



TESTIMONIANZE
SULLA CULTURA GRECA

1. PSEUDO ARISTOTELE, *I colori*, edizione critica, traduzione e commento di Maria Fernanda Ferrini, 1999, pp. 320.
2. LASO DI ERMIONE, *Testimonianze e frammenti*, testo, traduzione e commento di Guerrino Francesco Brussich, 2000, pp. 104.
3. *La metafora*, testi greci e latini tradotti e commentati da Giulio Guidorizzi e Simone Beta, 2000, pp. 244.
4. ANDREW BARKER, *Euterpe. Ricerche sulla musica greca e romana*, a cura di Franca Perusino e Eleonora Rocconi, 2002, pp. 164.
5. *Dalla lirica corale alla poesia drammatica. Forme e funzioni del canto corale nella tragedia e nella commedia greca*, a cura di Franca Perusino e Maria Colantonio, 2007, pp. 368, ill.
6. *La commedia greca e la storia*, a cura di Franca Perusino e Maria Colantonio, 2012, pp. 388.

TESTIMONIANZE
SULLA CULTURA GRECA

COLLANA DIRETTA
DA FRANCA PERUSINO

6

La Collana si propone di pubblicare opere intere e raccolte di testimonianze che illustrino i vari aspetti del patrimonio culturale dei Greci e la personalità degli autori che contribuirono ad assicurarne la continuità attraverso i secoli. L'edizione critica è affiancata dalla traduzione e da un commento nel quale saranno di volta in volta evidenziati i contributi e le problematiche dei testi esaminati, anche allo scopo di offrire materiale e spunti per ulteriori ricerche.

La commedia greca e la storia

Atti del Seminario di studio

Urbino, 18-20 maggio 2010

a cura di

Franca Perusino e Maria Colantonio



EDIZIONI ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume è stato stampato con il contributo
dell'Università di Urbino "Carlo Bo" e del Ministero dell'Istruzione,
dell'Università e della Ricerca
(Programmi di Ricerca Scientifica di interesse nazionale - esercizio finanziario 2007).
Alle spese di stampa ha contribuito anche il
Dipartimento di Scienze del Testo
e del Patrimonio Culturale dell'Università di Urbino*

© Copyright 2012
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673269-9

LA COMMEDIA GRECA E LA STORIA

*In ricordo di Massimo Vetta
studioso ed editore di Aristofane*

Il seminario che oggi si inaugura conclude un progetto di ricerca di interesse nazionale (PRIN) cofinanziato dal MIUR e dall'Università, realizzato con la partecipazione delle Università della Calabria, di Chieti-Pescara "G. D'Annunzio", di Roma Tre, del Salento e di Urbino "Carlo Bo". L'argomento proposto è di quelli che coinvolgono, si può dire a ogni passo, il lettore della commedia greca, soprattutto della commedia antica fiorita nel periodo drammatico ma anche vivacissimo dal punto di vista politico, sociale e culturale che coincide per buona parte con il conflitto fra Atene e Sparta. Nella commedia antica non esiste soluzione di continuità fra pubblico e privato che si intersecano e si alternano così come accadeva nella vita quotidiana del cittadino ateniese. Su di essa si concentrerà, come è ovvio, la maggior parte delle relazioni; ma sarà anche interessante ascoltare come il dato storico venga sfruttato nella commedia del IV secolo, profondamente diversa per la mutata temperie politico-culturale.

Questa presentazione non può concludersi senza assolvere ad un compito profondamente sentito da noi e dai colleghi che coordinano le unità del PRIN, Carmine Catenacci, Giovanni Cerri, Pietro Giannini, Antonietta Gostoli. Abbiamo infatti deciso di dedicare questo seminario alla memoria di Massimo Vetta che faceva parte della nostra cordata ed era stato uno dei promotori dell'iniziativa maturata nell'atmosfera amichevole e rilassata di una cena in casa di Antonietta Gostoli. All'amico carissimo prematuramente scomparso, allo studioso acuto e sensibile della commedia greca, alla quale aveva dato numerosi contributi fra i quali spicca l'edizione esemplare delle *Donne all'assemblea* di Aristofane, dedichiamo questo incontro associandolo nel ricordo ad altri colleghi e amici che ci hanno lasciato.

Domenico Musti aveva aperto i lavori del seminario con una complessa e articolata relazione sulle istituzioni democratiche ateniesi nell'immaginario di Aristofane; dopo la sua scomparsa nel

novembre 2010 il recupero e la sistemazione del testo scritto, ancora incompleto nella parte conclusiva, si devono all'affettuosa e paziente opera di Marco Santucci al quale Domenico Musti aveva affidato le sue prime riflessioni in vista della stesura definitiva da includere negli Atti. A lui e alla famiglia Musti, che ha acconsentito alla pubblicazione, la nostra sincera e commossa gratitudine per l'insperato recupero di un documento prezioso.

Nell'agosto 2010, pochi mesi dopo il nostro incontro, è scomparso Colin Austin che aveva partecipato al seminario con un entusiasmo e una vitalità che sembravano aver segnato la sconfitta del male che lo affliggeva.

Nell'ottobre 2009 si era spento Roberto Campagner che, reduce da una impegnativa ricerca sul lessico agonistico di Aristofane, si accingeva a elaborare per il seminario un intervento sulla città di Corinto nelle commedie di Aristofane.

A questi indimenticabili amici il nostro affettuoso ricordo e il rimpianto di non averli più con noi.

Desideriamo infine esprimere la nostra gratitudine a quanti ci hanno aiutato nell'organizzazione del seminario: al collega Pietro Vannicelli che con i suoi preziosi suggerimenti ha attivamente contribuito alla fase preparatoria; ai nostri allievi e amici Luigi Bravi, Cristian Di Sanza e Lucia Pretelli che nella sua qualità di assessore al Turismo nel Comune di Urbino ci ha ospitati per un memorabile rinfresco in una sala del Palazzo Ducale. Un caldo e affettuoso ringraziamento rivolgiamo infine a Mercede Amaranti che ha messo a nostra disposizione la sua competenza e ci è stata vicina in tutte le fasi della preparazione e dello svolgimento del seminario.

F.P. - M.C.

INTRODUZIONE¹

Franca Perusino

La commedia greca, soprattutto quella antica, appare strettamente legata alle manifestazioni della polis, e non solo a quelle connesse alla guerra, ma anche alla gestione della cosa pubblica, ai contrasti interni, alle questioni giudiziarie, fino ai problemi dell'educazione, della poesia, della filosofia. Se la commedia antica non intende proporre un vero e proprio programma politico o fornire una chiave per risolvere gli svariati problemi che assillavano i cittadini ateniesi, mira tuttavia a farsi interprete delle aspirazioni, degli umori, dei disagi di singoli gruppi o di singoli cittadini e a convogliarli nei modi conformi ad uno spettacolo comico e alle attese di un pubblico radunato in teatro per riflettere ma anche per ridere e divertirsi.

