

# **Diatriba e dialogo socratico dal punto di vista della classificazione dei generi letterari**

Autor(en): **Di Vassallo, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **69 (2012)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-283556>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## **Diatriba e dialogo socratico dal punto di vista della classificazione dei generi letterari**

*Di Christian Vassallo, CNR-ILIESI, Roma*

*Abstract:* The concept of <literary genre> has evident advantages in the aesthetic ratings on ancient literature. However, it also may cause misunderstandings and give rise to a rigid schematism which does not always help to understand the deep meaning of those texts. Therefore, this article compares, in a diachronic key, two kinds of philosophical <genres> like the dialogue, particularly the Socratic one, and the Hellenistic <diatribe> in order to highlight special features and differences between them. In this way, it is possible to demonstrate that they were not literary <miracles>, but the result of a process that had its start in the theater of the V<sup>th</sup> Century B.C., whether tragic or comic.

Obiettivo di questo contributo è quello di sottoporre al vaglio critico la natura di specifico <genere letterario> comunemente attribuita al dialogo socratico e alla <diatriba> ellenistica, come se fossero due differenti blocchi della storia della retorica e della filosofia antiche. Si vuol provare poi come nella Grecia classica e, ancor prima, nella letteratura greca pre-platonica, specie drammatica, esistesse già una nozione consapevole di <dialogo>, dai forti contenuti etici e *lato sensu* filosofici, nonché un consolidato ricorso alla διατριβή (e, come vedremo, all'ὄμιλία) in quanto διάλογος tra i personaggi chiamati in causa. Sebbene la diatriba di età ellenistica sia nata anche per reazione al dialogo socratico tradizionale, è dimostrabile da un lato come ci siano in essa chiari elementi dialogici accostabili alla tradizione socratica, dall'altro come nei dialoghi socratici vi siano elementi che anticipano la cosiddetta diatriba <cinico-stoica> ma che trovano a loro volta significativi antecedenti nella tragedia e nella commedia antiche. Parlare dunque della diatriba ellenistica come di un genere letterario storicamente delimitato ed autoreferenziale non risulta corretto: vi sono infatti indizi sufficienti per fare del suo contenuto la manifestazione di un patrimonio comune alle <diatribe> socratiche o addirittura a quelle riscontrabili nei drammi eschilei o sofoclei. Questo postulato, che potrebbe a prima vista sembrare provocatorio, si chiarisce ragionando sui contenuti filosofici o para-filosofici di questi testi, eliminando le distinzioni <di genere> e ridimensionando le peculiarità retoriche, da un lato del dialogo socratico, specie (ma non solo) nella versione fornitane da Platone, dall'altro della diatriba di Bione di Boristene, la cui immagine di presunto πρῶτος εὐρητής del cosiddetto <genere diatribico>

(ammesso che di «genere» possa parlarsi) è stata ormai da decenni rimessa in discussione dagli studi più autorevoli in materia.<sup>1</sup>

Cominciamo proprio da Bione. Consultando l'edizione di J.F. Kindstrand,<sup>2</sup> ci si imbatte in una citazione laertziana relativa ad Aristippo, dove si attribuisce al filosofo socratico un'espressione somigliante ad una di quelle usate negli scritti di Bione. La testimonianza è utile per introdurci nella problematica dei rapporti tra diatriba e circolo socratico:

τοῦ δὲ θεράποντος ἐν ὁδῷ βαστάζοντος ἀργύριον καὶ βαρυνομένου, ὅς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς διατριβαῖς, «ἀπόχεε,» ἔφη [scil. Ἀρίστιππος], «τὸ πλέον καὶ ὅσον δύνασαι, βᾶσταζε».<sup>3</sup>

Durante il viaggio il suo servo trasportava del danaro. Sentendosene appesantito, egli [scil. Aristippo], citando le *Diatribes* di Bione, disse: «Lascia stare quello che è di troppo e porta quanto puoi».

Nei *Fragmenta Philosophorum Graecorum* di F.W.A. Mullach, del 1867, Bione veniva collocato dopo Aristippo nella schiera dei filosofi cirenaici. In un'articolata discussione del 1978 sull'edizione bionea di Kindstrand, M. Gigante ricordava quell'opzione storiografica come «cosa non assurda, anzi di rilievo»,<sup>4</sup> anche

- 1 Il primo a sostenere formalmente questa tesi fu O. Hense, *Teletis reliquiae* (Tubingae 1909<sup>2</sup>); preceduto però qualche anno prima dal saggio di P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, in P. Wendland-O. Kern (edd.), *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion. Festschrift Hermann Diels* (Berlin 1895) 1–75, il quale inaugurò sul piano storiografico questa tendenza, che poi si sarebbe trasformata nella nota «bionomania» della critica successiva. *Contra* già U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881) 292–319, che individuava invece nelle diatribe di Telete la prima attestazione di questo «genere letterario» della predicazione filosofica popolare, mescolanza di retorica epidittica e dialogo filosofico. Su Telete, vd. l'edizione di P.P. Fuentes Gonzáles, *Les diatribes de Telès*, Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments par P.P. Fuentes Gonzáles (Paris 1998). La negazione alla diatriba della qualifica di «genere letterario» si deve in particolare agli studi di S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico 1981) 45–48 e, soprattutto, di Th. Schmeller, *Paulus und die Diatribe: eine vergleichende Stilinterpretation* (München 1987) 1–54. Un accurato *status quaestionis* sull'argomento si trova adesso in G. Ranocchia, *Aristone. Sul modo di liberare dalla superbia nel decimo libro De vitiis di Filodemo* (Firenze 2007) 56–61.
- 2 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (Uppsala 1976).
- 3 F40A [= D.L. 2, 77 = fr. 68 A Mannebach] Kindstrand; per il commento, vd. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 248–249. Sulle Διατριβαί di Aristippo, cfr. SSR IV, n. 16, 162–163, con un rinvio alle χρεῖαι di Diogene Cinico [cfr. SSR IV, n. 45, 466–474, dove si approfondisce anche il ruolo di Bione di Boristene nella formazione del genere letterario delle διατριβαί e si nega, sulla scia di Duemmler, che Diogene ne avesse scritte (*ivi*, 473, n. 45)].
- 4 M. Gigante, *Una nuova edizione di Bione*, «RAAN» n.s. 53 (1978) 6. Ricordando anche l'*Index bioneus* curato da O. Hense nei frammenti di Telete e le sue critiche alla raccolta di Mullach, Gigante vedeva da un lato in quell'*Index* «un tentativo razionale e intelligente di presentare Bione quale filosofo cinico ma anche aperto ad altre filosofie», dall'altro l'inizio di quella «bionomania» tesa «a scoprire tracce dell'opera di Bione anche là dove non sia esplicitamente citato» (vd. *supra*, n. 1).



in base al giudizio affine successivamente espresso in merito da Wilamowitz.<sup>5</sup> Ma ribadiva poi la difficoltà di collocare Bione in una scuola e l'opportunità di accostarlo anziché all'Accademia, come faceva la fonte seguita da Diogene, al cinismo in quanto «più una ἀγωγή che una αἴρεσις».<sup>6</sup> Ad ogni modo, quella testimonianza laerziana permette di fare alcune osservazioni sui rapporti retorico-filosofici tra diatriba bionea e dialogo socratico.

Di recente si è fatto notare che il fine dei *Sokratikoi logoi* sarebbe stato quello di elaborare «nuove idee per mezzo di testi che ricreassero delle conversazioni, e non per mezzo di opere di carattere espositivo, assertorio e argomentativo».<sup>7</sup> La formula è molto efficace, ma, senza essere precisata, finisce col porre sullo stesso piano l'oralismo dialogico di Socrate, messo per iscritto dai suoi discepoli, e i caratteri della diatriba bionea di età ellenistica.

