possono ereditare. Il fratello minore, figlio di una serva, accusa il maggiore, figlio invece della moglie libera, di *circumscriptio*, cioè di frode per aver interpretato in modo errato la suddetta legge. Il maggiore, come prescritto dalla legge, alla morte del padre, ha diviso il patrimonio e il minore ha il diritto di scegliere la parte che vuole ereditare. La disputa nasce dal fatto che il maggiore da una parte ha posto tutti i possedimenti e il denaro, dall'altra invece ha posto la serva madre del fratello minore, per cui quest'ultimo si vede costretto a scegliere lei piuttosto che il patrimonio. Altra testimonianza interessante a tal proposito è Agostino (*De Civitate Dei*, XVI 20), il quale individua l'origine di tale principio nell'episodio biblico in cui Abramo, per evitare la lite fra lui e Lot, il figlio del fratello, propone un compromesso: "*Non vi sia alterco fra me e te, fra i miei e i tuoi pastori, perché siamo fratelli. Tutto il nostro possedimento non è davanti a te? Allontanati da me, se tu vai dalla parte sinistra, io andrò alla destra o se tu alla destra, io andrò alla sinistra*" (*Genesi* 13, 8-9). S. F. Bonner (*Roman declamation in the late Republic and early Empire*, Berkeley and Los Angeles 1949, pp. 128-131) ritiene che la legge fosse una parte della procedura dell'*actio familiae erciscundae*, procedura basata sulle XII Tavole. Egli afferma «this so-called "declamatory fiction" may even be a fragment of the XII Tables of 449 B.C. C. passed on in the *actio familiae erciscundae*, known to the declaimers and St. Augustine». Su questo principio legislativo si veda D. DAUBE, *Maior dividat minor eligat*, in «*Iura*», 14, Napoli 1963, pp. 176-177; B.H.D. HERMESDORF, *Maior dividat minor eligat*, in «*Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'histoire du droit / The Legal History Review*», 33, 1, 1965, pp. 78-81.

Il viaggio di Democrito ebbe come tappa la Persia dove incontrò i Caldei, come narrano la voce dalla Suda e Diogene Laerzio (IX 35) che ha come fonte gli *Omonimi* di Demetrio (fr. 29 Mejer) e le *Successioni dei filosofi* di Antistene (*FGrHist* 508 F 12)⁵⁸². In queste terre avrebbe incontrato, a detta di Eliano (*Varia Historia*, IV 20)⁵⁸³, oltre ai Caldei anche Babilonesi e Magi. I suoi viaggi, dice ancora Eliano, citando Teofrasto, permisero al filosofo di procurarsi una ricchezza assai maggiore rispetto a Ulisse e Menelao. Che nelle terre dei Babilonesi avesse incontrato Magi e astrologi è notizia riportata anche da Ippolito nelle *Refutationes* (I 13 -*Dox.* 565-)⁵⁸⁴ e in Clemente Alessandrino (*Stromati*, I 15, 69, 6), il quale dice che l'Abderita percorse la Babilonia e la Persia frequentando la scuola dei Magi.

Democrito si spinse poi verso l'India dove incontrò i Gimnosofisti (D.L., IX 35; Suda Δ 447, vol. 2 p. 44 Adler; Eliano, *Varia Historia*, IV 20; Ippolito, *Refutationes*, I 13) e dopo cui si spinse addirittura in Etiopia (D. L., IX 35).

Tra le mete dei suoi viaggi ci fu anche Atene dove trascorse una vita nascosta senza essere riconosciuto, nemmeno da Socrate, dice Demetrio di Magnesia (fr. 29 Mejer *ap.* D.L. IX 36)⁵⁸⁵. Secondo quanto scrive Valerio Massimo (VIII, 7 *ext.*4), e poi Giovanni di Salisbury (*Polycraticus*, VII 669c) che lo ripete letteralmente, Democrito "*Athenis autem compluribus annis moratus, omnia temporum momenta ad percipiendam et exercendam doctrinam conferens, ignotus illi urbi vixit, quod ipse quodam volumine testatur (testatus est nel Polycraticus)*". La notizia invece è smentita da Demetrio Falereo nell'*Apologia di Socrate* (fr. 93 Wehrli, *ap.* D.L. IX 37).

⁵⁸² D. L. IX 35: «Φησὶ δὲ Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις καὶ Ἀντισθένης ἐν Διαδοχαῖς ἀποδημηῆσαι αὐτὸν καὶ εἰς Αἴγυπτον πρὸς τοὺς ἱερέας γεωμετρίαν μαθησόμενον καὶ πρὸς Χαλδαίους εἰς τὴν Περσίδα καὶ εἰς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν γενέσθαι».

⁵⁸³ Eliano, *Varia Historia* IV, 20: «ταῦτά τοι καὶ πολλὴν ἐπήει γῆν. ἦκεν οὖν καὶ πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἐς Βαβυλῶνα καὶ πρὸς τοὺς μάγους καὶ τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰνδῶν.»

⁵⁸⁴ Ippolito, *Refutationes* I, 13: «Δημόκριτος Δαμασίππου Αβδηρίτης, πολλοῖς συμβαλῶν, γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδοῖς καὶ ἱερεῦσιν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἀστρολόγοις καὶ μάγοις ἐν Βαβυλῶνι».

⁵⁸⁵ Demetrio di Magnesia (fr. 29 Mejer *ap.* D.L. IX 36): «"δοκεῖ δέ," φησί, "καὶ Αθήναζε ἐλθεῖν καὶ μὴ σπουδάσαι γνωσθῆναι, δόξης καταφρονῶν. καὶ εἰδέναι μὲν Σωκράτη, ἀγνοεῖσθαι δὲ ὑπ' αὐτοῦ: ἦλθον γάρ,' φησὶν, εἰς Αθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν."». Per il frammento democriteo si veda DK 68 B 116.

Il soggiorno che fra tutti ci interessa maggiormente è quello egiziano. A detta di tutte le fonti lo scopo del viaggio democriteo in Egitto fu la volontà di confrontarsi con l'antica sapienza egizia e con i sacerdoti che questa sapienza incarnavano. L'incontro con i sacerdoti è testimoniato da Diogene (IX 35), la Suda e Ippolito (*Refutationes*, I 13). Qui apprese la geometria (D.L. IX 35) e l'astronomia (Diodoro Siculo, I 98, 3)⁵⁸⁶ e vi soggiornò per ben cinque anni, riferisce Diodoro.

L'aneddoto della permanenza in Egitto è presente anche in Clemente Alessandrino (*Stromati*, I 15, 69, 6) ed Eusebio (*Praeparatio Evangelica*, X 4 -P.G. 21, 785A-B) sulla base del frammento democriteo DK 68 B 299 che qui è riportato:

‘ἐγὼ δὲ τῶν κατ’ἐμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα, καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον, καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐσήκουσα, καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδεὶς κώ με παρήλλαξεν, οὐδ’οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται, σὺν τοῖς δ’ἐπὶ πᾶσιν ἐπ’ἔτεα ὀγδώχοντα ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην’.

