

Cerri, Giovanni

Spunti senofanei ed erodotei nel finale dell'Apologia di Socrate di Platone

Graeco-Latina Brunensia. 2009, vol. 14, iss. 1-2, pp. [49]-58

ISBN 978-80-210-5000-6

ISSN 1803-7402 (print); ISSN 2336-4424 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/114961>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

GIOVANNI CERRI (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE)

SPUNTI SENOFANEI ED ERODOTEI NEL FINALE DELL' *APOLOGIA DI SOCRATE* DI PLATONE

Numerous passages in Plato's Apology of Socrates were evidently inspired by Xenophanes (fr. 2; 8 and 45 Diehls-Kranz) and Herodotus (5, 92 and 1, 30–32). Similarities between the examined texts can be observed in terms of their structure and imagery as well as individual lexemes and syntagms employed.

Sono lieto di essere stato invitato a partecipare a questo segno di stima e affetto per Dagmar Bartoňková. A Lei e a suo marito Antonín Bartoněk sento di essere profondamente grato, non solo perché mi hanno onorato della loro amicizia sincera, ma anche perché mi hanno dato occasione di conoscere la loro splendida città di Brno e il centro universitario di studi classici che vi fiorisce. Vorrei perciò non essere inferiore al compito. Spero di non esserlo, presentando qualche osservazione, modesta ma nuova, ad un testo studiatissimo qual è l' *Apologia di Socrate* di Platone. Si tratta di alcune chiare riprese da Senofane e da Erodoto, ricorrenti tutte nelle due brevi sezioni finali del monologo, rispettivamente in quella che si suole intitolare con il termine greco Ἀντιτίμησις (gli spunti senofanei) e in quella che noi italiani definiamo “Congedo” (gli spunti erodotei). Sono confronti finora sfuggiti alla critica, o almeno ai commentari a me noti, perché sono individuabili solo *ope ingenii*, non per via lessicografica.¹

Ἀντιτίμησις

La giuria popolare ha dichiarato Socrate colpevole dei reati ascrittigli. Deve ora decidere la pena, scegliendo tra quella proposta dall'accusatore nella sua denuncia (ἔνδειξις), che è la condanna a morte, e quella che può proporre in subordine l'accusato stesso, una volta che è stato giudicato irrevocabilmente colpevole. È appunto questa “contro-punizione” che nel linguaggio tecnico giudiziario di Atene si chiama ἀντιτίμησις. Socrate persevera nell'atteggiamento sprezzante già tenuto per tutto lo svolgimento dell'autodifesa (ἀπολογία), atteggiamento che gli

¹ Solo il primo dei confronti da me proposti è stato segnalato da due soli autori, che tuttavia non ne hanno colto la notevole portata allusiva: cfr. oltre, n. 5.

ha fruttato il giudizio di colpevolezza e che ora sta per fruttargli la condanna a morte. Siccome, nonostante l'accusa e la successiva condanna, continua a non ritenersi colpevole, anzi a ritenersi altamente meritevole, in prima istanza chiede come “contro-punizione” il massimo premio che spetta ai “benefattori della città” (εὐεργέται τῆς πόλεως)²:

τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη, δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρα παρακελεύσει; οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι, πολὺ γε μᾶλλον ἢ εἴ τις ὑμῶν ἵππῳ ἢ συνωρίδι ἢ ζέυγει νενίκηκεν Ὀλυμπίαισιν· ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι, καὶ ὁ μὲν τροφῆς οὐδὲν δεῖται, ἐγὼ δὲ δέομαι. εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως.