Il retore Ermogene definiva la diatriba come l'esposizione di un breve pensiero morale, finalizzata al mantenimento dell'ἠθος del parlante nell'animo dell'ascoltatore.<sup>8</sup> Essa dunque, anche etimologicamente, era senza dubbio un'alternativa al trattato. Simulando la discussione tra maestro e allievo all'interno della scuola filosofica<sup>9</sup> e ispirandosi ad intenti elenctico-parenetici, la diatriba creava infatti discussioni brevi di carattere monotematico per lo più con un interlocutore fittizio, spesso relative a quisquillie o a sottigliezze di natura etica, con un ricorso costante all'arma (pseudo-socratica) dell'ironia, della confutazione e del paradosso.<sup>10</sup> I suoi bersagli privilegiati erano i vizi e le convenzioni umane, le credenze religiose, il concetto tradizionale di felicità, demitizzato in funzione di un elogio senza compromessi per lo spirito di adattamento alle singole circostanze della vita.<sup>11</sup> Assai spesso, come accade costantemente in

5 U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Die Kultur der Gegenwart* (Leipzig 1912) I.8, 98.

6 M. Gigante, *Una nuova edizione di Bione*, cit., 8; sulla stessa linea J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthènes*, cit., 77; Id., *Bion de Borysthène*, s.v., *DPhA* II, 108. Sui rapporti tra Bione e i Cinici, vd. il recente articolo di M.-O. Goulet-Cazé, *Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?*, «MH» 67 (2010) 112.

7 L. Rossetti, *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali*, in L. Rossetti-A. Stavru (edd.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia* (Bari 2008) 58.

8 Hermog., *Meth.* 5, p. 418, 3-5 Rabe (= *RhG* III, p. 406 Walz).

9 Sul punto, rinvio a G.C. Fiske, *Lucilius and Horace* (Madison 1920) 156-191. J. Souilhé, *Introduction*, in Id., *Epictète. Entretiens*, Livre I, Texte établi et traduit par J. Souilhé (Paris 1968) XXIX e n. 3, ricorda come tanto Aulo Gellio (*Noct. Att.* 1,26) quanto Plutarco (*De fac.* 929b; 930a; 932c; 932d) facessero delle διατριβαί del loro tempo delle «appendici» ai corsi filosofici.

10 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthènes*, cit., 99-100: gli ἀποφθέγματα di Bione «incorporate an element of dialogue, so that Bion addresses someone, after having been asked a question, or in some other way comes into contact with another person. The forms are more varied here. A rather common type seems to be when a participle is connected with the name, which is followed by a verb of speech, as Βίων ἐρωτηθεὶς ... εἶπε οἱ ἔφη οἱ Βίωνα ἐρωτηθέντα ... εἰπεῖν. The participle can be of another character and also refer to the person to whom Bion is speaking: πρὸς οὖν τὸν αἰτιασάμενος ... ἔφη, δνειδιζόμενος ... εἶπεν οἱ μεμφόμενος ἔλεγεν». Cfr. anche K. Kennedy, *Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance*, «Rhetoric Review» 18 (1999) 37.

11 C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, «CPh» 15 (1920) 152.

Bione e si ripeterà sistematicamente in Epitteto, la sua struttura era fortemente apologetica,<sup>12</sup> anche in ciò dunque accomunabile al meccanismo drammatico di molti dialoghi socratici, ma con un'accentuata impronta retorico-emozionale a discapito del rigore logico-dimostrativo della dialettica. Ora, tenendo conto della sua struttura retorica, diretta ad uno o più uditori, e dell'oralità «catechetica» che lo caratterizzava, si può dire che lo *σπουδαιογέλοιον* della diatriba sicuramente non sia stato un miracolo letterario.<sup>13</sup> È anzi giusto e necessario evidenziarne, come è stato spesso fatto in passato, gli echi o le dipendenze dal «genere» dialogico, nonché instaurare intelligenti comparazioni storico-filosofiche tra il Ginnasio di Cinosarge e i *Bionei sermones*, tra questi ultimi e le satire di Lucilio e dello stesso Orazio,<sup>14</sup> tra Antistene e la cosiddetta Satira menippea, con i conseguenti riferimenti alla letteratura latina di Lucrezio,<sup>15</sup> Varrone Atacino, Persio e Giovenale, da un lato, Cicerone, Seneca e Petronio, dall'altro.<sup>16</sup>

Tuttavia, se si continua a mantenere separati il problema formale e contenutistico della diatriba, non possiamo spiegarci alcuni fenomeni filosofico-letterari: per prima cosa il fatto che la forma diatribica e antilogica, anziché essere un'invenzione del cinismo, si ricolleggi direttamente «alla *paideia* sofistica, al metodo di indagine socratico ed alla esposizione dialogica del pensiero platonico».<sup>17</sup> La novità cinica, secondo coloro che notano l'analogia, sarebbe

- 12 M. Gigante, *Una nuova edizione di Bione*, cit., 15–16, ricorda il frequente ricorso nei testi bionei e cinici del verbo *αἰτιᾶσθαι*. Per Epitteto e l'impalcatura giudiziaria di molte sue diatribe, vd. J. Souilhé, *Introduction*, cit., XXVIII; G. Reale/C. Cassanmagnago (edd.), *Epitteto. Tutte le opere* (Milano 2009) 68.
- 13 Sul tema rimane ancora un punto di riferimento la monografia di L. Giangrande, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature* (The Hague-Paris 1972). Le numerose critiche ad essa mosse, in particolare quella di aver ridotto il serio-comico nell'antichità ad una funzione paideutica e di aver quindi negletto le tracce dello *σπουδαιογέλοιον* presenti sin dai testi omerici, sono state di recente approfondite da G. Burzacchini, *Spunti serio-comici nella lirica greca arcaica*, «Incontri triestini di filologia classica» 1 (2001–2002) 191–257, in part. 194–195. Cfr. anche SSR IV, n. 45, 473–474, a proposito della mescolanza di serio e faceto in Diogene Cinico: «lo *σπουδογέλοιον* sembra essere proprio del cinismo posteriore più che di Diogene, sia pure a partire già da Cratete e da Menippo».
- 14 T15 [= Ps.-Acro, *Schol. in Hor. vet.*, ad Ep. 2, 2, 60] Kindstrand. Cfr. C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, cit., 138–142; N. Rudd, *The Satires of Horace* (Cambridge 1966) *passim*, in part. 37, a proposito di Hor., *Sat.* 1, 6; M. Gigante-G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, «CERC» 8 (1978) 124, n. 2.
- 15 Vd. G.B. Conte, «Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio (De rer. nat. II 1–61)», «Maia» 18 (1966) 338–368; B. Wallach, *A History of the Diatribe from its Origin up to the First Century B.C. and a Study of the Influence of the Genre upon Lucretius III, 830–1094* (Diss. Ann Arbor, s.e. 1976); Ead., *Lucretius and the Diatribe. De rerum natura II 1–61* (Stuttgart 1975); Ead., *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death. De rerum natura III 830–1094* (Leiden 1976); M. Erler, *Exempla amoris. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez De rerum natura*, in A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicureisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack* (Lille 2003) 147–162.
- 16 C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, cit., 153–157.
- 17 U. Criscuolo, *Per la fortuna della diatriba cinica* (pap. Genevensis inv. 271), «AFLM» 3–4 (1970–1971) 456. Cfr. J. Barns, *A New Gnomologium: with Some Remarks on Gnomonic Anthologies*



consistita nella semplificazione di quella forma e nella traduzione popolare dei suoi contenuti. Ai grandi problemi «dello spirito» della filosofia classica si sarebbero sostituiti quelli «di una umanità più elementare», che poi avrebbero finito per diventare non solo patrimonio di dotti e di *Prediger* professionisti, ma della stessa coscienza dell'uomo comune del tempo, trasformandosi in nuove direttive pratiche: anticonformismo, esaltazione della povertà e di tutti i valori mortificati dalla tradizione.<sup>18</sup> Il paradosso di tale impostazione, a mio avviso, consiste nel fatto che proprio sul piano del contenuto si potrebbe dimostrare la natura non del tutto originale della diatriba cinica. Se i suoi caratteri qui individuati sono corretti, dei prodromi ideologici di questo «genere» si scorgono già nelle commedie di Aristofane, al quale peraltro certa tradizione accomunava Bione sul terreno della *dicacitas*.<sup>19</sup> Nell'agone tra Penìa e Cremilo del *Pluto*, per fare un esempio, si consuma lo scontro tra il *cliché* moralistico della povertà quale fonte di vita felice e il suo rifiuto da parte del protagonista che incarna il realismo dell'opinione dei più.<sup>20</sup> Il messaggio che si comunica sarebbe allora ancor più rivoluzionario se paragonato alla morale del tempo in cui venne concepito: un'epoca di crisi, certo, ma con un tessuto politico assai meno frantumato di quello ellenistico. Lo stesso ragionamento varrebbe per i dialoghi socratici e, in particolare, per quelli platonici. Ma di questi ultimi parlerò più diffusamente tra breve.