Clemente e Eusebio stabiliscono la durata della permanenza in Egitto di ottanta anni. Ovviamente la lettura di ὀγδώχοντα, presente in tutti i manoscritti, è assurda perché il soggiorno egiziano di Democrito non poté durare ottanta anni, mentre Sozomeno riferisce che ottanta anni durò il girovagare in terre straniere⁵⁸⁷. Si potrebbe ritenere che sia da correggere in πέντε, sulla base del passo di Diodoro I 98, 3 (il Diels, che pone il frammento fra quelli spurii⁵⁸⁸, inserisce ὀγδώχοντα ma poi aggiunge “*richtig πέντε*”). La confusione potrebbe essere stata generata dal fatto che nella numerazione attica Π indica 5 mentre nel greco tardo indica 80, per cui non avendo capito il significato antico la cifra Π sarebbe stata resa con 80. Non essendoci però alcun motivo per cui Democrito o il suo falsificatore avrebbero dovuto usare la numerazione attica, Salomon Luria ha giustamente proposto che l'errore può essere dovuto

⁵⁸⁶ Diodoro è citato da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, X 8, 2 (P.G. 21, 797D - 800B), in cui si afferma che Democrito era registrato nei libri sacri dei sacerdoti egiziani insieme ad altri ospiti saggi greci.

⁵⁸⁷ Sozomeno, 2, 24 (P.G. 67, 997B): «Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Δημόκριτος ὁ Κῶος πλείστας ἱστορήσε πόλεις, ἀέρα τε, καὶ χώρας, καὶ ἔθνη, καὶ ἐπὶ ἔτεσιν ἐγδοήκοντα διαγαγεῖν ἐπὶ ξένης αὐτός που περιῆ αὐτοῦ φησιν».

⁵⁸⁸ Che l'autore del frammento non sia Democrito, ma lo Pseudo-Democrito Bolo di Mende è ipotesi che troviamo già nello stesso Diels (*Die fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin 1903 (1^a ed.), p. 460) e da M. WELLMANN, *Zu Demokrit*, in «Hermes», vol. 61, n. 4, 1926, pp. 474-475.

all'incomprensione dello ionico ὀκτώ κοτε che è stato trascritto con ὀγδώχοντα. L'ipotesi del Luria, che io ritengo del tutto plausibile, è quindi che il peregrinare sia durato otto anni, di cui cinque, sulla base del passo di Diodoro, trascorsi in Egitto⁵⁸⁹.

In Egitto, secondo Clemente Alessandrino, Democrito avrebbe interpretato e inserito nelle sue opere la "Stele di Ahiqar", storia che vede come protagonista Ahiqar, potente primo ministro di Sennacherib in epoca assiro-babilonese, che, dopo dolorose vicende, riesce a uscirne vittorioso, mentre un destino crudele si abbatte sul suo nemico. Sempre in Egitto il nostro si sarebbe interessato alle inondazioni del Nilo, se diamo conto a quanto leggiamo in *Aetius*, IV 1,4 (*Moralia*, 898a), proponendo anche una sua teoria sul fenomeno: la neve delle regioni del nord si scioglie e procura vapori che poi formano delle nuvole, quest'ultime, spinte verso il sud e l'Egitto dai venti etesii, causano piogge violente che provocano le inondazioni⁵⁹⁰.

Solo in parte possiamo stabilire quanto di vero ci sia nelle notizie che la tradizione sui viaggi si è tramandato. Se alcuni aneddoti sono costruiti secondo il *topos* che abbiamo delineato nel viaggio del saggio in terre lontane (si veda ad esempio il periodo di apprendimento da bambino dai Magi e dai Caldei), l'idea di fondo che Democrito possa aver visitato quei paesi non è da negare.

⁵⁸⁹ S. LURIA (a cura di), *Democrito*. Raccolta di frammenti, interpretazione e commentario, Milano 2007 (ed. or. *Democritea: collegit emendavit interpretatus est Salomo Luria*, Leningrado 1970), pp. 915-916.

⁵⁹⁰ Vedi anche Diodoro (I, 39).

APPARATO ICONOGRAFICO



Figura 1: *Edipo e la Sfinge*, kylix a figure rosse proveniente da Vulci, 470 a.C., Musei Vaticani (Inv. 16541). Edipo è raffigurato nelle vesti di viandante con il tipico accessorio del viaggiatore, il petaso, mentre sta seduto ad ascoltare l'enigma della Sfinge.



Figura 2: tratto del Διολκος di Corinto (<http://arqueologares.blogspot.com/2011/01/diolkos-estrecho-de-corinto-peloponeso.html>)



Figura 3: *Teseo e Procuste*, vaso a figure rosse proveniente presumibilmente da Vulci, 440-430 a.C., British Museum (Vaso E 84).

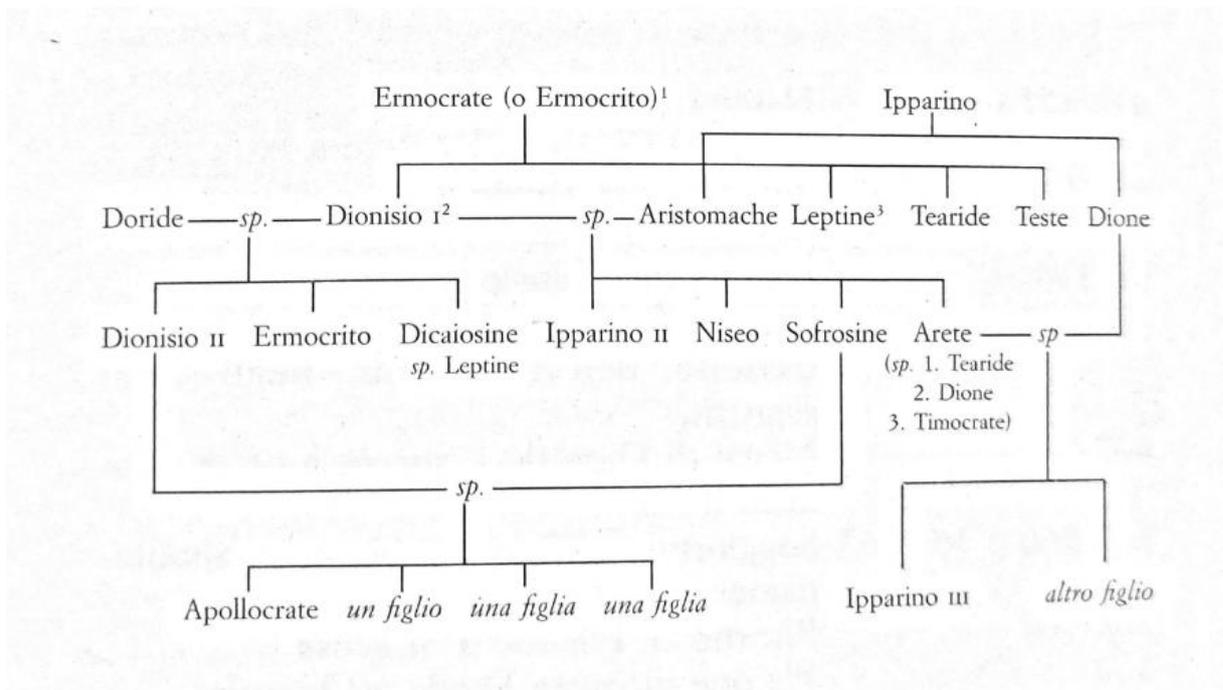


Figura 4 tavola genealogica della famiglia di Dionisio I e Dionisio II (P. BUTTI DE LIMA (a cura di), *Platone. L'utopia del potere (La settima lettera)*, traduzione di M. G. Ciani, Venezia 2015, p. 56).