La convivenza di realtà e utopia, lo slittamento da un registro all'altro, la pluralità dei generi, dei toni, dei linguaggi che contraddistinguono il variegato universo della commedia antica ne fanno la rappresentante per eccellenza di quello che Michail Bachtin ha definito "genere serio-comico"². Nel suo libro sulle origini della guerra del Peloponneso G. M. de Ste. Croix ne fornisce una vivida sintetica definizione³:

Aristofane deve sempre essere 'comico': questa è la condizione imposta dal suo genere. Ma può anche essere serio allo stesso tempo, e molto

¹ Queste pagine riprendono in parte un contributo pubblicato in S. Darris - G. Tedeschi (edd.), *Memoria renovanda. Giornata di Studi in memoria di Carlo Corbato* (Trieste, 11 ott. 2006), Trieste 2007, pp. 51-56

² M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. Torino 1968, pp. 139-179. Inespugnabilmente Bachtin non prende in considerazione la commedia antica e ignora l'auspicio di Aristofane che "i giudici intelligenti (σοφοί) mi giudichino ricordandosi delle mie parole intelligenti, quelli che vogliono ridere (οἱ γελῶντες) mi diano un premio perché li ho fatti ridere" (*Eccl.* 1155 s.). Cfr. W. Roesler, 'Michail Bachtin e il "Carnevalesco" nell'antica Grecia', in W. Roesler - B. Zimmermann (edd.), *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, pp. 15-51.

³ *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972, p. 357.

spesso lo è. Quanto più comicamente si esprime, tanto meglio il suo messaggio sarà recepito e si imprimerà nella mente dello spettatore, incluso quello che rifiuterebbe lo stesso messaggio se fosse convogliato in forma seria. Sarebbe un errore sostenere che un testo comico non possa avere un contenuto serio semplicemente perché lo trasmette in forma scherzosa ... la veste comica è una necessità richiesta dal genere.

Ma proprio queste caratteristiche creano spesso al lettore moderno difficoltà nella decodificazione e nella valutazione dei dati che emergono dalla commedia, in particolare dei dati storici. Quando entra a far parte di un contesto comico, anche il dato storico soggiace alle norme che lo regolano: rievocato, a seconda delle circostanze, a sostegno di una tesi o di un'ideologia, può essere talora piegato ad intenti parodici o a deformazioni tese a ridicolizzare i fatti stessi o chi se ne serve. Quando il dato storico è inserito nel gioco comico, non è sempre agevole per il lettore moderno individuare il confine che separa il fatto reale dalla parodia o dalla deformazione alla quale il poeta lo sottopone; il compito si rivela particolarmente difficile in quei casi nei quali le nostre conoscenze del fatto sono affidate esclusivamente al testo comico e non usufruiscono del sostegno di altre fonti. Questa difficoltà non era certamente avvertita dal pubblico antico – o almeno dalla parte più colta e intelligente di esso⁴: dobbiamo infatti pensare ad una sostanziale omogeneità fra le conoscenze storiche del commediografo e quelle del suo pubblico⁵ e supporre che il poeta non superasse certi limiti e non si permettesse di introdurre allusioni o battute che non fossero comprensibili agli spettatori; avrebbe provocato disappunto, irritazione, noia e rischio di prendersi qualche fischio⁶. Ma deformazione a fini comici di un dato storico non significa alterazione o falsificazione: è assolutamente fuorvian-

⁴ Nelle *Nuvole* (v. 518 ss.) Aristofane stesso distingue gli spettatori abili e intelligenti (δᾶξιοί, σοφοί) da quelli rozzi e volgari (φορτικοί). Cfr. anche il passo delle *Ecclesiazuse* citato sopra, n. 2.

⁵ Cfr. M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982, p. 37; L. Bertelli, 'La memoria storica di Aristofane', in *Storiografia locale e storiografia universale* (Atti del Congresso, Bologna, dic. 1999), Como 2001, p. 42 s.

⁶ Come, secondo un'ipotesi di E. A. Havelock ('The Socratic self as it is parodied in Aristophanes' *Clouds*', *Yale Class. Stud.* 22, 1972, pp. 1-18), sarebbe accaduto per le *Nuvole*.

te sostenere che al poeta comico tutto era lecito in nome dello scherzo e del riso, anche la manipolazione della realtà. Perché una parodia, una caricatura, una battuta siano recepite e raggiungano lo scopo che il poeta si prefigge è indispensabile che la base non venga alterata e sia sempre riconoscibile sotto le deformazioni alle quali è sottoposta. È una legge valida per la comicità antica come per quella moderna.

Ancor meno condivisibile sembra la posizione di quegli studiosi che, senza tener conto delle multiformi esigenze di un testo teatrale comico, riversano sull'autore responsabilità che essi stessi dovrebbero assumersi: per esempio quando, di fronte a passi problematici e di difficile interpretazione, liquidano la questione sostenendo che è il poeta comico a travisare i dati della realtà o, ancor peggio, che certi 'errori' sono imputabili ad una conoscenza approssimativa dei fatti. Ma come si può mettere in dubbio la cultura storica dei poeti della commedia antica, fatta di esperienze personali dirette, di notizie apprese oralmente o anche dalla lettura e dall'ascolto di opere storiografiche⁷?

La commedia greca rappresenta una fonte da non sottovalutare, ma che ha bisogno di volta in volta di essere decodificata individuandone e valutandone i diversi risvolti: c'è dunque bisogno della cooperazione dello storico, dell'esperto del teatro antico che abbia una visione pragmatica del testo e della sua destinazione, del filologo, dell'archeologo, dello studioso della religione e dei culti.

Mi auguro che da questo incontro, che non potrà certo esaurire un problema tanto complesso, la personalità del poeta comico esca meglio delineata e, ove necessario, rafforzata. Con questo spirito di collaborazione prende il via un seminario che tutti ci auguriamo vivace e proficuo.

⁷ Cfr. Bertelli, *art. cit.* (n. 5), p. 43 s.

LE NUVOLE DI ARISTOFANE
E LA REALTÀ STORICA DI SOCRATE

Giovanni Cerri

1. *Storia filosofica del Socrate reale*

In un saggio pubblicato alcuni anni fa, credo di aver dimostrato quanto segue¹. Nel famoso intermezzo autobiografico del *Fedone* (95e 7-100a 9), Socrate racconta ai suoi interlocutori le diverse tappe della sua ormai lunga vita filosofica. Platone lo ha concepito e scritto come rievocazione veritiera della biografia reale del maestro e, per farlo capire ai suoi lettori, si è servito di precisi artifici narrativi all'inizio e alla fine dell'intermezzo, attraverso i quali fa intendere senza margini di dubbio che qui Socrate non è più il personaggio del dialogo fittizio, ma è il Socrate reale che narra la sua storia.

Platone, che fu allievo diretto di Socrate e dovette perciò conoscere di prima mano le informazioni sul suo passato, illustra analiticamente il processo psicologico che portò Socrate ad abbandonare gli studi giovanili di fisica e a ricercare, per tutto il resto della sua vita, una via nuova di indagine filosofica. Non possiamo anzi fare a meno di pensare che, a monte di questa pagina autobiografica, ci sia un'autobiografia reale, nel senso che Platone abbia dato qui forma letteraria ad un racconto più volte udito nel passato dalla viva voce del maestro. Riceve così una conferma documentaria inoppugnabile la testimonianza di Aristofane², che nelle *Nuvole*, date alla scena nel 423 a.C. e successivamente rielaborate, rappresentava Socrate impegnato al massimo negli studi di fisica, contro la negazione radicale contenuta nell'*Apologia di Socrate*, scritta dallo stesso Platone negli anni immediatamente successivi al 399 a.C., data del processo e della morte di Socrate. Una negazione

¹ Cerri 2001. Nel primo paragrafo del presente scritto, 'Storia filosofica del Socrate reale', mi limito in linea di massima a riassumere, epitomandolo, appunto questo saggio.