Per quanto riguarda Bione, pur volendo mantenere il canonico *Gattungsansatz*, il problema fondamentale rimane quello dell'inquadramento biografico e ideologico dell'autore. Egli viene infatti definito dalle fonti, di volta in volta, un φιλόσοφος,<sup>21</sup> più specificamente un περιπατητικός (in quanto allievo di Teofrasto),<sup>22</sup> o un σοφιστής.<sup>23</sup> Ci si può chiedere, anche alla luce di questa sfumata

(II), «CQ» n.s. 45 (1951) 1–19, in part. 6–19; S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, cit., 75–78, per il quale la diatriba consisterebbe in «discourses and discussions in the school where the teacher employed the «Socratic» method of censure and protreptic» (vd. G. Ranocchia, *Aristone*, cit., 58 e n. 269).

18 U. Criscuolo, *Per la fortuna della diatriba cinica*, cit., 456.

19 T16 [= Porph., *Comm. in Hor.*, ad Ep. 2, 2, 60]; T17 [= *Schol. Par. in Hor.*, ad Ep. 2, 2, 60] Kindstrand. Sull'uso dello σπουδαιογέλοιον non solo da parte dei filosofi cinici ma già nella Commedia Antica, fatto evidenziato nell'antichità da Demetrio [*De eloc.* 259 (= SSR II, V H 70)] e da Marco Aurelio [11, 6, 4 (= SSR II, V B 474)], cfr. SSR IV, n. 45, 473–474; ancora G. Ranocchia, *Aristone*, cit., 42 e n. 201 per la bibliografia relativa.

20 Aristoph., *Pl.* 418–612.

21 T1 [= Nicias Nic. ap. Ath. 13, 591f–592a (= FHG IV p. 464)]; T2B [= Eudoc. Aug., *Viol.* 235, p. 162 Flach]; T15 [= Ps.-Acro, *Schol. in Hor. vet.*, ad Ep. 2, 2, 60]; F1B [= Sud., s.v. Ἀγκών, 249]; F2 [= Stob., *Flor.* 4, 29a, 13]; F3 [= Ps.-Plut., *De lib. ed.* 10, 7c–d] Kindstrand.

22 F39A [= Favor., *Flor. ap. Cod. Par. Gr.* 1168 n. 6, p. 412 Freudenthal (*Corpus Par.* 367 Elter = fr. 115 Barigazzi)]; F39C [= *Gnom. Vat.* 161] Kindstrand.

23 T2A [= D.L. 4, 47]; T2B [= Eudoc. Aug., *Viol.* 235, p. 162 Flach]; T2C [= Sud., s.v. Καθιπάζεσθαι, 112]; T15 [= Ps.-Acro, *Schol. in Hor. vet.*, ad Ep. 2, 2, 60]; T23 [= Diocl. ap. Num. (= fr. 25 Des Places) ap. Eus., *PE.* 14, 6, 6]; T28 [= Plut., *Adv. Col.* 32, 1126a]; F35A [= Stob., *Flor.* 3, 10, 37]; F35B [= Theon Rh., *Progymn.* 5, pp. 99.17–19 Spengel II]; F47A [= Stob., *Flor.* 3, 38, 50]; F47E [= Anton. Mel., *Loci comm.* I, Sermo 62 (= PG, 136 col. 969b)]; F47F [= Max. Conf. *Loci comm.*, Sermo 54 (PG, 91 col. 962b)]; F56 [= Plut., *Amat.* 24, 770b] Kindstrand.

identità, quale natura «letteraria» abbiano avuto i suoi ὑπομνήματα.<sup>24</sup> Contro l'opinione di O. Halbauer, tesa a riferire (secondo dinamiche quasi socratiche) le διατριβαί ad appunti di lettura poi pubblicati dagli allievi,<sup>25</sup> proprio Kindstrand ha sottolineato invece il loro titolo di συγγράμματα, comune alla stessa tradizione stoica, e la loro probabile edizione da parte di Bione stesso.<sup>26</sup> In quel tempo due tra le principali forme letterarie usate dalla «filosofia popolare» erano il διάλογος e la διάλεξις. Dai frammenti pervenutici, osserva l'editore, è probabile che le opere bionee appartenessero alla tipologia «dialettica», visto che l'elemento dialogico si presenta in esse assai esiguo e come un puro fatto stilistico, come lascerebbero desumere i due titoli conservati Περὶ τῆς ὀργῆς e Περὶ δουλείας.<sup>27</sup> Ad ogni modo, le diatribe di Bione erano probabilmente abbastanza corte ed avevano ad oggetto problemi e concetti di carattere morale. Nulla impedisce di credere che Bione abbia fatto anche ricorso alla forma del διάλογος, ma non vi sono prove certe, «perhaps because this form, if it is philosophical and not exclusively literary, is closely connected with the actual situation, has a more improvised character and therefore may not have been preserved in notes, by either the teacher or the students».<sup>28</sup> Soffermandosi su alcuni passi di Filostrato,<sup>29</sup> Kindstrand fa poi esplicito riferimento alle scuole socratiche, lasciando risalire i mezzi di comunicazione del loro pensiero alla tradizione sofistica: allievi di Socrate come un Eschine, un Aristippo o un Antistene avrebbero, nella loro vita e nel loro insegnamento, continuato i metodi sofistici, combinando il loro messaggio filosofico con una specifica forma retorica. Per cui, risulterebbe ovvio da un lato che Bione continui, sotto questo aspetto, la tradizione sofistica («which is in no way surprising as he had studied in the schools of both Aristippus and Antisthenes»); dall'altro che la forma originaria della διάλεξις, ossia la più

24 T7A [= D.L. 4, 47]; T7B [= Eudoc. Aug., *Viol.* 235, p. 162] Kindstrand. Sui rapporti di queste testimonianze con D.L. 4, 4–5 (Speusippo); 11–14 (Senocrate); 24 (Crantore), cfr. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 22, a proposito della tesi di Halbauer.

25 O. Halbauer, *De diatribis Epicteti* (Diss. Leipzig, 1911) 7; così anche B. Schouler, *Libanios. Discours moraux*, Introduction, texte et traduction par B. Schouler (Paris 1973) 32, n. 1; M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirolo e M. Venturi Ferriolo (Milano 1980) 73. Non va dimenticato, tuttavia, che Halbauer (*ivi*, 3–4) fu il primo a negare alla diatriba il carattere di «genere letterario» (vd. *supra*, n. 1): il termine non avrebbe detto nulla sul piano della forma letteraria, ma si sarebbe riferito esclusivamente all'attività d'insegnamento che quello scritto mirava ad assolvere all'interno delle scuole di filosofia antiche (cfr. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 23; G. Ranocchia, *Aristone*, cit., 57).

26 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 23–24.

27 T9–10 Kindstrand. C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, cit., 151–152, faceva invece della diatriba cinica «one development of the dialogue», dopo aver inquadrato tutta la letteratura filosofica post-socratica nella divisione tra la forma dialogica (Platone e l'Accademia, i Peripatetici, i Cinici come Antistene, Diogene e Panezio) e quella epistolare (adottata soprattutto dalla scuola epicurea).

28 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 24.