Figura 5: A. W. KINGLAKE, *Eothen. Traces of travel from the East* (London 1844), Carovana in viaggio in Oriente, litografia di T. R. Jobbins, retro del frontespizio. Brigham Young University Library, The Roy E. Christensen Collection of Victorian Books (Opera digitalizzata. ID NUMBERS: Open Library= OL25127943M; Internet Archive [eothenortracesof1844king](https://www.archive.org/details/eothenortracesof1844king)).



Figura 6: Gerard van Honthorst, *Solon and Croesus*, 1624. Olio su tela, 168,5 x 214 cm, Amburgo, Kunsthalle.



Figura 7: Claude Vignon, *Croesus and Solon*, 1620-1630. Olio su tela, 83,7 x 98,7 cm, Barnard Castle, Bowes Museum.



Figura 8: Tommaso De Vivo, *Dione presenta Platone a Dionisio il vecchio*. *Dione presenta Platone a Dionisio*, ca 1833 - ca 1833, acquaforte su carta, 427 x 498mm, Certosa e Museo Nazionale di San Martino, Napoli (<https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1500319824>)



Figura 9: Tommaso De Vivo, *Platone e Dionigi di Siracusa*, 1825-1849, acquerellatura e inchiostro a penna su carta, 167 x 228 mm, Certosa e Museo Nazionale di San Martino, Napoli (<https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1500334061>)



Figura 10: Tommaso De Vivo, *Platone e Dionigi di Siracusa*, 1825-1849, matita e penna su carta, 167 x 228mm, Certosa e Museo Nazionale di San Martino, Napoli (<https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1500334062>)

EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTARI DELLA VII LETTERA

BLUCK R. S., *Plato's Seventh and Eight Letters with Introduction and Notes*, Cambridge 1947.

BRISSON L., *Platon, Letters*, traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, Flammarion, Paris 1987.

BURNET J., *Platonis Opera*, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit, 5 voll., Oxford 1900-1907: *Tetralogiam IX, Definitiones et Spuria Continens*, vol. 5, Oxford 1907.

BURNYEAT M., FREDE M., *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, a cura di D. Scott, Oxford 2015.

BURY R., *Plato*, 12 voll.: *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, vol. 7, London-New York 1929.

BUTTI DE LIMA P. (a cura di), *Platone. L'utopia del potere (La settima lettera)*, traduzione di M. G. Ciani, Marsilio Editori, Venezia 2015.

EDELSTEIN L., *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966.

FORCIGNANÒ F., *Platone, Settima lettera*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2020.

HARWARD J., *Plato, The Platonic Epistles*, translated with introduction and notes, Cambridge 1932.

HOWALD E., *Die Briefe Platons*, Zürich 1923.

INNOCENTI P., *Platone, Lettere*, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 1986.

ISNARDI PARENTE M., *Platone. Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. di M. G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2002 (2^a ed. 2014).

KNAB R., *Platons Siebter Brief*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Hildesheim-Zürich-New York 2006.

MADDALENA A., *Platone, Lettere*, Bari 1948.

MOORE-BLUNT J., *Platonis Epistulae*, Teubner, Leipzig 1985.

MORROW G. R., *Studies in the Platonic Epistles*, with a translation and notes, Urbana 1935 (edizione rivisitata *Plato's Epistles*, A translation with critical essays and notes, Indianapolis-New York 1962).

NOVOTNÝ F., *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, Brno 1930.

PASQUALI G. *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (2^a ed. 1967).

POST L.A., *Thirteen Epistles of Plato*. Introduction, translation and notes, Oxford 1925.

SOUILHÉ J., *Platon. Oeuvres complètes*, vol. 13, t. I, Paris 1926.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM R., *Ueber die Echtheit der platonischen Briefe*, Berlin 1906.
- ID. *Ueber die platonischen Briefe*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 23, 1910, pp. 29-52.
- ADLER A., *Suidae Lexicon*, 5 voll., Leipzig 2001 (1^a ed. Leipzig 1928-1938).
- ALFIERI V. E., *Gli Atomisti*. Frammenti e testimonianze, Bari 1936.
- AMIT M., *Great and small poleis: a study in the relations between the great powers and the small cities in ancient Greece*, Bruxelles 1973.
- AMPOLO C., *Per una storia delle storie greche*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1 *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 1015-1088.
- ANDRÈ J.M. - BASLEZ J.F., *Voyager dans l'Antiquité*, Paris 1993.
- ANGELI BERNARDINI P. (a cura di), *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988.
- APELT O., *Platons Briefe*, Leipzig 1918.
- ARONADIO F. (a cura di), *Dialoghi spuri / Platone*, Torino 2008.
- ASHERI D., *Erodoto. Le storie. Libri I: La Lidia e la Persia*, Testo e commento a cura di D. Asheri, traduzione di V. Antelami, Milano 1988.
- AST F., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816.
- ATENEO, *I Deipnosofisti - I dotti a banchetto*, prima traduzione italiana commentata su progetto di L. Canfora; introduzione di C. Jacob, 4 voll., Roma-Salerno 2001.
- BARNEY R., *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London 2001.
- BARTHÉLÉMY J. J., *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, 4 voll., Paris 1788.
- BASLEZ M. F., *Voyager au-delà: la symbolique du voyage dans la pensée grecque*, in «Voyageurs et antiquité classique», Dijon 2003, pp. 87-100.

- BEARMAN P. J.- BIANQUIS T., BOSWORTH C. E., DONZEL E. VAN, HEINRICHS W. P et al. (a cura di), *Encyclopaedia of Islam*, 2^a ed., 12 voll. con indici, Leiden 1960–2005: A. Dietrich, vol. III (H-IRAM), Leiden 1971, p. 840.
- BEARZOT C., *Manuale di storia greca*, 2^a ed., Bologna 2011 (1^a ed. 2005).
- BEKKER I., *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Georgius Cedrenus*, 2 voll., Bonn 1838-1839.
- BELOCH K. J., *Griechische Geschichte*, vol. III, t. I: *Die Griechische Weltherrschaft*, Strassburg 1902; vol. III, t. II: *Bis auf Aristoteles und die Eroberung Asiens*, Strassburg 1923.
- BEMBO D., *Delle opere di Platone tradotte in lingua volgare parte V*, Venezia, Nicolini da Sabbio, 1601 (ristampa in *Opere di Platone tradotte da Dardi Bembo gentiluomo veneziano cogli argomenti, e note del Serano*, vol. 3, Venezia, Bettinelli, 1743 -3 voll., 1742-1743-).
- BENGTSON H., *Griechische Geschichte*, München 1969.
- BENTLEY R., *A Dissertation Upon the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and Others; and the Fables of Aesop*, Londra 1697.
- BERNAL M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 voll., London 1987.
- BERTELLI L., *La lettera di Speusippo a Filippo: il problema dell'autenticità*, Atti della Accademia delle Scienze di Torino, 2, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. 111, 1976-77, pp. 76-111.
- BERVE H., *Dion*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse», 10, 1956, pp. 740-781.
- ID., *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 voll., München 1967.
- BETTALI M. – D'AGATA A. L. – MAGNETTO A., *Storia greca*. Nuova edizione, 2^a ed., Roma 2013 (1^a ed. 2006).
- BICKERMANN E.- J. SYKUTRIS, *Speusipps Brief an König Philipp*, Leipzig 1928.