² Lo vide con grande chiarezza già Wolf 1811, p. IX ss.; sulla stessa linea si pose Burnet 1911, pp. XXXVIII-XLII.

non tanto strumentale, da mettere cioè in rapporto con l'impostazione apologetica del discorso, quanto dettata dalla circostanza oggettiva che Socrate per tutta la vita, tranne che in un breve periodo giovanile ormai lontano nel tempo, dimenticato e da dimenticare, aveva fatto tutt'altro che lo studioso di fisica.

La via nuova di ricerca, perseguita dopo l'abbandono di quella prima esperienza, è definita in termini insieme precisi e imprecisi: è indicata con chiarezza una scelta di campo in direzione della prassi dialogica, ma, nello stesso tempo, la natura di tale prassi resta indeterminata, si configura piuttosto come uno stile di vita, che non come un metodo impostato con rigore scientifico. Se ne ricava allora l'impressione che Platone abbia voluto qui rappresentare con fedeltà storica lo stato magmatico oltre il quale il pensiero di Socrate non riuscì mai a spingersi, la sua condizione di aporesi cronica. È una pagina che avrebbe davvero meritato di essere presa in maggiore considerazione dagli innumerevoli tentativi moderni di ricostruire l'insegnamento genuino di Socrate, attraverso e nonostante il concerto discordante delle testimonianze antiche, a cominciare da quelle contenute nei dialoghi di Platone stesso.

Socrate comincia così: "Quand'ero giovane, è incredibile quanta passione mi prese per questo tipo di scienza che chiamano ricerca sulla natura" (νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a 7-8). E segue subito un elenco esemplificativo delle varie ricerche svolte in quegli anni di studio, riconducibili tutte al denominatore comune delle "cause" (αἰτίαι) di ciascuna cosa, "in che modo nasce, in che modo muore, in che modo è" (96a 9-10): la possibilità o meno che la vita biologica si formi dalla putrefazione (σηπεδών); quale sia l'elemento o l'organo del corpo umano nel quale si formi la sensazione (αἴσθησις); in che modo dalle sensazioni si elaborino la memoria (μνήμη) e l'ideazione (δόξα), e da queste ultime si enuclei il sapere scientifico (ἐπιστήμη); infine gli innumerevoli problemi dell'astronomia e della geologia (96b 2-c 1).

Col passare del tempo, Socrate finisce però per maturare una sfiducia totale nei confronti di questi studi, che pure lo avevano tanto appassionato. Si rende conto a poco a poco che la sua ansia di scoprire la ragione delle cose, del loro nascere e del loro morire, ovvero del loro persistere, non troverà mai soddisfazione in essi: il tipo stesso del metodo seguito (κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς

μεθόδου, 97b 6) comporta che sposti continuamente l'obiettivo all'indietro, senza mai trovare la soluzione definitiva; trovata la causa di un fenomeno, si tratterà automaticamente di trovare la causa della causa, e così via, senza prospettiva di requie intellettuale. Intercalato a questa riflessione, segue un nuovo elenco di problemi fisici e matematici, affrontati con entusiasmo iniziale, ma poi frustrati dall'impossibilità di conclusioni finali (96c 2-97b 4). Elenco che, questa volta, è fatto in un tono beffardo di triste autoironia. Ad esempio: perché il bambino cresce mangiando e bevendo, ma poi, giunto all'età adulta, smette di crescere, pur continuando a mangiare e a bere (96c 7-d 7); che senso hanno, in rapporto alle dinamiche della realtà esterna, le operazioni mentali aritmetiche di addizione, sottrazione, divisione e moltiplicazione (96e 1-97b 7); ecc. ecc.

Chi, vivendo in questo mondo, vuole dare un senso alla propria vita, non troverà mai nella fisica e nella matematica la risposta al suo interrogativo, perché queste scienze danno risposte a quesiti di ordine ben diverso. “Ma un giorno – continua Socrate – ebbi occasione di ascoltare un tale³ che dava lettura di un libro, a quanto disse, di Anassagora, e affermava che è una mente (νοῦς) a ordinare e determinare tutte le cose (ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων ἀίτιος)” (97b 8-c 2). Socrate si rallegra, spera di aver trovato finalmente il filosofo che possa risolvere i suoi dubbi, che soddisfi la sua ansia di certezza e di ordine. Si apre un nuovo periodo della sua vita, dedicato alla lettura accanita di tutti i libri di Anassagora reperibili in circolazione. Senonché subentra ancora una volta la delusione, tanto più cocente quanto inaspettata: i libri di Anassagora sono anch'essi trattati di fisica, e il νοῦς, la mente ordinatrice, altro non è che la razionalità fisico-matematica del cosmo. Ma è proprio la critica antianassagorea svolta a questo punto da Socrate, che chiarisce definitivamente, anche a lui stesso, la vera natura della sua pulsione filosofica: un umanesimo orientato in senso religioso ed etico, così integrale ed esclusivo da riassorbire in sé anche la cosmologia, concepita non più come eziologia, ma come

³ Questo “tale” non può che essere Archelao, discepolo di Anassagora e maestro di Socrate (Testimonianze e frammenti in D.-K. II, nr. 60, pp. 44-49; da integrare con Wehrli 1967, fr. 52a-b, pp. 24; 65). Platone qui ne minimizza il ruolo, fino ad esorcizzarne il nome e la figura. Perché? Probabilmente si fa eco di una rimozione autobiografica di Socrate stesso.

teleologia. Ciò a cui egli aspirava era l'idea di una "forza divina" (δαμονία ἰσχύς, 99c 3) che avesse creato e governasse il mondo secondo la logica del "bene" e del "dover essere" (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον, 99c 5), proprio alla maniera in cui Platone farà operare il Dio mitico del *Timeo*.

Socrate s'imbarca su una rotta nuova (ὁ δεύτερος πλοῦς), decide di fondare una nuova scienza o disciplina, anche se ancora non sa con precisione come procedere, con quale metodo: "A farla breve, di nessuna cosa so né come nasca né come muoia né come sia, con questo tipo di metodo [quello della fisica], ma ne sto impastando da me a tentoni un altro tipo (ἀλλά τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω)" (97b 5-7).

Una cosa è certa: mai più raccolta di dati, ipotesi eziologiche, esperimenti, calcoli matematici; d'ora in avanti, la ricerca si svolgerà sul terreno della parola pura, del discorso: "Mi è sembrato necessario rifugiarmi nei discorsi e in essi scrutare la verità delle cose (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)" (99e 4-6).

Non è la dialettica, quale sarà elaborata e teorizzata da Platone, ma l'anticamera della dialettica, la prima esperienza di una filosofia rivolta all'esplorazione non dell'universo fisico, ma del linguaggio umano.