Che cosa dunque spetta ad un cittadino povero e benefattore, che ha bisogno di tempo libero per dedicarsi alla vostra educazione? Non c'è nulla che gli spetti tanto, cittadini ateniesi, quanto che un cittadino di tale specie venga ospitato e mantenuto nel priteo, molto di più che se uno di voi avesse trionfato a Olimpia con il cavallo o con la biga o con la quadriga: questi infatti vi fa credere fortunati, mentre io vi faccio esserlo; e lui non ha davvero bisogno di alimenti,³ mentre io ne ho bisogno. Se dunque debbo indicare la punizione/ricompensa che mi spetta secondo giustizia, di questo mi ritengo degno, del mantenimento nel priteo.⁴

L'idea stessa del massimo premio che spetta ad una saggezza davvero utile alla città ha evocato alla mente di Socrate-Platone la figura, quasi il fantasma di Senofane e della sua famosissima elegia sul primato della σοφίη. Di qui lo strano e inatteso confronto istituito da Socrate tra sé e gli atleti. Xenophan. fr. 2 D.-K. = 2 G.-P.⁵:

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο
 ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
 πὰρ Πίσαιο ῥοὰς ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων
 ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων
 εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον, ὃ παγκράτιον καλέουσιν, 5
 ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν
 καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο
 καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίῳ κτεάνων
 ἐκ πόλεως καὶ δῶρον, ὃ οἱ κειμήλιον εἴη·
 εἴτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι 10
 οὐκ ἔων ἀξιός ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων

² *Apol.* 36 d 4 – e 3.

³ Chi si può permettere di partecipare alle gare panelleniche con cavalli e carri è certamente un ricco.

⁴ E' impossibile rendere il gioco di parola insito nel duplice senso di τιμᾶσθαι, che significa 'richiedere come onore', ma anche, e qui nello stesso tempo, 'richiedere come punizione', in rapporto al processo in corso.

⁵ Un accenno fugace a questo parallelo si trova in E. DE STRYCKER (1994: 189), che si limita a parlare di “topos letterario”, rinviando ovviamente anche ad Eur. fr. 282 N. Dopo di lui (ignorandolo) vi accenna anche E. HEITSCH (2002: 148, n. 307), che però non parla di “topos”, ma di ‘riferimento’ (“Für seine Darstellung orientiert Platon sich zweifellos auch an Xenophanes VS 21 B 2”).

ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίης.
 ἀλλ' εἰκὴ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
 προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
 οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη 15
 οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαιμοσύνην,
 οὔδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον,
 ῥώμης ὅσσο' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶσι πέλει,
 τοῦνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη·
 σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάσμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ, 20
 εἴ τις ἀεθλεύων νικῶ Πίσαιο παρ' ὄχθας·
 οὐ γὰρ παίρνει ταῦτα μυχοῦς πόλεως.

Se qualcuno vincessse per velocità di piedi
 oppure nel pentathlon, al santuario di Zeus
 lungo la corrente del Pisa ad Olimpia, o nella lotta
 o al pugilato, con i suoi colpi dolorosi,
 o nel terribile cimento che chiamano pancrazio, 5
 più glorioso sarebbe agli occhi dei cittadini,
 siederebbe in prima fila, ben visibile, negli spettacoli,
 a spese del popolo sarebbe nutrito dalla città
 e avrebbe un dono, che gli restasse come cimelio;
 anche con i cavalli avrebbe gli stessi onori, 10
 e non ne sarebbe degno quanto io: perché meglio della forza
 di uomini e cavalli è la nostra saggezza.
 Queste usanze governa il caso, e non è giusto
 anteporre la forza alla buona sapienza.
 Né se uno spicca tra gli altri nel pugilato 15
 ovvero nel pentathlon e nella lotta,
 o nella corsa a piedi, ch'è la più apprezzata
 tra le prove di forza degli uomini in gara,
 non per questo la città godrebbe di leggi migliori;
 davvero piccola gioia verrebbe alla città per questo, 20
 se uno in gara vincessse lungo le sponde del Pisa;
 cose che certo non impinguano i tesori della città.