29 Philostr., *VS.* 1, pp. 480–481 Kayser.



discussa διατριβή, trovi il suo fondamento nella retorica epidittica dei Sofisti. Sebbene non vi siano prove certe, è plausibile, secondo Kindstrand, che questo metodo sarebbe stato poi direttamente ripreso dalla scuola cinica e da filosofi come Diogene di Sinope e Cratete di Tebe.<sup>30</sup>

Ne deriva che la definizione di *Sokratikos logos* come semplice ricreazione di dialoghi è controproducente, soprattutto sul piano storiografico. Non spiega inoltre le differenze tra un Socrate e un Bione; alimenta invece i sospetti <ingenui> sulla loro comunanza dialogica, smontabile invece scientificamente sul solo versante dell'edizione <autorale>: è il maestro, la fonte originaria dell'insegnamento, a pubblicare i suoi scritti; non, come per Socrate, i suoi allievi a pubblicare una proluvie di dialoghi ispirati più o meno fedelmente al suo insegnamento. Sul piano contenutistico, invece, la vasta gamma della letteratura socratica minore presenta talora (ma non per lo più, soprattutto nelle versioni <forti> del socratismo) punti di tangenza ideologica tra *diatriba cinica* e *dialogo socratico*. Ne deriva l'esigenza di ridefinire il concetto di <filosofia popolare> nella storia della filosofia antica. A tal proposito, si potrebbe approfondire l'indagine filologica sulle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* giannantoniane ed aprire impensabili scenari sulla definizione del termine διατριβή negli stessi Socratici di prima e anche di seconda generazione: Antistene, Aristippo, Brisone, ad esempio, seguendo una via che era stata già additata verso la fine dell'Ottocento da Susemihl,<sup>31</sup> suggestionato da una testimonianza di Teopompo in merito.<sup>32</sup>

Ma dal momento che sono legittimi la cautela e il sospetto sul potenziale anacronismo semantico, e dunque il dubbio sulla sinonimia tra la diatriba bionea e quella dei Socratici minori,<sup>33</sup> qui vorrei piuttosto soffermarmi sui dialoghi platonici, accostabili indubbiamente, almeno dal punto di vista dei mezzi espressivi, ad un certo tipo di <filosofia popolare>: il ricorso didascalico al mito, l'ambientazione drammatica, il *mild humor* e talora la parodia, il tono colloquiale affiancato all'ornamento letterario.<sup>34</sup> Stranamente, infatti, proprio la versione

30 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 25.

31 F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 B. (Leipzig 1891–1892) I, 36, n. 105.

32 *FGrHist* 115 T259 (= Ath. 11, 508c). Nell'opera Κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς, lo storico accusava Platone di aver plagiato i dialoghi di Aristippo, di Antistene e, soprattutto, di Brisone di Eraclea. Cfr. *SSR* IV, n. 16, 155–156, dove la testimonianza viene ricordata quale prova dell'esistenza di testi aristippeï nell'antichità; sul problema dell'esistenza di *Sokratikoi logoi* prima del 399 a.C., vd. L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica* (Chieti 1977) 77–98.

33 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., 25, n. 19.

34 C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, cit., 151. Mettendo da parte il peculiare statuto retorico dell'*Apologia*, lo studioso distingueva due forme dei dialoghi platonici: a) quelli consistenti esclusivamente in conversazioni (es. l'*Eutifrone* e il *Parmenide*); b) quelli che presentano invece una struttura dialogica, più o meno completa, la quale conferisce carattere drammatico a un discorso continuo (es. il *Critone*, il *Fedone*, il *Protagora*, lo pseudo-platonico *Demodoco*). Sulla classificazione dei dialoghi in D.L. 3, 50, citata da Mendell, rinvio a Ch. Vassallo, *Tripartizione e bipartizione dei generi poetici in Platone e nella tradizione antica a partire da Aristotele*, «Hermes» 139 (2011) 399–412, in part. 408, n. 47. Quanto all'elemento parodico,



tradizionalmente più «forte» del socratismo offre inattesi spunti di riflessione, filosofici e lessicali, sul concetto pre-ellenistico di *diatriba*.

In Platone compaiono 30 forme del verbo διατρίβειν e 41, nei contesti più disparati, del sostantivo διατριβή. I dialoghi col maggior numero di occorrenze, come prevedibile, sono la *Repubblica* (10) e le *Leggi* (17): ma mentre nel primo caso le forme verbali sono sproporzionatamente in maggioranza,<sup>35</sup> nel secondo lo sono invece le sostantivate.<sup>36</sup> Poiché sarebbe impossibile in questa sede prendere in analisi con la dovuta acribia tutti i *loci*, mi concentrerò per un attimo sulla *Repubblica*, escludendo le forme verbali che assumono per lo più un significato «cronologico» (*trascorrere o sprecar tempo*), ad eccezione di 597a9 (λόγους διατρίβουσιν). Se nel libro ottavo le διατριβαί, come tempo speso dall'*homo isonomicus* insieme a χρήματα e a πόνοι per il conseguimento di piaceri necessari e non necessari (561a6–8), non riguardano evidentemente il nostro tema; di certo nel libro quinto, delineando per bocca di Glaucone la fisionomia dei non filosofi, i φιλοθεάμονες, Platone, che li dipinge come del tutto restii ad ascoltare spontaneamente λόγους καὶ τοιαύτην διατριβήν (475d5), tiene distinti, a meno di non volerne fare un'endiadi, i *ragionamenti logici* dai discorsi come quello che Socrate e Glaucone stanno portando avanti: dunque dai *discorsi socratici*, proprio in quanto διατριβαί.

Altri problemi solleva lo statuto propriamente «letterario» dei *Sokratikoi logoi*. Essi non possono essere considerati un *unicum* per il semplice fatto che *lanciano idee sotto forma di conversazioni*. Ciò, quantomeno, non è sufficiente a farne un genere «assoluto», a sintetizzarne la complessità, per poi rivendicarne l'autonomia rispetto ad altri generi «dialogici», anch'essi complessi, come quelli tragico e comico. Sarebbe poi sufficiente una *nuova idea* per determinare il contenuto filosofico del dialogo che la diffonde? E perché dovremmo fare attenzione a distinguere le peculiarità dei Socratici minori e invece per il teatro, dove le fonti sono assai più cospicue, mettere insieme, senza distinzione, Tespi ed Eschilo, Cherilo ed Euripide, Cratino ed Aristofane, e, cosa ancor più rilevante, teatro attico e non attico? Una teoria dei generi letterari fondata su queste premesse confonde un materiale testuale che definire di volta in volta «fisiologista», «sostantivo», «drammatico», «oratorio» lascia sempre il sospetto della parzialità e dello schematismo.

Si fa osservare, a questo proposito, che «il teatro tragico e comico aveva abituato per tempo il pubblico ateniese alla rappresentazione di persone che si trovano a dover ripensare alcune loro convinzioni e linee di azione, sicché, grazie al teatro attico, qualcosa di paragonabile al successivo dialogo socratico

sempre Mendell ricordava come Diogene Laerzio (7, 52) definisse Bione εὐφύης παρωδησαι e che, allo stesso tempo, «parody was an established means of popularizing philosophy which Plato had not scorned» (*ivi*, 155).

35 8 (*Resp.* 370a2; 472b2; 517c9; 519c2; 540b2; 561d2; 597a9; 604c9) vs. 2 (*Resp.* 475d5; 561a8).