L'autobiografia intellettuale di Socrate si articola dunque in quattro momenti: 1) Coinvolgimento pieno nella tradizione della ricerca fisica; 2) Tempesta del dubbio, di fronte all'evidenza che la ricerca fisica promette, ma non è in grado di dare risposte valide ai quesiti sulla causa delle cose; 3) Intuizione, attraverso e nonostante Anassagora, di una mente divina che regola il mondo secondo il principio del bene; 4) Abbandono definitivo della ricerca fisica e sperimentazione di un nuovo tipo di ricerca, centrata sui discorsi (λόγοι).

Per quanto riguarda la quarta fase, Socrate insiste sul suo stato ancora iniziale, sperimentale, tentativo, non scervo di una certa confusione: "ne sto impastando da me a tentoni un altro tipo (ἀλλά τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω)" (97b 5-7); "mi è sembrato necessario rifugiarmi nei discorsi e in essi scrutare la verità delle cose (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)" (99e 4-6). È sottolineato *ad abundantiam* che si tratta di una pratica del discorso ancora non tecnicizzata, dunque non della dialettica vera e propria e della teoria delle idee.

E in effetti si parla soltanto di “discorsi”, non di ‘enti in sé’ o di ‘idee’. E veniamo alla chiusa: “Mi avviai dunque per questa strada; di volta in volta assumo come ipotesi un discorso (λόγος), quello che giudico più forte (ἔρρωμενέστατος), e considero vere le cose che mi sembrano concordare con quello, sia riguardo alla causa (αἰτία) sia riguardo a tutto il resto, mentre considero non vere le cose che siano in disaccordo” (100a 3-7). Ed ecco qua il ‘discorso più forte’, il λόγος ἔρρωμενέστατος, che ritroveremo nella commedia di Aristofane, incarnato nel personaggio-maschera del Κρείττων λόγος, per l'appunto il ‘Discorso più forte’⁴!

2. *Il Socrate meteoroso-fista delle Nuvole: sincronizzazione delle diverse fasi del Socrate reale*

Sulla cronologia oggettiva di questa evoluzione intellettuale, che da un altro punto di vista potrebbe anche essere detta “evoluzione”, siamo in possesso di un solo dato, che consiste nella proposizione temporale con la quale Socrate stesso apre il suo racconto nel *Fedone*: “Quand’ero giovane (νέος ὢν ...)” (96a 7). In un passo dei *Memorabili* (1, 2, 35), Senofonte ci fa capire con molta chiarezza che, nel linguaggio corrente ateniese del suo tempo, poteva essere chiamato ‘giovane’ (νέος) anche un uomo che avesse compiuto i trent’anni, ma che questa qualifica, di lì a qualche anno ancora, non avrebbe potuto essergli riferita più. Socrate era nato nel 470/469; compì dunque i trent’anni nel 440/439. Di lì a qual-

⁴ I due discorsi in agone vengono chiamati nel testo stesso delle *Nuvole* ὁ κρείττων λόγος e ὁ ἥττων λόγος: vv. 112 ss.; 882 ss.; 893 ss.; 1336 s.; 1444 s.; 1451 s. Solo sporadicamente il secondo dei due viene chiamato anche ὁ ἄδικος λόγος: vv. 116; 657; 885. Viceversa in tutto l’apparato paratestuale dei manoscritti (*argumenta*; elenchi iniziali delle *dramatis personae*; scolfi; *sigla* apposti alle battute contenute nel testo) vengono chiamati rispettivamente Δίκαιος λόγος e Ἄδικος λόγος. Unica eccezione: nello *Schol.* RVEMBarbRsNp al v. 889 si dice: ὁ κρείττων λόγος καὶ ὁ ἥττων διαλέγονται. Dall’insieme di questi dati, Dover 1968, p. LVII s., conclude che la designazione originaria, voluta da Aristofane, debba essere stata ὁ κρείττων λόγος e ὁ ἥττων λόγος. Al suo ragionamento si deve aggiungere la testimonianza importantissima di Plat. *Apol.* 18b 8; 19b 5-c 1, dove Socrate afferma di essere stato accusato nella commedia di Aristofane “di rendere più forte il discorso più debole”, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. Vedi anche 23d 7-8. Per parte mia li designerò d’ora in avanti Discorso Forte e Discorso Debole.

che anno, non avrebbe più potuto essere definito νέος, né dagli altri né da se stesso, sia pure nel ricordo di molti anni dopo. È *grosso modo* in questo periodo, cioè negli anni successivi al 440/439, che dobbiamo collocare la sua conversione dagli studi fisici al nuovo laboratorio sperimentale sul linguaggio, con il quale tentava di valutare quale dei discorsi possibili su uno stesso argomento fosse “il più forte” (ἐρρωμενέστατος).

Le *Nuvole* in nostro possesso, come è noto, sono una rielaborazione del testo presentato all’agone comico del 423 a.C. Rielaborazione effettuata qualche o vari anni dopo. Già nel 423, Socrate aveva ormai abbandonato gli studi di fisica almeno da un decennio, forse un quindicennio, ma il ricordo della sua vecchia passione doveva essere ancora vivo nella memoria degli Ateniesi, ovviamente propensi a farsene beffe. Aristofane non poteva rinunciare a questa dimensione esilarante della sua immagine pubblica, anche se ormai era stata del tutto superata dalla persona reale di riferimento. E ve lo inchiodò per sempre. Compì allora una precisa operazione di ordine poetico: sincronizzò e integrò fra loro i due momenti successivi della sua attività, presentando Socrate come filosofo ad un tempo fisico, alla maniera dei milesî, di Anassagora e di Archelao, e antilogico, alla maniera di Prodicò, Protagora e degli altri sofisti. Del resto, molti sofisti, a cominciare dagli stessi Prodicò e Protagora, erano insieme le due cose. È probabile, anche se non ne abbiamo la prova positiva, che l’operazione sincretistica fosse già compiuta nel testo del 423. L’esponente verbale di questa sintesi è la parola composta μετεωρο-σοφιστής (360), di gusto se non di conio aristofaneo, che, riferita a Socrate⁵, giustappone ostentatamente le nozioni di fantasticheria astronomico-meteorologica e di fumisteria parolaia.

3. *Socrate personaggio e Socrate reale*

Come si vede, tutto è nel segno dello stravolgimento comico. Quest’ultimo presuppone comunque un minimo di fedeltà al dato reale, se vuole restare sul piano comico, vale a dire drammaturgico,

⁵ E a Prodicò, citato nel passo (361) come il μετεωροσοφιστής più qualificato, cui è pari soltanto Socrate.

e non vuole scadere nella buffonata insensata ed effimera, che fa ridere poco, anche un pubblico di sciocchi, e viene dimenticata non appena esibita. Che non è mai la tecnica di Aristofane⁶. Tra l'altro, la sua parodia risultò tutt'altro che effimera, se rimase impressa per tanto tempo nella mente degli Ateniesi: ancora nel 399 inflù senza dubbio sulla formulazione dell'atto di accusa contro di lui⁷; fu rievocata come causa lontana ma profonda dell'accusa stessa nella difesa pronunciata da Socrate (o nella difesa fittizia attribuitagli da Platone qualche anno dopo nell'*Apologia di Socrate*, il che fa lo stesso); e per altri decenni fu ricordata dai socratici, non sempre in termini soltanto negativi⁸. Nelle pagine che seguono, mi propongo di dimostrare quanto e da quali punti di vista, al di là della presa in giro, anzi proprio per mezzo di essa, il Socrate delle *Nuvole* sia 'sostanzialmente' fedele al Socrate reale, quale ci viene descritto da Platone anzitutto, ma anche da Senofonte e da biografi e storici della filosofia venuti dopo. Avvalorandone ulteriormente la testimonianza, dato che la cronologia ci impedisce di pensare ad una derivazione di Aristofane da loro, mentre la verosimiglianza ci impedisce di pensare ad una derivazione dei socratici e di Aristotele da Aristofane. È evidente allora la derivazione dell'uno e degli altri da una stessa fonte: né più né meno che il Socrate reale.