Le coincidenze con il passo dell' *Apologia* sono così numerose e diffuse, sia nella struttura generale del discorso sia in singoli sintagmi e lessemi, che è praticamente impossibile svolgerne un'analisi esauriente. Mi limiterò ad alcune notazioni. L'evento della vittoria atletica (νίκη, νικάω), riferita a "qualcuno" (τις), è costantemente inserita in protasi di periodo ipotetico retta da "se" (εἰ). Si contrappone alla gloria effimera dell'atleta la saggezza civica, utile alla città sul piano pratico, nel senso nobile del termine, in quanto si risolve in buon governo (εὐνομία) e in prosperità (παιρνει... μυχοῦς πόλεως), il che corrisponde alla vera εὐδαιμονία della quale parla Socrate. La gloria dell'atleta può dare alla città tutt'al più un senso illusorio di euforia (σμικρὸν... χάσμα; cfr. *Apol.*: ποιῆ εὐδαιμονας δοκεῖν εἶναι). All'atleta si contrappone l'ego loquens (ἐγώ), che diviene incarnazione del valore superiore. La contrapposizione ha la forma di un paragone, imperniato su avverbi di comparazione: οὐκ ὡσπερ; *Apol.*: πολὺ γε μᾶλλον ἢ. Tra i premi c'è il mantenimento in strutture statali apposite (v. 8 sg.), quale ad Atene è appunto il pritaneo, e tale mantenimento a spese pubbliche è detto σῖτα (*Apol.*: σιτεῖσθαι, σίτησις).

Aggiungo la nozione di ‘onore’ (κυδρότερος, πρότιμος; *Apol.*: τιμᾶσθαι), i termini ἵππος, ἄξιος e δίκαιον, Olimpia e le Olimpiadi.

Socrate passa poi a prospettare le pene alternative a quella di morte, proposta dagli accusatori, che potrebbe proporre nella sua ἀντιτίμησις e che gli Ateniesi si aspettano che stia effettivamente per proporre: un certo numero di anni di carcere oppure l’esilio (φυγή). Le respinge entrambe, non solo perché indegne di sé e della sua innocenza, ma anche perché troppo dolorose per la sua indole caratteriale, per lui più dolorose della morte. Ecco come si esprime con amara ironia riguardo all’esilio⁶:

καλὸς οὖν ἂν μοι ὁ βίος εἴη, ἐξελθόντι τηλικῶδε ἀνθρώπῳ ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένῳ καὶ ἐλαυνομένῳ ζῆν.

Che bella vita sarebbe per me, andato via all’età che ho, vivere passando da una città all’altra, di volta in volta scacciato da ognuna!

Come l’idea del massimo premio a chi mette la propria saggezza al servizio della città, così anche l’idea dell’esilio perpetuo rievoca il precedente di Senofane, con questa differenza che, mentre nel primo caso il raffronto Socrate-Senofane è analogico (Socrate = Senofane), qui è oppositivo (Socrate vs. Senofane): Socrate non vuole fare la fine di Senofane, che aveva girovagato tutta la vita lontano dalla sua città natale (Colofone), per causa di forza maggiore (l’invasione persiana). Ma nemmeno qui l’analogia è del tutto assente: Senofane aveva dovuto farlo contro voglia e aveva stigmatizzato come meglio non si sarebbe potuto la pena di non riuscire a trovare da nessuna parte una seconda patria e la pace di una residenza definitiva. Cfr. Xenoph. fr. 8, 1-2 D.-K. = 7, 1-2 G.-P.:

ἤδη δ’ ἐπτά τ’ ἔασι καὶ ἐξήκοντ’ ἐνιαυτοὶ
βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ’ ἀν’ Ἑλλάδα γῆν.

Sono ormai sessanta più sette anni,
che sbattono l’anima mia per la terra di Grecia.