36 14 (*Leg.* 625a7; 645c4; 645c8; 646d5; 722e4; 723d6; 747b3; 760e4; 780d4; 794c5; 802c5; 807d7; 810a4; 820c7) vs. 3 (*Leg.* 625c2; 820c8; 832b4).

era divenuto pratica abituale già svariati decenni prima della nascita di quest'ultimo». <sup>37</sup> Tuttavia *teatro e dialoghi socratici* si sarebbero poi differenziati in aspetti fondamentali, che proverei a sintetizzare nel seguente «decalogo»:

a) *anaprosdochetismo*: se in tragedie e commedie abbonderebbero eventi inattesi capaci di cambiare la vita dell'eroe, nei dialoghi socratici nulla disturberebbe la «scambio di idee» tra i personaggi;

b) *irenismo*: di conseguenza, alle turbolenze sceniche del teatro farebbe da *pendant* una «tranquilla conversazione» nel dialogo socratico;

c) *straniamento*: se i protagonisti tragici sarebbero coinvolti dal «contorno», quelli socratici sprofonderebbero invece nel dialogo vivendo in una dimensione extra-temporale;

d) *asettività*: al legame «contestuale» (emotivo, cognitivo, sociale, economico, legale) del personaggio teatrale, l'interlocutore di Socrate lascerebbe trasparire tutto il suo carattere disinteressato;

e) *parresismo*: se l'impegno dell'eroe tragico o comico lo vincolerebbe, nei diversi casi, alla sua «ideologia», l'interlocutore socratico sarebbe assolutamente libero di esprimere la sua opinione;

f) *eventualismo intellettualistico*: alla naturale contrapposizione tra le parti del dramma attico corrisponderebbe, nel dialogo socratico, una competizione intellettuale solo eventuale, legata alla precisa volontà del filosofo «di chiudere l'interlocutore in un angolo, ancorché in modo benevolo»;

g) *sbilanciamento pseudo-agonistico*: al sostanziale bilanciamento dialettico dell'agone drammatico corrisponderebbe invece la posizione privilegiata di Socrate nel tipico *Sokratikos logos*;

h) *collaborativismo*: alla scarsa neutralità della dinamica comica o tragica si contrapporrebbe il contesto «moderatamente collaborativo» della temperie socratica;

i) *aporeticità intra-dialogica*: contro la virulenza di agoni e parabasi, *rhēseis* e sticomitie, nel dialogo socratico prevarrebbe non tanto l'irritazione della controparte ma la sua crescente difficoltà ingenerata dalle argomentazioni del filosofo;

j) *aporeticità meta-dialogica*: contro l'*onniscienza* del drammaturgo, infine, conclusa e «unitaria» (per dirla con Aristotele), nel classico *Sokratikos logos* il finale potrebbe anche non rivelarsi una conclusione, quasi fosse il coronamento, se mi è lecito giocare con certe categorie critico-letterarie, di un *Bildungsdialog* destinato però a lasciare il protagonista un eterno immaturo. <sup>38</sup>

Non è difficile dimostrare come, dietro questo «decalogo», si celi soprattutto il paradigma euripideo, considerato (contro la tradizione ermeneutica su Aristofane) per antitesi al *Sokratikos logos*, probabilmente anche per quegli inconsci sentimenti apologetici verso il personaggio Socrate che hanno animato

37 L. Rossetti, *I Socratici della prima generazione*, cit., 58.

38 *Ivi*, 58–59.



molti ricercatori intenti a ricostruirne la figura storica.<sup>39</sup> Su quell'utile ma schematico «decalogo» si può allora ragionare con esempi concreti presi dalla letteratura drammatica. In tal modo potrebbero emergere forse nuovi elementi di riflessione.

Alcune puntualizzazioni vanno fatte innanzitutto su *anaprosdochetismo* e *irenismo*. La «tranquilla conversazione» che caratterizzerebbe il dialogo socratico non mi pare intaccata dal solo caso dell'irruzione di Alcibiade a casa di Agatone nel *Simposio*,<sup>40</sup> ma anche da alcune geniali strategie retoriche che stupiscono gli stessi deuteragonisti o allargano l'agone, inasprendolo, a loro alleati di infimo spessore intellettuale, ma proprio per questo maggiormente animosi e combattivi. Penso all'apologia di Protagora nel *Teeteto*,<sup>41</sup> alla prosopopea delle Leggi nel *Critone*,<sup>42</sup> ai bruschi interventi di Polo e di Callicle nella struttura complessa del *Gorgia*<sup>43</sup> e alle dinamiche simili in quella, assai più problematica (per le note sovrapposizioni stratigrafiche), della *Repubblica*.<sup>44</sup> Questi casi stanno a dimostrare che anche le argomentazioni dei personaggi platonici trovano stimoli nuovi nell'inatteso e nell'andamento talora sussultorio della «scenografia» dialogica.

Non è dunque sul versante dell'irenismo che possono emergere le peculiarità irriducibili del dialogo drammatico e di quello socratico. Si può invece notare che proprio la pacatezza dei toni e la tranquillità delle argomentazioni, sempre più ridotte a contenuti semplici ed efficaci, avrebbe costituito il carattere davvero originale (sebbene non esclusivo) della futura diatriba cinica. Essa si distingue dai precedenti drammatici e filosofico-socratici proprio sulla base di questo aspetto «rappresentativo»; quanto invece all'elemento formale, essa predilesse invece quel dialogo che vantava già una tradizione assai consolidata, anche se finì col ridurre in esso il suo carattere antilogico, laddove dai Sofisti ai Socratici esso si era esercitato costantemente nella contrapposizione, spesso esasperata, dei concetti filosofici. Per comprendere questo fenomeno, basterebbe rivedere le coll. I–VIII di *PGen. 271*: una diatriba tra Alessandro e Dandamis. Essa si aggiunge alle molte altre testimonianze di diatribe tra il Macedone e suoi interlocutori

39 Cfr. ad esempio ancora L. Rossetti, *Le Nuvole di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?*, «RCCM» 16 (1974) 131–136.

40 Plat., *Symp.* 212e3–213a2.

41 Plat., *Theaet.* 166a2–168c2.

42 Plat., *Crit.* 50a8–b5. Questa personificazione (insieme a quella cui Platone ricorre in *Prot.* 361a5–c2, dove Socrate immagina che sia il discorso stesso a prendere parola) dimostrerebbe che «le forme caratteristiche della diatriba erano prefigurate presso i socratici e i sofisti». Così M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica, cit.*, 72, che sviluppava in tal modo alcune intuizioni di Halbauer e Wilamowitz. Le osservazioni di Untersteiner sono interessanti sia perché chiariscono ulteriormente che la διατριβή non sia stato un genere letterario ma una «forma di propaganda orale», il cui esempio più antico risalirebbe all'Ἐμόνουα di Antifonte sofista; sia perché evidenziano i rapporti con la χρεία, tipologia di scritti anch'essa risalente all'età sofistica e di cui anche Aristippo fu autore (*ivi*, 69–70).

43 Plat., *Gorg.* 461b3 s. (Polo); 481b10 s. (Callicle).

44 Cfr. in particolare il violento intervento di Trasimaco in Plat. *Resp.* 336b1 s., che non a caso viene descritto, ὡσπερ θηρίον, pronto a sbranare gli interlocutori.

reali o fittizi, che confluiranno poi, in età imperiale, nei lavori storico-biografici di Plutarco ed Arriano.<sup>45</sup> I contenuti della prima parte di questo papiro sono in realtà gli stessi che s'individuano anche nelle commedie di Aristofane<sup>46</sup> e che abbondano nella letteratura socratica: biasimo del *πλοῦτος* e dell'*εὐτυχία*, elogio dei loro opposti e dell'*αὐτάρκεια*, esortazione all'esercizio della ragione (*νοῦς* e *λόγος*) e condanna di tutti quei fattori che turbano l'animo.<sup>47</sup> La struttura irenica del «dialogo», però, segna uno scarto rispetto ai precedenti testi filosofico-letterari. La forma è infatti asservita ad un dispregio dell'aporia, tanto che Alessandro si dichiara vinto e convinto dalle osservazioni di Dandamis, alfiere di quel messaggio che deve per forza prevalere nella *fictio* letteraria per far breccia, con intento protrettico-morale, nella vita *reale* dell'anonimo lettore.<sup>48</sup>