A questa considerazione generale faccio seguire una serie di *flash*, staccati l'uno dall'altro anche sul piano visivo-tipografico, ma tutti collegati fra loro dal sottile filo rosso del realismo comico ovvero della comicità realistica⁹.

⁶ Non posso perciò condividere lo scetticismo di tanta parte della critica, che accusa Aristofane di invenzione pura; tanto meno la posizione estrema di Casanova 2000 (p. 373): "È ispirata per lo più al comico demenziale". E la nozione di 'demenziale' percorre tutto il suo articolo, dall'inizio alla fine.

⁷ Diog. Laert. 2, 40: "La copia dell'accusa giurata del processo (*ἀνωμοσία*) era redatta in questo modo; in effetti è ancor oggi depositata nel *Μετρόον*, come attesta Favorino [di Arles, sec. II d.C., autore di due opere storiche, *Ἀπομνημονεύματα* e *Παντοδαπή ἱστορία*]: «Meleto, figlio di Meleto, del demo di Pito, ha depositato copia di questa sua accusa giurata contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo di Alopec: Socrate commette reato, in quanto non rispetta (*οὐ νομίζων*) gli dèi rispettati dalla città, e introduce invece nuove pratiche demoniche diverse (*ἕτερα καὶνὰ δαιμόνια*); commette reato anche in quanto corrompe i giovani. Punizione richiesta: condanna a morte»".

⁸ Cfr. ad es. Plat. *Symp.* 221b.

⁹ La strada è stata già battuta, con argomentazioni solo in parte coincidenti

4. *Il Socrate personaggio e Socrate giovane, appassionato di fisica*

Strepsiade, dopo il colloquio con il figlio e con il servitore che costituisce la prima scena della commedia, esce di casa e va a bussare alla porta del Pensatoio. Il discepolo di Socrate che gli apre la porta si affretta a raccontargli, uno dietro l'altro, i principali problemi con cui il Maestro si cimenta e le soluzioni geniali da lui escogitate. Ne viene fuori una sequenza di quadri ad alta caratura farsesca (137-179). Sintetizziamola, riducendone a titolo ogni tema affrontato:

1. misurazione del salto di una pulce assumendo come unità di misura il "piede di pulce";
2. determinazione, attraverso l'osservazione, se le zanzare ronzino con la bocca o col deretano;
3. studio dei percorsi e delle rivoluzioni lunari;
4. illusione psicologica degli affamati attraverso l'immagine di una torta disegnata sulla tavola da pranzo.

Gli esperimenti descritti, benché parodico-burleschi, somigliano davvero, ognuno in se stesso e nella loro struttura di elenco esemplificativo, a quelli narrati da Socrate nel *Fedone*! Per rendersene conto, basta rileggere l'analogo elenco da me fornito nel primo paragrafo. Come è identica l'insistenza più o meno esplicita sulla contrapposizione tra le idee correnti del povero volgo, che ignora i misteri della natura, e il sapere elitario della matematica e della fisica.

Quando la porta si spalanca e appare finalmente l'interno del Pensatoio, ci viene propinato un nuovo elenco, quello dei preziosi strumenti scientifici che vi si trovano, necessari alle ricerche di astronomia, geometria, geografia (200-217).

Può anche essere che Platone, nella pagina del *Fedone*, si sia in qualche modo ispirato, sul piano compositivo, al passo delle *Nuvole*. Ma, se anche fu così, dovette trovare in esso un comodo canovaccio per riversarvi l'elenco di dati che aveva fornito a lui Socrate stesso, a proposito della sua attività e delle sue indagini giovanili.

Ciò che stupisce è comunque la congruenza strutturale tra parodia di Aristofane e autobiografia assolutamente seria di Socrate.

Vorrei anche notare come ognuna delle freddure aristofanesche adombri problemi genuinamente scientifici, che dovettero effettivamente attanagliare matematici, fisici e fisiologi di quel tempo. Rivediamo i singoli punti dell'elenco:

1. misurazione del salto di una pulce assumendo come unità di misura il "piede di pulce": ci sono le idee del calcolo proporzionale, della scelta di un'unità di misura adeguata alla scala di grandezza, della relatività culturale delle unità di misura (ad es., il "piede", misura di lunghezza rettilinea, variava notevolmente da città a città greca; i barbari avevano unità di misura diverse)¹⁰.

2. Determinazione, attraverso l'osservazione, se le zanzare ronzino con la bocca o col deretano: problema delle meccaniche svariatissime di formazione del suono; dovevano essere studiate a fondo soprattutto dai filosofi di indirizzo pitagorico; a noi basti ricordare la pagina celeberrima di Galileo, che culmina con il mistero irrisolto della fonazione della cicala¹¹.

3. Studio dei percorsi e delle rivoluzioni lunari: è uno dei quesiti primi dell'astronomia; era stato già sviscerato dal poema di Parmenide in versi splendidi.

4. Illusione psicologica degli affamati attraverso l'immagine di una torta disegnata sulla tavola da pranzo: è il problema dell'effetto psicagogico e simpatetico della mimesi artistica sull'animo umano; ne aveva discettato con grande acume ed efficacia espositiva Gorgia di Leontini, venuto ad Atene nel 427 a.C.

Nub. 187-189 + 191-194

Strepsiade: Ma perché mai questi qui guardano per terra?

Discepolo: Loro? Cercano le cose di sotterra.

¹⁰ Per l'attualità ancor oggi di tale problematica, vedi Capra 1989, p. 261: "In un secondo, un essere umano può percorrere una distanza uguale a poche volte le proprie dimensioni. Per una particella, l'intervallo di tempo equivalente sarebbe dunque il tempo necessario per spostarsi di una distanza di poche volte le sue dimensioni: un'unità di tempo che si potrebbe chiamare «secondo-particella». I fisici valutano questa unità di tempo in 10^{-23} secondi. Questa scrittura è una notazione abbreviata per indicare un numero decimale con 23 zeri davanti alla cifra 1 (compreso lo zero prima della virgola), cioè 0,00000000000000000000001 secondi".

¹¹ *Il saggiaiore*, cap. XI.

...

Streps.: Ma questi così curvi, cosa fanno?

Disc.: Loro scrutano le tenebre in fondo al Tartaro.

Streps.: Ma perché il culo guarda il cielo?

Disc.: Lui fa per conto suo: impara l'astronomia¹².