Il termine βληστρίζω, ‘sballottare’, ‘tormentare’, ‘agitare’, corrisponde bene ad ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένῳ καὶ ἐλαυνομένῳ dell’*Apologia*. Dal modello senofaneo derivano anche le idee di una vita intera tormentata dall’esilio e dell’età avanzata del protagonista (*Apol.*: τηλικῶδε ἀνθρώπῳ). Ma a monte della frase dell’*Apologia* doveva esserci anche un altro passo di Senofane, ben più vicino al suo fraseggio, che verteva sullo stesso argomento autobiografico e conteneva lo stesso verbo βληστρίζω. Purtroppo ci è stato trasmesso in parafrasi piuttosto che in citazione testuale. Xenoph. fr. 45 D.-K. = 41 G.-P.:

ἐγὼ δὲ ἐμαυτὸν πόλιν ἐκ πόλεως φέρων ἐβλήστριζον.
Io mi sbattevo trascinandomi di città in città.

⁶ *Apol.* 37 d 4-6.

Basterebbe qualche ritocco per trasformare l'enunciato in un trimetro giambico seguito da un esametro, secondo l'uso attestato per i Σίλλοι di Senofane. Ne sono stati proposti vari dalla critica, ma uno vale l'altro e tutti possono essere accolti solo come congetture *exempli gratia*. Comunque sia qui, oltre alla nozione del βληστρίζειν, abbiamo anche il sintagma πόλις ἐκ πόλεως, parallelo ad ἄλληρ ἐξ ἄλλης πόλεως dell'*Apologia*.

Congedo

La condanna a morte è stata pronunciata. Il processo è finito. Ma Socrate, mentre gli Undici che dovranno portarlo nella cella della morte stanno sbrigando le pratiche burocratiche conclusive, riprende a parlare alla giuria, distinguendola in due parti: il gruppo maggioritario di quelli che gli hanno votato contro, portandolo alla rovina, e il gruppo di quelli che hanno votato per la sua assoluzione, solo essi veri giudici, meritevoli di questo nome onorifico. Comincia col rivolgersi ai primi, per rinfacciare loro l'ingiustizia commessa, e termina così questa prima sezione del suo discorso finale⁷:

εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσειν τοῦ ὀνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε· οὐ γὰρ ἐσθ' αὕτη ἡ ἀπαλλαγὴ οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλὴ, ἀλλ' ἐκείνη καὶ καλλίστη καὶ ῥάσστη, μὴ τοὺς ἄλλους κολοῦειν, ἀλλ' ἑαυτὸν παρασκευάζειν ὅπως ἔσται βέλτιστος.

Se davvero credete, ammazzando la gente, di impedire che altri vi rinfacci di non vivere correttamente, non la pensate giusta: non è questa la via di fuga, e non è efficace né bella; ma quest'altra, bellissima e più facile, non recidere gli altri, ma decidersi ad essere il più possibile onesto.

La critica ha trovato difficoltà nell'interpretazione del verbo κολοῦειν, che normalmente significa 'falciare', 'recidere', 'troncare', soprattutto in riferimento alle messi, alle piante, agli alberi. Trovarono difficoltà già gli antichi: Hesych. s.v. κολοῦει· κωλύει. La voce lessicografica deriva chiaramente da una nota di commento al nostro passo, che invitava il lettore a considerare qui κολοῦειν come sinonimo di κωλύειν, 'impedire', cioè impedire agli altri di rinfacciare il cattivo comportamento del quale si parla subito prima. La nota di commento dovette anche penetrare erroneamente nel testo di qualche copia di Platone, dato che in alcuni codici si trova effettivamente κωλύειν al posto dell'originario κολοῦειν. Su tale interpretazione era ancora d'accordo Stallbaum 1846, che però respingeva ovviamente la v.l. erronea: "κολοῦειν proprie est amputare, mutilare: deinde impedire ne quid perficiatur, frangere impetum alicuius, cohibere alicuius vim et voluntatem, ne faciat quae facere conatur, ut hoc loco... Itaque ex interpretatione fluxit quod in libris nonnullis legitur, κωλύειν. Certe Hesychius: κολοῦει· κωλύει".