Ma ritorniamo ai rapporti tra letteratura drammatica e dialogo socratico, ancora per ciò che attiene alle prime due voci del «decalogo» sopra declinato. Andrebbe precisato che l'*actio* scenica nel teatro ateniese non destabilizza, di per sé, la *vista* dello spettatore: per quanto la gestualità rivesta un'importanza fondamentale, nemmeno la più strabiliante delle «peripezie», il più granguignolesco degli omicidi o la più numinosa delle epifanie può essere paragonata agli espedienti dell'odierna regia cinematografica. Ci sarebbe ad esempio da riflettere su Eschilo e sulla presenza nei suoi capolavori di quegli *εἶδωλα* che tanto influsso avrebbero esercitato sulla drammaturgia ottocentesca di Ibsen, lì sì preludio dell'orrore. Nella stessa *Oresteia*, al di là dei riadattamenti moderni, il φόβος e ἔλεος hanno ben poco di «scenograficamente» sconvolgente e la tensione parabolica, se vogliamo, ha quasi nulla da invidiare a certe descrizioni dell'Ade nella mitopoiesi platonica. È Aristotele stesso poi a dire che fu Eschilo per primo a portare il numero degli attori da uno a due, a ridurre le parti corali e soprattutto

- 45 Per l'edizione del papiro ginevrino, vd. V. Martin, *Un recueil de diatribes cyniques*, Pap. Genev. inv. 271, «MH» 16 (1959) 77–115. Per l'analisi del suo contenuto, cfr. P. Photiadès, *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives*, «MH» 16 (1959) 116–139; J.M. Derret, *The History of «Palladius on the Races of India and the Brahmans»*, «C&M» 21 (1960) 64–135, in part. 66–70; J.Th. Kakridis, *Zum Kynikerpapyrus* (Pap. Genev. inv. 271), «MH» 17 (1960) 34–36; Id., *Weiteres zum Kynikerpapyrus* (Pap. Genev. inv. 271), «PdP» 16 (1961) 383–386; U. Criscuolo, *Per la fortuna della diatriba cinica*, cit., 458–464.
- 46 Cfr. il passo del *Pluto* prima citato (n. 20), anche se va detto che quest'opera costituisce un testo abbastanza eccezionale nella produzione aristofanea e segna, in un certo senso, un significativo momento di passaggio della Commedia Antica.
- 47 Stessi intenti educativi si riscontrano nei papiri del *corpus* gnomico menandro: cfr. U. Criscuolo, *Osservazioni sulla gnomica menandrea*, «Le Parole e le Idee» 10 (1968) 254 e 260 n., in riferimento a *PBerol.* inv. 16136 (= *PSchubart* 29); Id., *Per la fortuna della diatriba cinica*, cit., 460, n. 15.
- 48 Sulla ricorrenza della stessa struttura diatribica, con situazioni aventi per protagonista Alessandro Magno, cfr. ancora U. Criscuolo, *Per la fortuna della diatriba cinica*, cit., 461–464. Vanno ricordati, tra gli altri, *PBerol.* inv. 13044 r. (= P<sup>2</sup> 2099 + 2068 = *LDAB* 6897), contenente il *Dialogo di Alessandro e i Gimnosofisti* dello Ps.-Callistene, su cui vd. ora Ph.R. Bosman, *The Gymnosophist Riddle Contest* (*Berol. P. 13044*): *A Cynic Text?*, «GRBS» 50 (2010) 175–192; *P Bour.* 1 (= MP<sup>3</sup> 2643 = *LDAB* 2744); *PSI* 7743 r. (= MP<sup>3</sup> 2100 = *LDAB* 4445); *PFreib.* 2 a–b, inv. 7–8 v. (= MP<sup>3</sup> 2101 = *LDAB* 223–224); *P Oxy.* 2.216, *P CtYBR* inv. 7445 (= MP<sup>3</sup> 2508 = *LDAB* 4411).



a rendere protagonista dei suoi drammi il dialogo (τὸν λόγον πρωταγωνιστεῖν παρεσκεύασεν).<sup>49</sup> Fin quando non penseremo all'*orrore* eschileo come ad una costante di una struttura *dialogica* del teatro greco di V secolo, noi finiremo sempre col sovrapporre le nostre categorie «barbare» ad un susseguirsi di versi che certo non costituiscono una tranquilla conversazione (ma siamo sicuri lo fosse invece, *tout court*, il dialogo socratico?), ma nemmeno una sanguinosa colluttazione! Spettri e rievocazioni dei morti aprirebero inoltre il varco per un coraggioso parallelismo tra le parole di Socrate in *Theaet.* 159e7 s. e, ad esempio, l'evocazione del fantasma di Dario nei *Persiani*.<sup>50</sup> Nessuna affinità di contenuti: relativismo gnoseologico da un lato, ὕβρις punita di un figlio sciagurato dall'altra (prospettiva etico-politica, dunque, se calata nella data di rappresentazione della tragedia). Nulla di comune sul piano strettamente retorico: quello ideato da Platone è un discorso apologetico ininterrotto, fino alla battuta di Teodoro in 168c6; in Eschilo invece Dario non sa, chiede il perché della sua evocazione dagli inferi, ma dopo la sticomitia con Atossa la sua iniziale ἄγνοια, certo non socratica, si tramuta in uno pseudo-socratismo etico, che attribuisce la rovina del figlio Serse ad un νόσος φρενῶν,<sup>51</sup> dalla regina ricondotto alle sue cattive frequentazioni (κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσιν).<sup>52</sup> Consentirebbe allora quell'accostamento, a prima vista azzardato, proprio il *pacifico spiazzamento* della «trovata», calata nell'andamento, fino a quel momento stanco, dei due *logoi*. Da non sottovalutare poi il riferimento di Atossa all'ὁμιλία: essa di certo presuppone una frequentazione «dialettica» o, in senso lato, «sofistica», e potrebbe anche fare di Serse uno pseudo-Alcibiade. Quel lessema aprirebbe nuove prospettive sul terreno della classificazione dei «generi». Già Mendell, d'altra parte, accostava l'ὁμιλία alla diatriba ellenistica;<sup>53</sup> in alcuni testi ercolanesi (e non solo in essi) l'ὁμιλία indicava proprio le conversazioni filosofiche intavolate dalle comunità epicuree;<sup>54</sup> nella letteratura patristica,

49 Aristot., *Poet.* 1449a18.

50 Aesch., *Pers.* 623 s.

51 *Ivi.*, 750.

52 *Ivi.*, 753.

53 C.W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, cit., 152.

54 Basterebbe citare lo scritto filodemeo Περὶ ὁμιλίας, su cui cfr. F. Amoroso, *Filodemo sulla conversazione*, «CErc» 5 (1975) 63–76; F. Ippolito, *Alcune considerazioni sul titolo finale del PHerc. 873 (Filodemo, La conversazione)*, «Pap.Lup.» 7 (1998) 91–100; G. Del Mastro, *P. Herc. 1399: il primo libro del Περὶ ὁμιλίας di Filodemo*, in T. Gagos – A. Hyatt (edd.), *Proceedings of the 25<sup>th</sup> International Congress of Papyrology* (Ann Arbor 2010) 165–170. Ancora, a titolo esemplificativo, leggiamo in *PHerc.* 312, col. IV, ll. 6–8 Gigante: καὶ τὰς φιλοσόφους ἐνεργ[ῆ]σαι ὁμιλίας Ἡρακλ[ανέω] | τε μεθ' ἐτέ[ρων] συζητή[σαι] [vd. M. Gigante, *Virgilio e la Campania* (Napoli 1984) 74–78, in part. 76; anche Id., *La brigata virgiliana ad Ercolano*, in Id. (ed.), *Virgilio e gli Augustei* (Napoli 1990) 9–22, in part. 11]. Quest'ultimo riferimento suggerisce una riflessione sulla diatriba ellenistica e sui rapporti, tradizionalmente ritenuti polemici, tra gli Epicurei e Bione. *Contra* M. Gigante, *Una nuova edizione di Bione*, cit., 11–16; M. Gigante-G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, cit., 124–127: entrambi i contributi sono critici verso l'edizione bionea di Kindstrand per l'omissione delle testimonianze ercolanesi sul filosofo cinico. Ma cfr. poi J.F. Kindstrand, *A Supposed Testimony to Bion of Borysthenes*, «CQ» 35 (1985) 527–529.