Dunque al Pensatoio non si studia solo astronomia, ma anche geologia ipogeica, altra branca della fisica ormai tradizionale, anche se ancora nuova e stupefacente per l'uomo della strada. Senonché non si tratta solo di geologia pura: è anche riflessione e congettura sul mondo infero, sul destino delle anime dopo la morte, sulle tremende punizioni del Tartaro. Come non pensare ai tre miti platonici sull'Aldilà, tutti e tre narrati da Socrate¹³? E con ciò siamo sulla linea di demarcazione e divaricazione tra ricerca fisica giovanile e riflessione sapienziale della maturità.

5. *Il Socrate personaggio e il Socrate reale della maturità*

Torniamo al *μετεωροσοφισταί* del v. 360. Il secondo elemento del composto allude a quella connotazione sofistica di Socrate, che è uno dei motivi guida del dramma. Ed è proprio questa connotazione, così radicalmente in contrasto con la dura posizione anti-sofistica sia del Socrate storico sia del Socrate platonico e senofonteo, ad aver indotto tanta parte della critica a considerare la rappresentazione di Aristofane come gioco di fantasia privo di fondamento reale. Ad una considerazione più attenta e storicistica, le cose stanno però diversamente. Nella pagina del *Fedone*, Socrate non parla certo di una sua fase sofistica; ma la fase di dialettica aurorale, che costituisce invece il traguardo della sua autobiografia, non avrebbe potuto che essere interpretata come sofistica da Aristofane e dal suo pubblico. E correttamente, dal punto di vista degli Ateniesi del tempo, dato il significato generico da essi conferito al termine "sofista". La tecnica dialogica non poteva ai loro occhi non confondersi con la tecnica antilogica ed eristica, e oggettivamente lo era davvero, se prescindiamo dalla diversità dell'intento con cui Socrate la praticava, dalla sua volontà costante di attingere

¹² Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

¹³ *Gorg.* 523a-527e; *Pbaed.* 107c-115a; *Resp.* 10, 614a-621d.

“verità” salde, che proprio per questa loro saldezza si differenziassero sostanzialmente dalla evanescenza delle “opinioni”. Ma anche questa differenza di intento finisce per divenire a sua volta evanescente, se solo pensiamo che Socrate non raggiungeva mai tesi definitive, e che il suo discorso era impostato in modo tale, da portare in se stesso la dannazione dell’aporesi. Come avrebbe dovuto essere definita se non “sofistica”, nella seconda metà del V secolo a.C., questa pratica dialogica, questo “tipo di metodo... impastato a tentoni”, come lo definisce Socrate stesso nel *Fedone*? Bisogna persuadersi una volta per tutte che il termine “sofista”, con significato antitetico a quello di “socratico”, deve essere stato un conio operato da Socrate stesso, dai socratici, soprattutto da Platone, che lo ha canonizzato, creando un’opposizione lessicale che prima non esisteva¹⁴.

Davvero a casa di Socrate, di qualsiasi cosa si parlasse, doveva esserci invariabilmente due Discorsi, non uno, quello Debole e quello Forte, ὁ ἐρρωμενέστατος, per usare la terminologia del *Fedone*, ὁ Κρείττων, per usare quella delle *Nuvole*. Socrate parteggiava per il Forte, cercava con tenacia di farlo prevalere, elucidandone tutti i risvolti, ma il Debole resisteva gagliardamente, specie se era sostenuto da sofisti della tempra di Protagora o Gorgia, continuava minaccioso a rischiare la vittoria. Così fu per il Socrate reale, così è per il Socrate platonico, ed è così anche per il Socrate di Aristofane.

6. La sutura aristofanesca tra Socrate giovane e Socrate maturo

Nelle *Nuvole*, dunque, Aristofane rispecchia la biografia intellettuale del Socrate reale, per l’una e per l’altra fase, sincronizzandole però in un ritratto unitario. La sutura è operata fin dalla presentazione iniziale. Strepsiade dice a Fidippide quello che sa su Socrate e i discepoli, che abitano nella casa accanto e presso i quali vorrebbe mandare il figlio a studiare (94-99):

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ’ ἐστὶ φροντιστήριον.
ἐνταῦθ’ ἐνοικοῦσ’ ἄνδρες οἱ τὸν οὐρανὸν

¹⁴ Illuminante al riguardo Rossetti 1976.

λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγύς,
 καὶ ἔστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.
 οὔτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ,
 λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἀδίκαια.

Quello è il Pensatoio di spiriti sapienti.
 Lì abitano uomini che con le parole
 ti convincono che il cielo è un forno
 e sta intorno a noi, e noi siamo carboni.
 È gente che insegna, ma bisogna pagarli,
 a vincere con le parole, a ragione o a torto¹⁵.

I vv. 93-96 si riferiscono al Socrate cosmologo, i vv. 97-98 al Socrate dialogico, creando così un Socrate acronico, appunto il Socrate maschera, che è l'una e l'altra cosa insieme. Aristofane però non si limita a giustapporre le due discipline, ma suggerisce al pubblico un preciso rapporto funzionale tra loro. Dopo una lunga lezione di Socrate a Strepsiade, dedicata per intero a problemi di fisica e di teologia, il Corifeo si rivolge così a Strepsiade (412-413 + 418-419):

O tu uomo che da noi desideri la sapienza somma,
 quanto sarai felice fra gli Ateniesi e gli Elleni!

...

Insomma considera questo il bene supremo, come s'addice ad uomo
 di qualità:
 vincere con l'azione e con il consiglio e con le guerre della lingua¹⁶.

La sequenza configura fisica e teologia, cioè quella disciplina che Aristotele avrebbe chiamato "filosofia prima", come propeudeutica alla retorica eristica¹⁷. Si deve in effetti osservare che, nel complesso del dramma, la fisica teologica ha uno sviluppo imponente, quasi superiore a quello della retorica eristica, tanto da asurgere all'onore del titolo (*Le Nuvole*, che sono insieme fenomeno naturale e dèe), ma è di fatto scarsamente funzionale alla trama,

¹⁵ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996), con qualche variazione.

¹⁶ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996), con qualche variazione.

¹⁷ Lo stesso rapporto funzionale tra teologia fisica ed eloquenza si era già delineato ai vv. 258-260: Socrate dice a Strepsiade che l'iniziazione (τελεῖσθαι) al culto delle Nuvole farà di lui un oratore raffinatissimo (λέγειν γενήσῃ τριῦμιμα, κρόταλον, παιπάλῃ).

tutta centrata su quelle esigenze di difesa giudiziaria, in vista delle quali Strepsiade vuole farsi discepolo di Socrate.

7. *Il Pensatoio*

Come abbiamo visto, al v. 94 fa la sua prima comparsa il termine *Φροντιστήριο*, “Pensatoio”, con il quale Aristofane designa la sede in cui opera il suo Socrate, identificandola con una delle case visibili o immaginate sul fronte scenico. Dato il silenzio totale di tutte le altre fonti relative a Socrate sul possesso da parte sua di uno studio-laboratorio-scuola del genere, dobbiamo pensare che la cosa sia frutto di invenzione comica, al pari del termine che la designa, chiaramente coniato da Aristofane sul modello di sostantivi come *ἐργαστήριο*, *δικαστήριο*, *τελεστήριον*, ecc. Tuttavia, anche in questo caso, la finzione prende spunto da dati reali, per quanto attiene sia alla denominazione sia all’idea di una sede abitativa.