⁷ *Apol.* 39 d 3–8.

Alcuni interpretano ancora così. Ad esempio, M. Valgimigli: "... non tagliare altrui la parola..."⁸ Altri si rendono conto che qui *κολούειν* deve essere interpretato come metafora di 'uccidere' (cioè dell'*ἀποκτείνειν*, ricorrente qualche riga sopra). Ad esempio, Sassi 1993: "... il modo più bello e semplice non sta nell'eliminare il prossimo...". Ma non si capisce fino in fondo, se non ci si rende conto che la metafora deriva dal riecheggiamento allusivo di un passo di Erodoto, autore conosciutissimo nell'Atene di V e IV secolo.

Socle di Corinto, nel corso di una riunione confederale, consiglia agli Spartani di rimanere fedeli alla loro tradizionale politica internazionale antitirannica e a non tentare di riportare ad Atene i Pisistratidi per restaurare il loro potere. Voi Spartani – dice – non avete mai sperimentato a casa vostra che cosa sia davvero la tirannide, mentre noi Corinzi purtroppo sì. E rifà la storia della sua città, da quando l'oligarchia dei Bacchiadi fu rovesciata da Cipselo, che si fece tiranno, un tiranno spietato e sanguinario. Alla sua morte, il potere passò a suo figlio Periandro⁹:

Periandro, in un primo tempo, era più mite di suo padre, ma, dopo aver preso contatto per mezzo di un'ambasceria con Trasibulo, il tiranno di Mileto, divenne molto più sanguinario di Cipselo. Mandò dunque da Trasibulo un araldo, per chiedergli in che modo potesse rendere più sicura la sua politica e governare meglio la città. Trasibulo, all'arrivo di lui, condusse fuori dal centro urbano il messo di Periandro e, giunto ad un campo coltivato, passava in mezzo alle messi, continuando a interrogare e reinterrogare l'araldo sullo scopo della sua venuta da Corinto e, nello stesso tempo, non smetteva di decapitare (*ἐκόλουε ἀεί*), ogni volta che vedeva una spiga sovrastare le altre (*ὑπερέχοντα*); la decapitava (*κολούων*) e la gettava via finché, in questo modo, non ebbe rovinato la parte migliore e più alta della messe. Attraversato il campo, senza aver pronunciato una sola parola di consiglio, rimandò indietro l'araldo. Quando questi fu tornato a Corinto, Periandro si affrettò a chiedere del consiglio di Trasibulo. Ma l'araldo disse che Trasibulo non gli aveva dato alcun consiglio; che anzi si meravigliava di Periandro stesso, a quale mai personaggio lo avesse inviato, un pazzo, scialacquatore scriteriato delle proprie sostanze; e gli raccontò quanto aveva visto fare da Trasibulo. Periandro capì il senso dell'azione, comprese che Trasibulo lo consigliava di ammazzare (*φονεύειν*) i cittadini eminenti (*ὑπερόχους*). E fu allora che sfoderò tutta la sua crudeltà nei confronti dei cittadini: quanti Cipselo aveva tralasciato di ammazzare (*κτείνων*) e di esiliare, Periandro compì l'opera.

Il gesto di Trasibulo (*κολούειν*) era stato volutamente allegorico. Periandro ne aveva fornito l'esegesi corretta, interpretandolo come allusione all'uccidere (*φονεύειν, κτείνειν*) i cittadini più eminenti (*ὑπερέχοντες, ὑπέροχοι*). Di qui la metafora di Platone che dunque, in perfetta coerenza con il suo pensiero più radicato, allude a sua volta al carattere "tirannico" della democrazia ateniese, secondo lui rivelatosi con particolare crudeltà nella condanna a morte di Socrate.¹⁰

⁸ Vedi l'edizione "Laterza" di tutto Platone tradotto in italiano (prima ediz. Bari 1966), che accoglie in sé la traduzione molto più vecchia di Manara Valgimigli.