sebbene con tutt'altro significato e formato letterario, essa assumerà infine un rilevante valore speculativo, se è vero che le pagine omiletiche più famose dei Padri della Chiesa adotteranno esplicitamente la forma diatribica, rifacendosi al suo autorevole uso neotestamentario, specialmente a quello delle *Epistole* paoline.<sup>55</sup>

Passiamo a questo punto allo *straniamento*, all'*asetticità* e al *parresismo*. Su questi aspetti, vorrei ricorrere al caso di una tragedia di Sofocle: il *Filottete*. Essa è innanzitutto la prova eclatante di come la versione di uno stesso mito possa mutare radicalmente la sua semantica a seconda dell'autore e del contesto storico. Stesso argomento, com'è noto, veniva affrontato anche da Eschilo e da Euripide, ma a dire il vero già dalla lirica corale. Riprenderò successivamente la questione del mito. Per ora vorrei concentrarmi sullo *straniamento*. Mi sembra che sia l'*incipit* stesso di quell'opera a condurre il lettore e i personaggi in una dimensione atemporale. Si tratta probabilmente di un *topos*: le battute iniziali di Odisseo nel prologo<sup>56</sup> presentano strane affinità con quelle di Kratos nella stessa fase scenica del *Prometeo* eschileo.<sup>57</sup> Sta di fatto che, nella *terra desolata* di Lemno, secondo le prescrizioni del callido Odisseo ai vv. 70–71, il fine del recalcitrante Neottolemo sarebbe dovuto essere proprio quello di inscenare con Filottete un'ὀμιλία ... πιστὴ καὶ βέβαιος. Ritorna qui il termine ὀμιλία. Possiamo tradurlo con «dialogo»? Il lessema, certo, è anfibologico. Una breve indagine sul *Corpus Platonicum* fa pervenire alla conclusione che, delle 20 occorrenze rilevabili, la maggioranza acquista nei rispettivi contesti il significato quasi costante di «congiungimento», talora con sfumature erotiche,<sup>58</sup> o di «compagnia», soprattutto in chiave sociologica e *lato sensu* antropologica.<sup>59</sup> Ma vi sono tre passi platonici in cui l'ὀμιλία assume inequivocabilmente il senso forte di «dialogo»: anche di *dialogo socratico*. Proprio alla fine di un esemplare scritto aporetico, l'*Ippia Maggiore*, Socrate dice di ὠφελῆσθαι ἀπὸ τῆς ἀμφοτέρων ὑμῶν ὀμιλίας,<sup>60</sup> riferendosi ai discorsi di Ippia e del famigerato *tale* (τις) introdotto a pagina 286c5. Nel *Sofista*, ὀμιλία è un *hapax* che compare, alla fine della prima *diatresis*, col senso

55 Cfr. R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910); U. Criscuolo, *Osservazioni sulla gnomica menandrea*, cit., 260, n. 36; S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, cit.; Id., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia 1986); Id., *The diatribe*, in D.E. Aune (ed.), *Graeco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (Atlanta 1988) 71–83; Th. Schmeller, *Paulus und die <Diatribe>*, cit.

56 Soph., *Ph.* 1–2: Ἀκτὴ μὲν ἴδε τῆς περιρρύτου χθονὸς | Λήμνου, βροτοῖς ἄστυπος οὐδ' οἰκουμένη, κτλ.

57 Aesch., *Prom.* 1–2: Χθονὸς μὲν εἰς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον, | Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν, κτλ.

58 Così anche in Xen., *Symp.* 8, 22; *Mem.* 3, 11, 14, dove pure la parola è talvolta sinonimo di *lectio magistralis* oltre che, platonicamente e in senso etico, di relazione con determinati tipi umani, buoni o cattivi.

59 Cfr. Plat., *HipMa.* 283d3; *Phaed.* 81c5; *Theaet.* 156a7; 157a2; *Phaedr.* 239e2; 240a2; *Resp.* 431a7; 550b4; 560b4; 575a5; 613c5; *Leg.* 631e3; 718a8; 729d1; 771e1; 861e2; 904d5.

60 Plat., *HipMa.* 304e7.



di «dialogo», non socratico ma sofistico, in quanto finalizzato apparentemente alla virtù (ὡς ἀρετῆς ἕνεκα), ma innescato dal perverso meccanismo del μισθός.<sup>61</sup> Nel *Simposio*, invece, la parola (anche qui *hapax*) compare addirittura nel discorso di Diotima, e non credo per caso: l'espressione ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος in 203a3 è chiaramente un'endiadi. L'«omelia dialettica», se così si può dire, è *par excellence* il «discorso filosofico», l'unico che, grazie al *demone intermedio* Eros, riesce a mettere in contatto divino e umano. Se connettiamo queste osservazioni con l'identità postulata da taluni (Mendell, in particolare) tra diatriba e ὁμιλία e con lo specifico senso filosofico di quest'ultima negli ambienti epicurei, si nota che le classificazioni di genere fondate sulla frattura tra forma e contenuto non risolvono del tutto i problemi storiografici del pensiero antico e, ancor meno, quelli teoretici.

Riprendiamo allora il ragionamento su Sofocle. Nel *Filottete* ci sono più che probabili smentite dell'asetticità e del *parresismo* che il precedente «decalogo» tenderebbe a negare alla tragedia attica. Bisogna intendersi sui termini, visto che anche nei dialoghi socratici creati da Platone il concetto di *παρρησία* presenta contraddizioni non facilmente risolvibili.<sup>62</sup> Così anche per il problema della contestualizzazione e/o de-contestualizzazione drammatica. Tutta la parte iniziale del primo episodio della tragedia sofoclea (vv. 219 s.) *ferma*, per così dire, *il mondo* dei due dialoganti, creando un'atmosfera che a ben guardare, e in certi limiti ovviamente, *nessun evento interviene a disturbare*: né il Coro né l'ingresso del finto mercante. La posizione «drammatica» dei due personaggi rimane identica e il suo significato meta-teatrale supera il dramma stesso, va oltre «i contesti emotivo, cognitivo, sociale, economico, legale» in cui quei personaggi si sentono immersi.<sup>63</sup> Ciò perché il rapporto tra l'autore e le sue creazioni non è meno equidistante di quello tra un Platone e i protagonisti dei suoi dialoghi socratici. Il *Filottete*, come altre tragedie di Sofocle, fonda la sua forza strutturale sul meta-figuralismo dei personaggi. Si tratta alla fine di un'apologia, sociologica e politico-letteraria. È un'apologia sociologica, poiché Neottolema, sorta di «Glaucione» sofocleo (laddove Odisseo fungerebbe da «Trasimaco»), è e rimarrà durante tutta l'azione il simbolo dell'antica *paideia* aristocratica: anche quando cerca timidamente di raggiarlo seguendo con scarsa convinzione le direttive di Odisseo, egli non può fare a meno di lasciar trasparire l'innamoramento verso l'innocenza eroica di Filottete e quando si definisce μάρτυς dei feroci *logoi* da quello pronunciati contro i responsabili del suo abbandono, i due trimetri che ne seguono lasciano trasparire un'ironia tragica sinonimo di un *parresismo* retorico che sprigiona tutta la sua forza nella sintesi tra le coordinate metatemporali dell'etica pratica e il pesante retaggio, per dirla con Havelock, dell'*enciclopedia tribale*: «so che dici il vero, di quella prepotenza | degli Atridi e di Odisseo anch'io

61 Plat., *Soph.* 223a4–5.

62 Su questo tema, vd. M. Erler, *La parrhēsia da Socrate a Epicuro*, in L. Rossetti/A. Stavru (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature* (Bari 2010) 279–298, in part. 281–294.