- BLASS F., *Unechte Briefe*, in «Rheinisches Museum für Philologie», vol. 54, 1899, pp. 33-39.
- BLUMENBERG H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna 1985 (ed. or. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Francoforte 1979).
- BODEI R., *La filosofia del Novecento*, Roma, 1997.
- ID., *Navigatio vitae*, in «Letteratura del mare: atti del convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004», Sez. 1: Studi e saggi; 14, Roma: Salerno 2006.
- BONNER S. F., *Roman declamation in the late Republic and early Empire*, Berkeley and Los Angeles 1949.
- BOUSSET J. B., *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681.
- BREASTED J. H., *Ancient Records of Egypt*, vol. 1, Chicago, 1907.
- BREGA M. G., *I Cirenaici. La filosofia del piacere. I frammenti e le testimonianze sulla scuola socratica più radicale del mondo antico*, Milano- Udine 2010.
- BREITENBACH H., *Platon und Dion. Skizze eines ideal-politischen Reformversuches im Altertum*, Zürich/Stuttgart 1960.
- BRÖCKER W., *Der Philosophische Exkurs in Platons Siebentem Brief*, in «Hermes», vol. 91, n. 4, 1963, pp. 416-425.
- BRUNS I., *Das literarische porträt der Griechen im fünften und vierten jahrhundert vor Christi geburt*, Berlin 1896.
- BRUNT P.A., *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993.
- BULTRIGHINI U.- TORELLI M. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro X: Delfi e la Focide*, Milano 2017.
- BURKERT W., *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, in «Hermes», 80, 1960, pp. 159-177.
- ID., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.

- ID., *The Meaning and Function of the Tempie in Classical Greece*, in M. V. Fox (a cura di), *Temple in Society*, Winona Lake 1988, pp. 27-47.
- ID., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrigoni, traduzione di P. Pavanini, Milano 2003 (ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977).
- BURNET J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1920.
- BURTON A., *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leiden 1972.
- CALABI F. (a cura di), *Flavio Giuseppe. In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*, Venezia 1993.
- CALAME C., *Feste, riti e forme poetiche*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino 1996, pp. 471-496.
- CALIÒ L. M., *Mondo Greco, etrusco italico e romano. Le vie, i mezzi e i luoghi dei contatti e degli scambi*, in A. Giuliano (ed.), «Il mondo dell'Archeologia», Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, pp. 612 – 622.
- CALVINO I., *Italiani, vi esorto ai classici*, in «L'Espresso», 28 giugno 1981, pp. 58-68.
- CANFORA L., *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari 2014.
- CAROLI M., *Cratino il Giovane e Ofelione. Poeti della Commedia di mezzo*, Bari 2014.
- CARTERON H., *Aristote. Physique. Tome I: Livres I-IV. Texte établi et traduit par H. Carteron*, Paris 2002 (1^a ed. 1926).
- CASKEY E.G., *Again Plato's Seventh Letter*, in «Classical Philology», 49, 1974, pp. 220-227.
- CASSON L., *Travel in the Ancient World*, 2^a ed., Baltimore and London 1994 (ed. or. *Travel in the Ancient World*, Toronto 1974).
- ID. *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Baltimora 1995.
- CAVALLO G., *Libri scritte scribi a Ercolano*, in I Suppl. a «Cerc» 13, Napoli 1983.
- ID., *I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni*, in «SC», 8, 1984, pp. 5-30.

- CERRI G. (a cura di), *Omero. Iliade*, introduzione e traduzione, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, 10^a ed., Milano 2016 (1^a ed. 1996).
- CHERNISS H., recensione a J. HARWARD, *The Platonic Epistles* (Cambridge 1932), in «The American Journal of Philology», 1933, vol. 54, n. 2, pp. 178-184.
- ID., *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*, Berkeley 1945.
- ID., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945.
- CHITWOOD AVA, *Death by philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, University of Michigan Press, 2004.
- CILLIERS L.- RETIEF F.P., in S. M. Oberhelman (a cura di), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington 2013, pp. 69-92.
- COCCO G., *I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», gennaio-marzo 1995, Vol. 87, n. 1, pp. 3-50.
- COLLI G., *La nascita della filosofia*, Milano 1975.
- COLUMBA G. M., *Il mare e le relazioni marittime tra la Grecia e la Sicilia nell'antichità*, in «Archivio storico siciliano», Nuova Serie, Anno XIV, fasc. 3-4, Palermo 1889, pp. 315-360.
- CORRADI M., «*Anche se un'ondata di risate dovrà sommergermi nel ridicolo ...*» *Aristofane e la kallipolis di Platone*, in «Revista Enunciação», Vol. 3, 2, 2018, pp.10-25.
- CORTELAZZO M. - ZOLLI P., *DELI, Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna 2004.
- CROISSET A., *Histoire de la littérature grecque*. 5 voll., Paris 1887–1899: *Période Attique: Éloquence-Histoire- Philosophie*, Vol. 4, Paris 1895.
- CUDWORTH R., *The true intellectual System of the Universe*, Londra 1678.
- DAL CHIELE E. (a cura di), *Apuleio. De Platone ed eius dogmate. Vita e pensieri di Platone*. Bologna 2016.

- DALBY A., *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London-New York 1996.
- DAUBE D., *Maior dividat minor eligat*, in «Iura», 14, Napoli 1963, pp. 176-177.
- DAVERIO ROCCHI G., *Il mondo dei Greci. Profilo di storia, civiltà e costume*, Torino 2008.
- DE LAGARDE P. A., *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858.
- DE MONTAIGNE M., *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano 2012.
- DE VIDO S., *Dione di Siracusa, un cattivo allievo*, in «Mediterraneo antico», XX, 1-2, 2017, pp. 103-122.
- DE VOGEL J., *Pythagoras and Barly Pythagoreanism*, Assen 1966.
- DEANE P., *Stylometrics do not Exclude the Seventh Letter*, in «Mind», 82, 1973, pp. 113-117.
- DECLEVA CAIZZI F., *Antisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966.
- DES PLACES E., *Platon. Œuvres complètes. Tome XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1964.
- ID., *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Paris 1966.
- ID. *Numenius: Fragments*, Paris 1973.
- DI BENEDETTO V. (a cura di), *Omero. Odissea*, introduzione e commento, traduzione di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Milano 2010.
- DI FEDE N., *Dionigi il Giovane*, Catanzaro 1949.
- DIANO C. - SERRA G. (a cura di), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980.
- DICKS D. R., *Thales*, in «The Classical Quarterly», Vol. 9, n. 2, Nov. 1959, pp. 294-309.
- DIDEROT D. - D'ALEMBERT J. B., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Tome cinquieme DO=ESY*, Paris 1755.
- DIEHL E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., Leipzig 1903-1906.
- ID. *Anthologia Lyrica Graeca*, fasc. I: *Poetae Elegiaci*, Teubner, Leipzig 1949.

- DIELS H., *Doxographi Graeci*, Berlino 1879 (2^a ed. 1929).
- ID. (a cura di), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria: Commentaria in Aristotelem graeca (CAG)*, Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae, vol. 9, Berlino 1882.
- ID., *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901.
- ID., *Die fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin 1903 (1^a ed.).
- DINDORF W. (a cura di), *Aristides*, Leipzig 1819.
- DITTMAR H., *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin 1912, pp. 60-62.
- DORANDI T., *Filodemo, Storia dei filosofi [..]. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991.
- ID. *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, New York 2013.
- EDELSTEIN E. e L., *Asclepius*, Baltimora 1945.
- ERNOUT A. - MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^a ed., Parigi 2001 (1^a ed. 1932).
- FAIRWEATHER J., *Fiction in the biographies of ancient writers*, in «Ancient Society», Vol. 5, 1974, pp. 231-275.
- FAUSTI D. (a cura di), *Erodoto. Storie*, Vol. 1 (libri I-II), introduzione di F. Cassola, traduzione di A. Izzo D'Accinni, note di D. Fausti, Milano 2016.
- FENK R., *Adversarii Platonis quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint*, Jena 1913.
- FERACO F., *Lucrezio 6, 712-737: la piena del Nilo*, in «Bollettino di studi latini», Napoli, luglio-dicembre 2008, pp. 583-608.
- FIELD G.C., *Plato and his Contemporaries*, London 1930.
- FINLEY M. I., *Storia della Sicilia Antica*, Roma-Bari 1989 (ed.or. *A history of Sicily: Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1968).
- FINLEY M. I.- PLEKET H. W., *I giochi olimpici. I primi mille anni*, Roma 1980.