Nel *Simposio* di Senofonte (6, 6) così un personaggio del dialogo apostrofa Socrate: ἄρα σύ, ὦ Σώκρατες, ὁ φροντιστής ἐπικαλούμενος, “E tu, Socrate, il cosiddetto Pensatore!”; e Socrate, mostrando di essere al corrente di questo nomignolo affibbiatogli dalla gente, risponde: οὐκοῦν κάλλιον ἢ εἰ ἀφρόντιστος ἐκαλούμην;, “Non è meglio, che se fossi chiamato Spensierato?”. Il passo attesta con chiarezza che gli Ateniesi contemporanei di Socrate usavano soprannominarlo, un po’ sul serio un po’ per scherzo, “Il Pensatore”¹⁸. La testimonianza trova riscontro nel fatto che nella commedia di Amipsia intitolata *Conno*, anch’essa dedicata alla parodia di Socrate, e presentata allo stesso agone del 423 a.C. cui parteciparono le *Nuvole*, il Coro era composto dai *Φροντισταί*, cioè dai Pensatori colleghi o discepoli di Socrate¹⁹. Del resto, anche nelle *Nuvole* Strepsiade definisce *μεριμνοφροντισταί* l’insieme di Socrate e dei suoi discepoli (101), e Socrate definisce se

¹⁸ Dover 1968, p. 106, *ad* v. 94, afferma deciso che l’uso di *φροντιστής* “by Xenophon in works of which the ‘dramatic date’ falls within Socrates’ lifetime is not important”. Io credo che, con questo ‘pironismo’, ci si precluda ogni possibilità di ricostruzione storica.

¹⁹ Ath. 218c: ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ. Va da sé che Dover 1968, p. L s., dubita anche di quest’altra testimonianza. Per la datazione del *Conno* di Amipsia, vedi *Arg. II Aristoph. Nub.*

stesso φροντιστής, nella preghiera solenne rivolta alle dèe (266). E il Socrate dell'*Apologia* platonica, rievocando le vecchie dicerie popolari sul suo conto, culminate prima nella commedia di Aristofane, poi nel processo cui è sottoposto, afferma che la gente lo bollava come τὰ μετέωρα φροντιστής, “pensatore di cose celesti”²⁰.

Ciò per quanto riguarda il termine in quanto tale. Per quanto riguarda il suo referente, se non è mai esistito uno studio-gabinetto-scuola di Socrate, un domicilio in cui si svolgesse gran parte del suo insegnamento c'era davvero, ed era la sua casa privata: è stato ottimamente dimostrato che Socrate e i suoi discepoli costituivano qualcosa di molto simile a un'eteria e che le loro riunioni assumevano per lo più la forma di simposi, sissizi o ἔρανοι, tenuti nell'abitazione del Maestro²¹. Nell'aneddoto narrato da Senofonte, e riportato per esteso alla fine del presente saggio²², la visita di Antifonte a Socrate, circondato dai suoi compagni, sembra configurarsi proprio come visita ad un luogo strettamente affine al Pensatoio aristofanESCO.

La commedia si svolge tutta al Pensatoio, ora di fronte ad esso, ora all'interno. Ma non viene persa l'occasione di alludere alla dimensione per così dire ‘peripatetica’ dell'insegnamento socratico, che si svolgeva per la maggior parte in pubblico, in un dialogo continuo con la gente della strada, in un eterno apparente vagabondare per la città di Atene. È solo un *flash*, ma molto efficace (362): βρενθύει ... ἐν ταῖσιν ὁδοῖς, “incedi altero per le vie”. Fotogramma che fu apprezzato e ripreso da Platone²³.

8. La questione degli onorari

Connessa alla connotazione sofistica è l'accusa rivolta a Socrate di insegnare a pagamento (97; 245 s.; 1146 s.). Ecco un altro elemento che ha contribuito notevolmente a screditare la testimonianza aristofanea agli occhi della critica moderna. È sembrata

²⁰ Plat. *Apol.* 18b 7.

²¹ Rossetti 1976.

²² Vedi oltre, § 13h.

²³ Plat. *Symp.* 221b, su cui torneremo ancora in un paragrafo successivo. È proprio il confronto tra i due passi che ci permette di individuare con una certa precisione il significato problematico di βρενθύεισθαί.

una calunnia addirittura sacrilega: ancora una volta la tendenza agiografica ha prevalso su una disamina oggettiva. Certo, Socrate non si faceva pagare le lezioni, a differenza dei sofisti suoi contemporanei: possiamo credere tranquillamente a quanto gli fanno asserire e asseriscono Platone, Senofonte e tutti gli altri autori che ne hanno parlato. Ma è anche vero che riceveva dagli allievi doni spontanei, commisurati alle possibilità finanziarie di ognuno di loro; che i pasti comunitari in casa sua erano *ἔρῳνοι*, cioè ‘pranzi collettanei’, nei quali ciascun invitato portava pietanze e cibarie, anche in questo caso commisurate per quantità e qualità alla sua ricchezza; che, in fin dei conti, Socrate e la sua famiglia campavano di nient’altro che di questi regali e contributi²⁴. Come doveva giudicarli la ‘malignità istituzionale’ del poeta comico se non come onorari dissimulati, ma facilmente smascherabili? Dunque, doveva smascherarli per dovere d’ufficio! Ed è appunto quello che ha fatto Aristofane. Ancora una volta: comicità realistica, realismo comico!

9. *Le due conversioni di Socrate e delle Nuvole*

Nella sua parte iniziale, la commedia ci presenta un Socrate meteorosofista duro e puro: come ‘meteorologo’, cioè come fisico, è su posizioni materialistiche e apertamente atee; come ‘sofista’, cioè come retore eristico, è colui che rende forte il discorso debole, nel senso preciso che è ben deciso a far prevalere la difesa dell’ingiustizia su quella della giustizia. Le Nuvole, sue dee ispiratrici, sono evidentemente con lui su entrambi i fronti.

Ma, nel prosieguo dello sviluppo drammatico, queste posizioni si sfumano fino a capovolgersi: Socrate e le Nuvole si spostano dal materialismo ateistico ad una teologia naturalistica che riassorbe e rilegittima in pieno il pantheon tradizionale della polis; si convertono poi, al momento dell’agone tra i due Discorsi, dalla promozione del discorso debole e ingiusto all’elogio e all’esaltazione del Discorso Forte, nonché alla condanna aperta e aspra del Discorso Debole.

E ciò a costo di contraddizioni evidenti, plateali, sul piano della trama. Perché? Battere la via della critica ‘analitica’, cercando di spiegare il fatto in rapporto ad interventi compositivi operati

²⁴ Ancora una volta debbo citare Rossetti 1976, soprattutto pp. 37-39; 41 s.; 62.

dall'autore in tempi diversi, è una falsa prospettiva, illusoria e, nello stesso tempo, elusiva.

Illusoria, perché porta necessariamente il critico ad abbandonarsi ad ipotesi di cronologia testuale, condizionate da ipotesi ricostruttive, condizionate a loro volta dalle prime; cioè ad avvolgersi in un circolo vizioso, nel quale, contro l'intento 'filologico' iniziale, pieno di pretensiosità scientifica, si trova ad operare sul piano della fantasticheria storica, in un gioco di specchi senza fine.