⁹ Herodt. 5, 92 ζ' – η'.

¹⁰ A sua volta Erodoto stesso trasforma la successione narrativa di gesto allegorico e interpretazione, quale abbiamo visto nell'episodio di Trasibulo, in metafora sintetica a 7, 10 ε', dove dice che la divinità colpisce con i suoi fulmini tutto ciò che svetta tra statue, edifici o alberi, perché φιλέει... ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν.

È un'analisi troppo sottile? Può sembrare una forzatura? Lo sembrerà assai meno, quando avremo visto che le poche pagine del "Congedo" continuano poi a citare Erodoto con un'insistenza certo non casuale.

Dopo essersi rivolto a chi gli ha votato contro, Socrate si rivolge a chi gli ha votato a favore e pone il problema davvero filosofico se la morte debba essere considerata in se stessa un male o un bene. Per risolvere il problema nel modo più sintetico ed efficace possibile, presenta come equipollenti sul piano della probabilità le due ipotesi alternative che si possono fare sull'essenza della morte. Questa può essere o una o l'altra di queste due sole cose: o è annientamento totale della persona, corpo e anima, che quindi non esistono più, e perciò non possono né soffrire né gioire, o è trasmigrazione dell'anima in un qualche aldilà. Comincia col soffermarsi sul primo caso: se consideriamo i tanti mali e dolori che colpiscono la vita di chiunque, ricco o povero che sia, e che sono comunque ben più numerosi dei beni e delle gioie, l'eventualità di non esistere più e smettere di soffrire è comunque altamente positiva. Ecco come svolge l'argomento¹¹:

Se è assenza totale di sensazione, alla maniera di un sonno in cui uno dormendo non vede neppure un sogno, sarebbe un incredibile guadagno la morte. Poniamo che uno debba fermare la sua attenzione su quella notte nella quale ha dormito senza sognare affatto, debba quindi comparare in confronto con essa le altre notti [cioè quelle in cui ha sognato] e i giorni della sua vita, e poi debba, dopo averci riflettuto sopra, dire quanti giorni e quante notti ha vissuto nella sua vita meglio e con più godimento che in quella notte: penso che,¹² non dico un privato cittadino qualsiasi (ἰδιώτην τινά), ma perfino il Gran Re di Persia (τὸν μέγαν βασιλέα) troverebbe assai poche e di facile computo (εὐαρίθμητοι) quelle notti e giornate rispetto a tutti gli altri giorni e notti. Se dunque la morte è una cosa di questo genere, per quanto mi riguarda la definisco un guadagno.

Passiamo ad Erodoto. Solone si è recato alla corte di Creso. Questo gli chiede chi, secondo lui, sia il più felice tra gli uomini da lui finora conosciuti, aspettandosi narcisisticamente che Solone lo ravvisi proprio in lui, re della Lidia, paese splendido, ricchissimo e potente. Deludendolo, Solone lo ravvisa invece in un certo Tello di Atene, sconosciuto fuori della sua città, ma vissuto fino alla morte in una città fiorente, godendo di sanità fisica, relativo benessere e buona prole, morto infine valorosamente in battaglia, in difesa della sua patria.¹³ Creso chiede ancora chi, secondo Solone, sia il secondo in classifica. Di nuovo Solone sceglie due privati cittadini, questa volta di Argo, Cleobi e Bitone, che onorarono la loro

¹¹ *Apol.* 40 c 9 – e 2.

¹² οἶμαι, che riprende l' ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι posto ad inizio di periodo, che io lì non ho tradotto, in quanto colloquialmente pleonastico e tale da rendere più complicata la lettura a tavolino. Ho anche rotto la lunga struttura subordinativa, risolvendola il più possibile in coordinate.