- FIRTH, C. E QUIBELL, J., *The Step Pyramid*, vol. 1, *Text*, Cairo 1935, pp. 82-83.
- FOERSTER R., *Libanii opera*, vol. 6: *Declamationes XIII-XXX*; accedit Gregorii Cyprii Adversus Corinthiorum declamationem Libanianam antilogia, Leipzig 1911.
- ID. *Libanii opera*, Vol. 11: *Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico. Fragmenta*, Leipzig 1922.
- FORBES R., *Studies in Ancient Technology*, vol. 2, Leiden 1965.
- FRIEDLEIN G., *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Leipzig 1773.
- FRONTISI-DUCROUX F., *Dioniso e il suo culto*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. II *Definizione*, Torino 1997, pp. 275-308.
- FUSARO D. (a cura di), *Luciano di Samosata. Tutti gli scritti*, introduzione, note e apparati, traduzione di L. Settembrini, Milano 2007.
- GAISER K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- ID. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984.
- ID., *Philodems Academica: Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Supplementum Platonicum I, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988.
- GALLAZZI C., *Plato, Epistulae VIII 356A, 6-8*, in F.A.J. Hoogendijk, B.P Muhs (eds.), *Sixty-Five Papyrological Texts*, Leiden 2008, pp. 1-4.
- GARDINER A., *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961.
- GERNET L., *Antropologia della Grecia Antica*, Milano 1983 (ed. or. *Antropologie de la Grèce antique*, Paris 1968).
- GERTZ S., - DILLON J.- RUSSELL D. (a cura di), *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius*, London – New York 2012.
- GIANNATONI G., *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958.

- ID., *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 4, Napoli 1990.
- ID., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari 2004 (1^a ed. 1969).
- GIGANTE M. (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Bari 1962.
- GIGON O., *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953.
- ID., *Der Brief in der griechischen Philosophie*, in «Acta Colloquii Didactici Classici Octavi», 20, 1980, pp. 117-132.
- GIL L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, 2^a ed., Madrid 2004.
- GLOTZ G., *Histoire ancienne*, vol. II: *Historie grecque*, t. III: *La Grèce au IV^e siècle. La lutte pour l'hégémonie (404-336)*, avec la collaboration de R. Cohen, Paris 1941.
- GOLDSTEIN J.A., *The Letters of Demosthenes*, New York 1968.
- GOMPERZ T., *Pensatori Greci. Storia della filosofia antica*, vol. 3: *Platone*, trad. di L. Bandini, Firenze 1953 (1^a ed. 1944; trad. it. 4 voll. 1933-1945) (ed. or. *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, 3 voll., Leipzig 1893-1909).
- GRAF F., *Gli dei greci e i loro santuari*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino, 1997, pp. 343-380.
- GRANDOLINI S. (a cura di), *Canti e aedi nei poemi omerici*, Pisa-Roma 1996.
- GROTE G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I (3 voll.), London 1865.
- GRYNAEUS S., *Omnia diuini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini, emendatione et ad Graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata, quibus subiectus est index quam copiosissimus*, Basilea 1551.
- GUARDUCCI M., *Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica. Ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume*, «Atti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie 6, vol. 2, 9, Roma 1929, pp. 629–665.
- GUIDORIZZI G., *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano 2013.

- GULLEY N., *The Authenticity of the Platonic Epistles*, in «Pseudoepigrapha», I, ed. K. von Fritz (Entretiens Hardt 18), Vandoeuvres-Genève 1972, pp. 103-143.
- GUTHRIE W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962; vol. II, *The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1969; vol. III, *Plato the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1975.
- HACKFORTH R., *The Authorship of the Platonic Epistles*, London 2018 (ed. or. Manchester 1913).
- HADOT P., *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998 (ed. or. *Qu' est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995).
- HARTOG F., *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Tadini Perazzoli, Torino 2002 (ed. or. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996).
- HARWARD J., *The Seventh and Eight Platonic Epistles*, in «The Classical Quarterly», luglio-ottobre 1928, vol. 22, n. 3/4, pp. 143-154.
- HENSE O. - WACHSMUTH C., *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 voll., Berlin 1884-1912.
- HERCHER R., *Epistolographi graeci*. Recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit Rudolphus Hercher; accedunt Francisci Boissonadii ad Synesium notae ineditae, Paris 1873.
- HERMANN K. F., *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.
- ID., *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. VI, Leipzig 1853.
- HERMESDORF B.H.D., *Maior dividat minor eligat*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'histoire du droit / The Legal History Review», 33, 1, 1965, pp. 78-81.
- HESYCHIUS ALEXANDRINUS, *Lexicon*, editionem minorem curavit Mauricius Schmidt, Jenae, 1863.

- HOPFNER T., *Orient und griechische philosophie. Beihefte zum "Alten Orient"*, Heft 4, Leipzig 1925.
- HOW W., WELLS J., *A commentary on Herodotus*, Oxford, 1912.
- HUFFMAN A., *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005.
- HUNTER R.- RUTHERFORD I. (a cura di), *Wandering poets in ancient greek culture Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge 2009.
- IRWIN T., *The Inside Story of the Seventh Platonic Letter: A Sceptical Introduction*, in «Rhizai», 6, 2009, pp. 127-160.
- ISNARDI PARENTE M., *Teoria e prassi nell'Accademia antica*, in «La Parola del Passato», 2, 1956, pp. 401-433.
- EAD., *Nomos e Basileia nell'Accademia antica*, in «La Parola del Passato», 12, 1957, pp. 401-438.
- EAD., *Per l'interpretazione dell'exkursus filosofico della VII Epistola platonica*, in «La Parola del Passato», XIX, 1964, pp. 241-290.
- EAD., recensione a L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», vol. 22, n.1, gennaio-marzo 1967, pp. 90-94.
- EAD., *La VII Epistola e Platone esoterico*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXIV, 1969, pp. 416-431.
- EAD., *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970.
- EAD., *Rileggendo il "Platon" di Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, Vol. 3, 1, 1973, pp. 147-167.
- EAD., *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
- EAD., *Speusippo. Frammenti*, Napoli 1980.