63 L. Rossetti, *I Socratici della prima generazione*, cit., 59.

ho fatto prova!» (ὡς εἶς' ἀληθεὶς οἶδα, σὺν τυχὸν κακῶν | ἀνδρῶν Ἀτρειδῶν τῆς τ' Ὀδυσσέως βίας).<sup>64</sup> Ma quel dramma si rivela anche un'apologia politico-letteraria, poiché Filottete è in realtà Alcibiade: è l'uomo bandito da Atene dopo l'*affaire* delle Erme, trasformato poi nel 409, anno di rappresentazione della tragedia e dunque dopo Cizico e i successi nell'Ellesponto, in eroe nazionale e speranza di rovesciamento delle sorti della guerra del Peloponneso. La contestualizzazione socio-politica è dunque innegabile.

Altri caratteri del dialogo socratico, come ricordato, sarebbero l'*eventualismo intellettuale*, lo *sbilanciamento pseudo-agonistico* e il *collaborativismo*. Può trovarmi concorde l'idea che nel dialogo socratico l'agone filosofico sia eventuale, ma in realtà tale eventualità è solo teorica, poiché Socrate quasi mai si sottrae alla sua vocazione «maieutica». Nel dramma attico i caratteri dell'*eventualismo*, dello *sbilanciamento* e del *collaborativismo* si mimetizzano spesso dietro l'alternanza dei personaggi, ma talora s'intrecciano in sezioni che se da un lato ricadono in un clima *anaprosdochetico* (gli spettatori già sanno) dall'altro esasperano l'ἄγνοια della vittima tragica, portando invece alla ribalta il disperato desiderio di *non sapere* da parte del sapiente, che pure non può sottrarsi dal *dire la verità*. Esempio il dialogo tra Edipo e Tiresia nell'*Edipo Re* di Sofocle.<sup>65</sup> La *rhēsis* iniziale di Edipo pone subito l'indovino in una posizione superiore, tanto per le cose che si possono sapere (διδασκῆ) quanto per quelle segrete (ἄρρητα); ma subito l'interlocutore si schermisce, poiché il sapere può essere una tremenda disgrazia<sup>66</sup> quando tutti gli altri non sanno e ad essere vittima dell'ignoranza è un personaggio «politicamente» più forte del sapiente. Si tratta di un *topos* ricorrente nella letteratura greca: dal Calcante di Omero<sup>67</sup> fino, e non a caso, al Socrate storico e letterario, che tuttavia avrebbe pagato con la vita la sua sincerità.

Nel primo episodio dell'*Edipo re*, l'*incipit* della breve sticomitia che inizia al v. 356 e fa seguito alla minaccia di un potere «inconsapevolmente» colpevole, ha, a pensarci bene, un qualcosa di socratico, di *apologeticamente* socratico: «Sfuggo ad ogni accusa: in me vive la forza della verità!» (πέφευγα· τᾶληθές γὰρ ἰσχυὸν τρέφω), dice Tiresia. Tanto più che è proprio all'insegna della verità che la sticomitia si chiude (εἴπερ τί γ' ἐστὶ τῆς ἀληθείας σθένος),<sup>68</sup> dopo un atteggiamento inizialmente collaborativo di Edipo e poi comprensibilmente ribelle, come capita anche a numerosi interlocutori di Socrate messi ormai alle strette dai suoi ragionamenti. Rispetto al tipico *Sokratikos logos* i ruoli sono certo rovesciati: è il protagonista tragico ad invitare il sapiente a parlare, a collaborare quando non conosce il vero e poi a rifiutare la verità tentando di sbilanciare «istituzionalmente» il dialogo; ma è tuttavia in nome delle regole implicite del

64 Soph., *Ph.* 320–321.

65 Soph., *OT.* 300 s.

66 *Ivi.*, 316–317: φεῦ φεῦ, φρονεῖν ὡς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη | λύει φρονούντι.

67 Hom., *Il.* 1, 68 s.

68 Soph., *OT.* 369.



*logos* che Tiresia risponde (εἰ καὶ τυραννεῖς, ἐξισωτέον τὸ γούν / ἴσ' ἀντιλέξει),<sup>69</sup> non certo della protezione promessa da un eroe «più forte», come Achille per Calcante. Anche nella tragedia, dunque, la *παρρησία* è interamente calata nella dimensione del confronto dialettico.

Veniamo infine agli ultimi due punti: l'*aporeticità intra e meta-dialogica*. Per smontare la tipicità del primo carattere non occorre andare molto lontano col pensiero. La crescente difficoltà dei personaggi socratici è certamente una strategia per veicolare uno specifico messaggio filosofico, ma vista come tecnica narrativa trova numerosi riscontri negli agoni comici, come in quello, celebre, tra Eschilo ed Euripide nelle *Rane*.<sup>70</sup> Sull'*aporeticità meta-dialogica*, invece, pare necessaria una riflessione più teorica, ancora sulla tragedia e in particolare sull'abusato tema delle «unità» aristoteliche. Non c'è dubbio che l'autore di tragedie sia onnisciente: riguardo ai *logoi* delle sue creazioni, dirà infatti Aristotele, occorre che egli li abbia già prospettati in termini generali (δεῖ καὶ αὐτὸν ποιοῦντα ἐκτίθεσθαι καθόλου), per poi costruire e sviluppare i singoli episodi.<sup>71</sup> Ma è egli stesso, inoltre, a distinguere un senso «lessicale» del *logos*<sup>72</sup> da uno, per così dire, «dianoetico». Fin quando confonderemo questi due piani non giungeremo mai alla sostanza categoriale dell'*unità*, poiché anche il primo può definirsi, aristotelicamente, unitario. Per lo Stagirita, infatti, un discorso può essere unitario o perché significa un solo concetto o perché ne crea uno collegandone molti.<sup>73</sup>

Dei sei elementi della tragedia elencati nella *Poetica*,<sup>74</sup> poi, quelli essenziali sono assolutamente costitutivi dello stesso dialogo socratico: anche in esso vi è un *μῦθος*, inteso come racconto; vi sono personaggi che simboleggiano ἦθη peculiari; soprattutto vi è una *διάνοια* apodittica<sup>75</sup> o, in generale, apofantica; in più vi è una *λέξις*, più volte oggetto di trattazione meta-dialogica in Platone, come nel terzo libro della *Repubblica* o nel noto capitolo «grammaticale» del *Sofista*. Ciò che importa, tuttavia, è che la *διάνοια*, fondata sul *μῦθος*, è da Aristotele resa assolutamente indipendente dalla melodia e dall'ornato spettacolare:<sup>76</sup> la *τελευτή* del racconto, quale concatenazione necessaria degli eventi e loro esaurimento diegetico,<sup>77</sup> non implica dunque una *διάνοια* per forza di cose concludente e «an-aporetica».

69 *Ivi*, 408–409.

70 Aristoph., *Ran.* 1006 s.

71 Aristot., *Poet.* 1455a34–b1.

72 *Ivi*, 1456b20 s.

73 *Ivi*, 1457a29–30: εἷς δέ ἐστι λόγος διχῶς, ἢ γὰρ ὁ ἐν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμων. Aristotele adduce, *e.g.*, il caso dell'*Iliade*, discorso unitario per collegamento, e quello della definizione di uomo, discorso unitario in quanto significativo un solo concetto.

74 *Ivi*, 1450a38 s.

75 *Ivi*, 1450b11–12.

76 Cfr. anche *ivi*, 1453b4.

77 *Ivi*, 1450b29–30.

Da tutti questi elementi risulta dunque evidente che frammentare la storia della letteratura e della filosofia per generi non rende giustizia alle peculiarità ed anche ai luoghi comuni dell'*espressione* estetica, nel senso crociano del termine. Soprattutto rischia di precipitare l'analisi dei testi antichi nuovamente nel vortice della frattura tra forma e contenuto, che per lo più ha caratterizzato, in chiave modernista, le numerose letture proposte negli ultimi decenni per interpretare molti degli autori citati in queste pagine.<sup>78</sup>

Corrispondenza:

Christian Vassallo

*Consiglio Nazionale delle Ricerche*

*Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*

Via Carlo Fea, 2

IT-00161 Roma

ch.vassallo@pherc.eu

78 Sul problema della forma, restano illuminanti le riflessioni di M. Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki*, trad.it. *Estetica e romanzo*, a cura di C. Strada Janovič (Torino 1979<sup>2</sup>) 51–52.