¹³ Herodt. 1, 30.

madre, anche a costo di sottoporsi ad uno sforzo fisico che ha dell'incredibile, e poi morirono nel sonno, senza dolore.¹⁴ A questo punto, Creso risponde irritato:¹⁵

ὦ ξείνε Ἀθηναῖε, ἢ δ' ἡμετέρη εὐδαιμονίη οὕτω τοι ἀπέρριπται ἐς τὸ μηδέν, ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξίους ἡμέας ἐποίησας;
Ospite ateniese, e la nostra felicità fino a tal punto scade ai tuoi occhi fino ad essere niente, che non ci hai fatti degni nemmeno di cittadini privati?!

Emerge già un elemento di consonanza forte tra passo di Erodoto e passo dell'*Apolo-
logia*: la parificazione sul piano della felicità tra grande re orientale (di Lidia in Erodoto, di Persia in Platone) e qualsiasi privato cittadino (ιδιώτης in entrambi i contesti). La controreplica di Solone ne contiene molti altri, altrettanto rilevanti. Il sapiente ateniese sostiene che la divinità tende ad umiliare i potenti, che perciò chi è felice oggi, potrebbe non esserlo domani e finire male, che dunque di nessun uomo si può dire se sia stato felice o meno, se non dopo la sua morte. A questa tesi sconsolata perviene attraverso la seguente argomentazione.¹⁶ Se si fissa la durata media della vita a settant'anni, ne risulta che l'uomo vive mediamente 26.250 giorni. In ognuno di essi, può succedere qualsiasi cosa, nel bene e nel male. Ed ecco due altri elementi di consonanza: il computo dei giorni della vita (calcolo effettivo in Erodoto, πόσαι ἡμέραι καὶ νύκτες ed εὐαρίθμητοι in Platone), nonché, inopinatamente, i settant'anni della durata media della vita, secondo Erodoto, e i settant'anni suonati di Socrate al momento del processo,¹⁷ dunque della morte, da lui accettata anche in considerazione della sua età.¹⁸

Veniamo alla frase finale del discorso di Socrate¹⁹:

Ma ormai è ora di andare, per me a morire, per voi a vivere: chi di noi vada verso il meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio (ἄδηλον παντὶ πλὴν τῷ θεῷ).

Anche la chiusa, tragica e solenne, ha chiaro stampo erodoteo e risale di nuovo alla storia di Solone e Creso, questa volta al già accennato episodio di Cleobi e Bitone. La madre dei due fratelli doveva essere portata sul carro al santuario extraurbano di Era, a quarantacinque stadi da Argo sulla strada di Micene, il giorno della festa in onore della dea (in quanto ne era sacerdotessa²⁰). Quando fu l'ora indifferibile di partire per la cerimonia, i buoi che dovevano essere aggiogati al carro, per qualche disagio, non erano disponibili. Allora i due figli, entrambi atleti, entrambi gloriosi di vittorie agonali, misero la loro forza fisica al servi-

14 Herodt. 1, 31. Sul contenuto narrativo dell'episodio tornerò più diffusamente in conclusione di questo saggio.

15 Herodt. 1, 32.

16 Herodt. 1, 32, di seguito alla battuta di Creso.

17 *Apol.* 17 d 2-3.

18 *Apol.* 34 e 4; 37 d 4-5; 38 c 5-7; 39 b 1-2; 41 d 3-7.

19 *Apol.* 42 a 2-5.

20 Cfr. Plut. *Consolatio ad Apollonium* 14, 108 F.

zio della madre e compirono l'impresa incredibile di trascinare, aggiogati come buoi, il carro fino al santuario. Furono festeggiati da tutti i presenti e dalla madre, orgogliosa di loro, che pregò la deà, ritta davanti alla sua statua, di concedere ai suoi figli "quanto di meglio c'è per l'uomo" (τὸ ἀνθρώπων... ἄριστόν ἐστι). I due giovani parteciparono al banchetto sacro, dopo di che, per riposarsi, si misero a dormire nel santuario stesso, ma non si svegliarono più, perché morirono nel sonno. Dunque, "la cosa più bella per l'uomo", che la madre aveva implorato la deà (τὴν θεόν) di concedere ai suoi figli, è evidentemente la morte. Questa morale del racconto Erodoto l'aveva già enunciata all'inizio:

διέδεξε τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνᾶναι μᾶλλον ἢ ζῶειν.
Con questo il dio mostrò che per l'uomo è meglio morire piuttosto che vivere.