- EAD., *Il Platone «non scritto» e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente*, in «Elenchos» 5, 1984, pp. 201-209.
- EAD., *Platone ed altri. Lettere ai tiranni di Sicilia*. Palermo 1985.
- EAD., *Il problema della dottrina non scritta di Platone*, in «Parola del Passato» 41, 1986, pp. 5-30.
- EAD., *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Napoli 1989.
- EAD., *Platone e il discorso scritto*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 46, 1991, pp. 437-461.
- EAD., *Sulle "Epistolae Platonis" di Leonardo Bruni*, in «Rivista di Storia della Filosofia» (1984), vol. 61, n. 2, 2006, pp. 245-261.
- JACKSON R., LYCOS K., TARRANT H. (a cura di), *Olympiodorus, Commentary on Plato's Gorgias*. Translated with full notes, Leiden 1998.
- JACOBY F., *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)*, Berlin-Leiden 1923-1958.
- JOLY R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956.
- JOMARD, E. F. (ed.), *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, Paris 1809-1822.
- KARSTEN H. TH., *Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistolis, praecipue tertia septima et octava*, Trajecti ad Rhenum 1864.
- KASSEL R.- AUSTIN C. (ed.), *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Berlin-New York: Vol. I: *Comoedia Dorica, mimi, phlyaces*, 2001; Vol. II: *Agathenor – Aristonymus*, 1991; Vol. III, 2: *Aristophanes. Testimonia et fragmenta*, 1984; Vol. IV: *Aristophon – Crobylus*, 1983; Vol. V: *Damoxenus – Magnes*, 1986; Vol. VI,2: *Menander. Testimonia et fragmenta apud scriptores servata*, 1998; Vol. VII: *Menecrates – Xenophon*, 1989; Vol. VIII: *Adespota*, 1995.
- KESSLER E., *Plutarchs Leben des Lykurgos*, Berlin 1910.

- KINDERMANN H., *Il teatro greco e il suo pubblico*, a cura di A. Andrisano, Firenze 1994.
- KINGLAKE A. W., *Eothen. Traces of travel from the East*, London 1844.
- KIRK G. S. –RAVEN J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957.
- KIRK G.S., *The Michigan Alcidamas-Papyrus: Heraclitus fr. 56 D. The Riddle of the Lice*, in «Classical Quarterly», vol. 44, 1950, pp. 149-167.
- KITTEL G., FRIEDRICH G., BROMILEY G. W., *Theological dictionary of the new testament*, Grand Rapids 1985.
- KLEINGÜNTHER A., "Prōtos heuretēs": *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, in «Philologus», supplementum 26, Leipzig 1933.
- KOCK T. (a cura di), *Comicorum Atticorum Fragmenta (CAF)*, 3 voll., Leipzig 1880-1888.
- KOLLER H., *Theoros Und Theoria*, in «Glotta», vol. 36, n. 3/4, 1958, pp. 273–286.
- KÖSTLIN K., *Geschichte der Ethik: Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Social-Theorien des Alterthums und der Neuzeit*, Tübingen 1887.
- KRÄMER H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1959.
- ID., *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, in H.-G. Gadamer-W. Schadewaldt (a cura di), *Idee und Zahl zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, Winter 1968, pp. 106-150.
- ID., *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it. di G. Reale, Milano 1982.
- ID., *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986; *L'interpretazione di Platone della scuola di Tubinga e della scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84, 1992, pp. 203-218.
- KROLL W., *Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 voll., Leipzig 1899-1901.
- LA BUA G., *Diritto e retorica: Cicerone Iure Peritus in Seneca Retore e Quintiliano*, «Atti del XII Colloquium Tullianum», Salamanca, 7-9 ottobre 2004, Vol. 12, 2006, pp. 181-203.

- LANE FOX R., *Travelling Heroes. Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer*, London 2008.
- LANG P., *De Speusippi Academici scriptis, accedunt fragmenta*, Bonn 1911.
- LASSERRE F., *Hermodore de Syracuse dans PHerc. 1021 et 164?*, in «Cerc», 13, 1983, pp. 63-74.
- LAURENTI R., *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, 4^a ed., Bari 1997 (1^a ed. 1971).
- LEED E. J., *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, New York 1991.
- LEFKOWITZ M., *Visits to Egypt in the Biographical Tradition*, in «Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit: Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg», Berlin, Boston 2007, pp. 101-114.
- EAD., *The Lives of the Greek Poets*, Baltimora 1981 (2^a ed. 2012).
- LELLI E., PISANI G. (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia*, introduzione generale di G. Pisani; bibliografia e indice a cura di E. Lelli; revisione generale di L. Citelli, E. Lelli, V. Zanusso, Milano 2017.
- LEOPOLDI H., *De Agatharchide Cnidio*, Rostochii 1892.
- LÉVÊQUE P., *Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. I *Formazione*, Torino 1996, pp. 1111-1140.
- LEVINE D. B., *Poetic Justice: Homer's Death in the Ancient Biographical Tradition*, in «The Classical Journal», vol. 98, n. 2, dicembre 2002 – gennaio 2003, pp. 141–160.
- LEVISON M., MORTON A.Q., WINSPEAR A.D., *The Seventh Letter of Plato*, in «Mind», 77, 1968, pp. 309-325.
- LI CAUSI P., *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, in «Annali Online di Ferrara - Lettere», Vol. 1, 2008, pp. 95-110.
- LIDDELL H.G. - SCOTT R. - JONES H.S., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 (9^a ed.).

- LIPPERT J., *Ibn al-Qiftī's. Ta'rīh al- ḥukamā'*, Leipzig 1903.
- LLOYD A. B., *Herodotus. Book II. Introduction. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, vol. 43, Leiden 1975.
- LLOYD G. E. R., *Plato and Archytas in the 'Seventh Letter*, in «Phronesis», vol. 35, n. 2, 1990, pp. 159–174.
- LOSCALZO D., *Il pubblico a teatro nella Grecia antica*, Roma 2008.
- LURIA S. (a cura di), *Democrito*. Raccolta di frammenti, interpretazione e commentario, intr. di G. Reale, trad. dal russo A. Krivushina, trad. e rev. dei testi greci di D. Fusaro, Milano 2007 (ed. or. *Democritea: collegit emendavit interpretatus est Salomo Luria*, Leningrado 1970).
- LUTHY C., *The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science*, in «Isis», vol. 91, n. 3, 2000, pp. 443–479.
- MANIERI A., *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia e enargeia*, Pisa-Roma 1998.
- MANSFELD J. - RUNIA D.T., *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer*, vol. 1 *The sources*, vol. II *The compendium*, Leiden-New York- Köln 1997.
- MANSFELD J., *Greek Philosophy in the Geschichte des Altertums*, in «Elenchos», 10, 1989, pp. 23-60.
- MARASCO G., *La preparazione dell'impresa di Dione in Sicilia*, in «Prometheus», 8, 1982, pp. 152-176.
- MARCOVICH M. (a cura di), *Eraclito. Frammenti*. Introduzione, traduzione e commento, Firenze 1978.
- ID., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien, 25), Berlin - New York 1986.
- MARTINA A., *Solon*, Roma 1968.

- MASTROMARCO G. (a cura di), *Aristofane. Commedia*. Vol. 1, 2^a ed., Torino 2007 (1^a ed. 1983).
- MASTROMARCO G., TOTARO P. (a cura di), *Aristofane. Commedie*. Vol. 2, Torino 2006.
- MATHIEU B., *Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon*, in «Bulletin de l'Association G. Budé», 3, 1987, pp. 239–255.
- MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari 1966.
- MEINEKE A. (a cura di), *Fragmenta comicorum graecorum (FCG)*, 5 voll., Berlino 1839-1857.
- MEINERS C., *Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis*, in «Abhandlungen Gottingischen Gelehrter Gesellschaft», vol. 5, 1783.
- MEKLER S., *Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*, Berlino 1902.
- MEYER E., *Geschichte des Altertums*, 5 voll., Stuttgart-Berlin, 1884-1902: *Das Perserreich und die Griechen. Der Ausgang der Griechischen Geschichte 404-450*, vol. V, Stuttgart-Berlin, 1958.
- MIGNE J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 221 voll., Paris 1844-1864.
- ID., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 161 voll., Paris 1856-1866.
- MONGA L., *Viaggio e scrittura: approccio ad un'analisi storica dell'odeporica*, in «Bollettino del C.I.R.V.I.», 27-28, gennaio-dicembre 1993, anno XIV, fascicolo I-II, pp. 4-67.
- MONTIGLIO S., *Wanderings philosophers in classical Greece*, in «The journal of Hellenic Studies», Vol. 120, 2000, pp. 86-105.
- EAD., *Wandering in ancient greek culture*, Chicago 2005.
- MONTONERI L. (a cura di), *Giamblico. Vita pitagorica*, Roma-Bari 1973.
- MUCCIOLI F., *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999.
- MÜLLER A., *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*, Halle 1873.
- MÜLLER C. (a cura di), *Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG)*, 5 voll., Parigi 1841-1873.

- MURRAY A.T., *Homer. The Odyssey with an English Translation*, Cambridge 1919.
- MUSTI D., *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 1989.
- MYRES J., *Herodotus, Father of History*, Oxford 1953.
- NAILS D., *The people of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002.
- NATOLI A.F., *The letter of Speusippus to Philip II*. Introduction, text, translation and commentary, Stuttgart 2004.
- NAUCK A. (a cura di), *Tragicorum graecorum fragmenta (TGF)*, 2^a ed., Leipzig 1889 (1^a ed. 1856).
- OLDFATHER C. H. (a cura di), *Diodorus Siculus (12 voll)*, vol. 1, 5^a ed., Harvard University Press (Cambridge, Massachusetts- London, England), 1986 (1^a ed. 1933).
- ORSI D. P., *La lotta politica a Siracusa alla metà del IV secolo a.C. Le trattative fra Dione e Dionisio II*, Bari 1994.
- PAIS E., *Storia di Roma*, 2 voll., Torino 1898-1899.
- ID., *Storia dell'Italia antica*, vol. 11, Roma 1925.
- PATRUCCO R., *Lo sport nella Grecia antica*, Firenze 1972.
- PELLEGRINO M. (a cura di), *Aristofane. Frammenti*. Testo, introduzione e commento, Lecce-Brescia 2015.
- PENELLA R. J., *Man and the Word. The Orations of Himerius*, Berkeley-Los Angeles-London 2007.
- PENTASUGLIO F., *Eschine di Sfetto*, in «Méthexis», Vol. 29, 2017, n. 1, pp. 59-88.
- PICKARD-CAMBRIDGE A., *The theatre of Dionysus in Athens*, Oxford 1946. ID., *The Dramatic festivals at Athens*, 2^a ed., Oxford 1968.
- PINI G. (a cura di), *Clemente Alessandrino. Stromati*. Note di vera filosofia, introduzione, traduzione e note, Milano 1985.

- PIZZOCARO M., *Il Canto Nuovo Di Femio. Le Origini Dell'epos Storico*, «Quaderni Urbinati Di Cultura Classica», vol. 61, n. 1, 1999, pp. 7–33.
- PLATANIA G., *A proposito di viaggi e viaggiatori: qualche osservazione e generiche riflessioni in margine al viaggio “a vuoto” del viterbese Marc'Aurelio Camisani nella Polonia di Giovanni III Sobieski*, in Id. (a cura di), *Viaggiatori da e per la Tuscia*, Viterbo 2003.
- PLEKET, H. W. *L'agonismo sportivo*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1, *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 507-538.
- PORTER W. H., *The sequel to Plato's first visit to Sicily*, in «Hermathena», n. 61, 1943, pp. 46-55.
- ID., *Plutarch. Life of Dion*, Dublin 1952.
- POWELL J. G. F. (a cura di), *Cicero. Cato Maior de Senectute*. Edited with introduction and commentary, Cambridge 1988.
- PRAECHTER K., *Olympiodor und Kedren*, in «Byzantinische Zeitschrift», 12, 1903, pp. 224-230.
- PRATL C., *Aristotelis Physica*, Lipsia 1879.
- RADICE R. (a cura di), *Aristotele. Fisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, Appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Milano 2011.
- RAEDER H., *Über die Echtheit der Platonischen Briefe*, in «Rheinisches Museum Für Philologie», vol. 61, 1906, pp. 511-542.
- RAUSCH H., *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München 1982.
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano 1991.
- ID. *Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 84, n. 2/3, 1992, pp. 219–248.

- REINHARDT K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
- RICHARDS H., *Platonica*, London 1911.
- RIGATO D., *Gli dei guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna 2013.
- RITTER C., *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.
- RIZZO S. (a cura di), *Celso. Contro i cristiani-Il discorso di verità*, traduzione e note, con introduzione di G. Baget Bozzo, Milano 1989.
- ROSE V., *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863.
- ID., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886.
- ROSS W.D., *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936.
- ID., *Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- RUSCA L. (a cura di), *Aulo Gellio. Le notti attiche*, Milano 1968.
- RUSSO A. (a cura di), *Aristotele. La fisica*, traduzione, introduzione, note ed indici di A. Russo, Bari 1968.
- RUSSO F., *L'incontro tra Archita, Platone e Ponzio Sannita in Cic. Cato 12, 39-41*, in «Mediterraneo Antico: economie, società, culture» X, 1/2, Pisa 2007, pp. 1-13.
- RYSSEL V., *Der pseudosokratische Dialog über die Seele*, in «Rheinisches Museum für Philologie», XLVIII, 1893, pp. 175- 195.
- SAISSET E., *Oeuvres complètes de Platon*, 10 voll: *Dialogues douteux: dialogue apocryphes, lettre et fragments*, vol. X, Paris 1869.
- SANDERS L. J., *Dionysius I of Syracuse and the validity of the hostile tradition*, in «Scripta Classica Israelica», 5, 1979, pp. 64-84.
- ID., *Dionysius I of Syracuse and Greek Tyranny*, London-New York- Sidney, 1987.
- ID., *The Legend of Dion*, Toronto 2008.

- SASSI, M. M., *Il viaggio e la festa. Note sulla rappresentazione dell'ideale filosofico dell'ideale filosofico della vita*, in "Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico", a cura di G. Camassa e S. Fasce, Genova 1991.
- SCHLEIERMACHER F., *Platons Werke*, Berlin 1804-1828.
- SCHMITT-PANTEL P., *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa* in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2 *Una storia greca*, t. II *Definizione*, Torino 1997, pp. 251-307.
- SCHOFILED M., *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006.
- SEESEMANN H., *Peira, peirao, peirazo, peirasmós, apeíraustos, ekpeirázo*, in Kittel, G., Friedrich, G. (ed.), «*Theological Dictionary of New Testament*», Vol. 6, Grand Rapids 1968, pp. 26-36.
- SHOREY P., *What Plato said*, Chicago 1933.
- SIMONETTI M. (a cura di), *Sant'Agostino. L'istituzione cristiana*, IV ed., Milano, 2011 (1^a ed. 1994).
- SINGER C., *A History of Technology*, Oxford 1954, 1956.
- SMITH W. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, London 1849.
- SODANO A. R., *Giamblico. I misteri egiziani*, Milano 2013.
- SOLARO G., *Il mistero Democrito*, con prefazione di D. Fusaro, Roma 2012.
- ID., *Alla corte di Creso*, in «Sds» 1, 2014, n. 1.
- SOMMERSTEIN A. H., *Theatron: Teatro greco*, a cura di F. De Martino, Bari 2000.
- SORDI M., *Il IV secolo da Dionigi I a Timoleonte (336 a.C.)*, in «Storia della Sicilia», II, 1, Napoli 1980, pp. 207-288.
- EAD. *Timoleonte*, Palermo 1980. EAD. *La Sicilia dal 368-7 al 337-6 a. C.*, Roma 1983.
- EAD. *La dynasteia in Occidente. Studi su Dionisio I*, Padova 1992.
- SQUILLACE G., *Filippo il Macedone*, Roma-Bari 2009.
- STEIN H. VON, *De philosophia Cyrenaica*, Göttingen 1855.