Erodoto dice "il dio" (ὁ θεός), non la deà (ἡ θεός), benchè si tratti di Era, a sottolineare che in questione è la divinità in senso assoluto, più che questo o quel dio o deà del pantheon.

A livello superficiale e alla lettera, l'enunciato finale di Socrate diverge da quello di Erodoto: dice che solo il dio sa se è meglio vivere o morire, ma l'uomo non lo sa, e non sa che cosa il dio pensi al riguardo. Ma se si integra l'ultimo enunciato con quanto da lui detto in precedenza nel corso del "Congedo", è evidente che il significato ultimativo cui allude è proprio quello di Erodoto: se la morte è annientamento, è meglio morire che vivere, ma lo è anche se invece è transizione dell'anima nell'Aldilà, almeno per chi ha la coscienza a posto.

Il fascino che la storia di Solone e Cresò esercitava su Platone ha anche una ragione più profonda, rispetto al suo contenuto oggettivo di verità: vi si riflette palesemente sapienza soloniana, benché filtrata attraverso la lente non deformante, ma penetrante di Erodoto. E Solone fu uno degli modelli ideali venerati da Platone per tutta la vita: in quanto legislatore di Atene, lo considerava "scrittore immortale" (ἀθάνατος... λογογράφος) e "uomo simile a un dio" (ισόθεος);²¹ ed era convinto per giunta che, se si fosse potuto dedicare davvero alla poesia, e non ne fosse stato distolto dall'impegno politico, avrebbe trasformato in poema epico il mito di Atlantide, che gli era stato raccontato in Egitto, e sarebbe così divenuto poeta più grande di Omero ed Esiodo.²² Infine, era suo antenato, attraverso la famiglia della madre.

COMMENTARI ALL' *APOLOGIA DI SOCRATE* CONSULTATI

AVEZZÙ, ELISA 1993. *Platone, Apologia di Socrate*. Venezia: Marsilio.

BRICKHOUSE, THOMAS C. – SMITH, NICHOLAS D. 1989. *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press. [A metà strada tra commento e saggio sull' *Apologia* di Plat.]

²¹ *Phaedr.* 258 b 10 – c 5.

²² *Tim.* 21 b–c.

- BURNET, JOHN. 1924. *Plato's "Euthyphro", "Apology of Socrates" and "Crito"*. Oxford: Clarendon Press.
- HACKFORTH, REGINALD. 1933. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge: University Press.
- HEITSCH, ERNST [TRANSL. COMM.]. 2002. *Platon, Apologie des Sokrates*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- REALE, GIOVANNI. 2000. *Platone, Apologia di Socrate*. Milano: Bompiani, Testi a fronte.
- SASSI, MARIA M. [TRANSL.]. 1993. *Platone, Apologia di Socrate. Critone*. Milano: Rizzoli (BUR).
- STALLBAUM, GOTTFRIED. 1846. *Platonis Apologia et Crito*. Gotha: Henning.
- STOKES, MICHAEL C. 1997. *Plato's Apology of Socrates*. Warminster: Aris and Phillips.
- STRYCKER, ÉMILE DE – SLINGS, SIMON R. [EDDS., COMMS.]. 1994. *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary*. Leiden – New York: Brill.
- WEST, THOMAS G. [INTERPRET., TRANSL.]. 1979. *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation, with a New Translation*. Ithaca – London: Cornell Univ. Press.