- STERNBACH L., *Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743*, Berlin 1963.
- SURDICH F., *Il problema delle sorgenti del Nilo dai testi biblici alla cultura umanistica*, in «Chiare, fresche e dolci acque. Le sorgenti nell'esperienza odeporica e nella storia del territorio», atti del Convegno di Studi San Gemini, 18-20 ottobre 2000, Genova 2001.
- SWIFT RIGINOS A., *Platonica the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976.
- SZEGEDY-MASZAK A., *Legends of Greek Lawgivers*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19, 1978, pp. 199-209.
- SZLEZÁK T. A., *Platone e la scrittura della filosofia: analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988 (ed. or. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zur den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985).
- ID., *Come leggere Platone*, Milano 1991.
- TARÁN L., *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.
- TARRANT H., *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», vol. 28, n. 1, 1983, pp. 75-103.
- TAYLOR A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. M. Corsi, Firenze 1968 (ed. or. *Plato. The Man and his work*, London 1926).
- THESLEFF H., *Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, in «Acta Academiae Aboensis», XXX/1, 1965.
- ID., *Studies in Platonic chronology* (Commentationes humanarum litterarum 70), Helsinki 1982.
- ID., *Platonic Chronology*, in «Phronesis», Vol. 34, n.1, 1989, pp. 1-26. ID. *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Las Vegas 2009.

- TIGERSTEDT E. N., *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 2 voll., Stockholm, 1965, 1974.
- TIMPANARO CARDINI M., *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 voll., Firenze 1958–1964 (edizione aggiornata *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, presentazione di G. Reale, realizzazione editoriale, aggiornamento bibliografiche e indici di G. Girgenti, Milano 2010).
- TRABATTONI F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
- ID., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2002.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrFG)*»: vol. I: *Didascaliae Tragicae, Catalogi Tragicorum et Tragediarum Testimonia et Fragmenta Tragicorum Minorum*, ed. B. Snell, Göttingen 1971; vol. II: *Fragmenta adespota. Testimonia volumini 1. Indices ad volumina 1 et 2*, ed. R. Kannicht, B. Snell, Göttingen 1981; vol. III: *Aeschylus*, ed. S. Radt, Göttingen 1985; vol. IV: *Sophocles*, ed. S. Radt (F 730a-g ed. R. Kannicht), Göttingen 1977; vol. V 1-2: *Euripides*, ed. R. Kannicht, Göttingen 2004.
- TRAMPEDACH K., *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994.
- TZETZES I., *Historiarum variarum Chiliades*, Graece textum ad fidem duorum codicum Monacensium recognovit, brevi adnotatione et indicibus instruxit Theophilus Kiesslingius, Leipzig 1826.
- URSO G., *La morte di Archita e l'alleanza fra Taranto e Archidamo di Sparta (345 a.C.)*, in «Aevum», 71, 1997, pp. 63-70.
- USENER H., *Epicurea*, Leipzig 1887.
- VEGETTI M., «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009.
- ID. (a cura di), *Platone. La Repubblica*, introduzione, traduzione e note, 11^a ed. Milano 2019 (1^a ed. 2007).

- VIAL C. (a cura di), *Diodore de Sicile. Livre 15*, Parigi 1977.
- VIANO C. A. (a cura di), *Aristotele. Politica*, Milano 2002.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, London 1764.
- VON FRITZ K., *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der «esoterischen» Philosophie Platons*, in «Phronesis», 11, 1966, pp. 117-153.
- ID., *Zur Frage der «esoterischen» Philosophie Platons*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 49, 1967, pp. 255-268.
- ID., *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin 1968, pp. 63-67.
- WADDINGTON C., *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris 1904.
- WARREN J., *Epicurus and Democritean Ethics*, Cambridge 2002.
- WEBB C. C. J. (a cura di), *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, Oxford 1909.
- WECOWSKI M., *Pseudo-Democritus, or Bolos of Mendes (263)*. Brill's New Jacoby. Editor in Chief: Ian Worthington (University of Missouri). Brill, 2011. Brill Online. BNJ-contributors.
- WEHRLI F., *Die Schule Des Aristoteles*, 10 voll., Basel-Stuttgart 1944-1978.
- WELLMANN, M., *Zu Demokrit*, in «Hermes», vol. 61, n. 4, 1926, pp. 474-475.
- WEST M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
- ID., «*Odyssey* and «*Argonautica*», in «The Classical Quarterly», vol. 55, n. 1, 2005, pp. 39–64.
- WESTERINK L. G., *Commentary on the First Alcibiades of Plato, critical text and indices*, Amsterdam 1956.
- ID., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy: Introduction, Text, Translation, and Indices*. Amsterdam 1962.
- ID., *Olimpiodorus. In Platonis Gorgiam Commentaria*, Teubner, Leipzig 1970.

- WESTERMANN A., *Biographoi. Vitarum scriptores graeci minores* (BGM), Brunsviga (Braunschweig) 1845.
- WESTLAKE H. D., *Friends and successors of Dion*, in «Historia», 32, 1983, pp. 161-172.
- ID., *Dion and Timoleon*, in D.M. Lewis et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. VI: *The Fourth Century B.C.*, Cambridge 1994, pp. 693-722.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. von, *Aristoteles und Athen*, vol. I, Berlin 1893.
- ID. *Unechte Briefe*, in «Hermes», Vol. 33., 3, 1898, pp. 492-498.
- ID., *Platon*, 2 voll., Berlin 1919.
- WILKINS J., *The Significance of Food and Eating in Greek Comedy*, in «LCM», XVIII, 1993, pp. 66-74.
- ID. *The Boatsful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.
- WILSON N. G. (a cura di), *Eliano. Storie varie*; con traduzione di C. Beveggi, Milano 1996.
- ZAHRNT M., *Der Demos von Syrakus im Zeitalter der Dionysioi*, in «Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland», Stuttgart 1997, pp. 153-175.
- ZAYKOV, A., Фалет Критский в Спарте /*Talete di Creta a Sparta*, in «ΙΣΣΗΔΟΝ», Almanacco di cultura e storia antica, Vol. I, Ekaterinburg, 2002, pp. 16-35.
- ZELLER E., MONDOLFO R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte I: I presocratici. Vol. 5: Empedocle, gli Atomisti, Anassagora*, a cura di A. Capizzi, trad. it. D. Musti, Firenze 1969 (ed. or. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1892); Parte II: Da Socrate ad Aristotele, Vol. III/2: Platone e l'Accademia Antica, a cura di M. Isnardi Parente, trad. it. E. Pocar, Firenze 1974 (ed. or. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1922).
- ZIEGLER T., *Geschichte der Ethik*, Bonn 1881.
- ZURETTI C.O., *L'attività letteraria dei due Dionisii di Siracusa*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 25, 1897, pp. 529-557; *ibidem*, 26, 1898, pp. 1-23.