Elusiva, perché non fa fronte al compito doveroso di interpretare la volontà d'arte dell'autore (o dell'ultimo autore, nel caso sia intervenuto più di un autore), in rapporto al testo finale uscito dal suo lavoro compositivo, testo finale che, comunque siano andate le cose durante la composizione, è un manufatto provvisto di una sua dialettica interna oggettiva, la quale costituisce il messaggio trasmesso ai destinatari del suo tempo. Il critico ovvero il filologo ha di fronte a sé molti compiti; tra essi c'è anche quello di elucidare questo messaggio; anzi, da un punto di vista metodologico, dovrebbe affrontarlo per primo, ad evitare di presupporre incongruenze compositive che, ad un'analisi più attenta, in realtà non esistono.

Le contraddizioni plateali, cui abbiamo accennato a proposito dell'atteggiamento di Socrate e delle Nuvoles nel dramma di Aristofane, si riveleranno in effetti artifici voluti, a doppia valenza comunicativa: il grosso pubblico doveva recepirle come segno dell'incoerenza farsesca dei personaggi; gli spettatori e/o lettori più accorti (quelli che Aristofane suole chiamare i *δεξιόι*, i *συνετοί*) vi avranno scorto un riferimento, beffardo sì, ma puntuale, alle posizioni specifiche di Socrate, lo strano sofista che pretendeva di essere anti-sofista, il critico radicale del costume che in realtà voleva restaurare il costume dei tempi andati, il parlante presuntuoso che si illudeva di poter risemantizzare a proprio piacimento una parola di uso corrente, come 'sofista/sofistica'.

10. La prima conversione di Socrate e delle Nuvole: dall'ateismo alla teologia²⁵

Questa prima conversione (prima rispetto alla seconda, che è quella dal Discorso Debole al Discorso Forte), si realizza in modo complesso, attraverso l'alternarsi, due volte di seguito, di una professione di ateismo e di fede nella divinità delle sole entità fisiche elementari, da parte di Socrate, e di una sorta di 'palinodia', restauratrice della divinità e dell'autorità degli antichi dèi accanto ai nuovi, intonata entrambe le volte dalle Nuvole, che di fatto correggono Socrate, ma parlano palesemente anche in suo nome, dato che da lui sono state riconosciute come dèe supreme, da lui sono state evocate, al suo inno cletico stanno rispondendo col loro canto.

Ai vv. 239-262 Strepsiade chiede a Socrate di insegnargli quello dei due discorsi che permette di non pagare i debiti e giura sugli dèi che pagherà a Socrate il compenso da lui fissato. Prendendo spunto dal giuramento sugli dèi fatto da Strepsiade, Socrate comincia col rimbeccarlo, dicendo che presso di lui gli dèi soliti non hanno corso, "non sono moneta corrente tra noi" (πρωτων γαρ θεοι / ἡμῶν νόμισμα' οὐκ ἔστι, 247 s.)²⁶, bensì hanno corso altri dèi, e gli propone di assistere ad un'apparizione delle Nuvole, sue dèmoni. Strepsiade accetta e viene iniziato. A questo punto, Socrate intona un inno cletico alle Nuvole in tetrametri anapestici catalettici (263-274): invoca l'Aere, che avvolge la Terra, l'Ètere e le Nuvole, pregando queste ultime di venire sul posto e apparire.

Nella parodo (275 ss.), il Coro delle Nuvole fa sentire il suo canto da fuori scena, e preannuncia l'imminente teofania. Leggiamo l'antistrofa (298-313):

²⁵ Condivido nella sostanza la ricostruzione in chiave 'ritualistica' e 'non fideistica' della religiosità greca e ateniese sostenuta da Giordano 2005; non accolgo però i tabù terminologici che la studiosa ne fa derivare per la critica moderna: userò perciò tranquillamente espressioni come *ateismo* e *fede negli dèi*, sicuro che saranno intesi in senso greco, cioè con un significato prevalentemente 'ritualistico' e solo secondariamente 'fideistico', senza però escludere in radice le nozioni di 'esistenza' o 'non esistenza' degli dèi, nozioni ben presenti alla mentalità greca, anche se in linea subordinata, e decisamente attive nelle *Nuvole* di Aristofane.

²⁶ In questo enunciato, il termine νόμισμα gioca a doppio senso: è "moneta", ma anche "rispetto religioso", "credenza", in rapporto col verbo νομίζεω, assunto nel suo significato di "venerare", "riconoscere" (gli dèi).

Vergini portatrici di pioggia,
 rechiamoci alla terra
 opulenta di Pallade, per vedere 300
 la contrada molto amata di Cecrope, i suoi uomini forti.
 Qui è la gloria di segrete devozioni, dove
 la casa degli iniziati
 si mostra nei riti arcani;
 e doni agli dèi del cielo, 305
 e alte navate di templi, e fulgore d'immagini,
 e cortei santissimi in nome dei beati,
 e sacre vittime adorne di corone, e feste
 in ogni tempo dell'anno. 310
 E il ritorno di primavera porta la grazia di Bromio:
 sfide di cori risonanti
 e la cupa musica che freme dagli auli²⁷.

Dunque, le Nuvole celebrano ed esaltano la religiosità tradizionale di Atene, a cominciare dalla sua divinità poliade, Pallade (300), per continuare con l'eroe fondatore della città, Cecrope (301), con le dèe e gli dèi dei riti misterici di Eleusi (302-304), con tutti gli dèi venerati dagli Ateniesi con doni votivi, templi, statue, processioni, sacrifici e feste stagionali (305-310), per finire con i rituali primaverili in onore di Dioniso: è evidente che sono tutt'altro che atee o anche soltanto demolitrici del culto positivo; e ciò, implicitamente, vale anche per Socrate.

Poco dopo, nel corso del primo episodio, Socrate riprende però imperterrita la sua lezione di ateismo o, meglio, di sostituzione degli agenti naturali divinizzati alle antiche divinità greche. Strepsiade, abbacinato dalla vista delle Nuvole ed estasiato dalla loro voce, esclama (364):

O Terra, che voce: com'è sacra e solenne e meravigliosa!

Sintonizzatosi con l'ambiente del Pensatoio e con il Coro delle Nuvole che lo circonda, ha smesso finalmente il suo solito intercalare "Per Zeus!", che in realtà sfugge di tanto in tanto anche a Socrate, e lo ha rimpiazzato con l'interiezione nuova "O Terra!" (ὦ Γῆ), di stampo fisico-naturalistico e insieme religioso. Il che, in se stesso, non presuppone affatto un abbandono degli antichi dèi,

²⁷ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

dato che la Terra ne fa parte integrante, e in posizione primigenia, come insegna anche Esiodo. Ma il dialogo continua (365-368):

Socr.: In effetti, soltanto le Nuvole sono dèe, tutto il resto è ciancia
(φλύαρος).

Streps.: Ma per voi, in nome della Terra, Zeus Olimpio non è dio?

Socr.: Quale Zeus? Non dire sciocchezze. Zeus non esiste nemmeno
(οὐδ' ἔστι Ζεὺς).

Streps.: Che dici! Chi fa piovere allora? Dimostrami questo, dunque,
prima di tutto.

Socrate gli risponde con una vera lezione di fisica meteorologica (369-411), ispirata nell'impianto e nello stile ai dettami della filosofia ionica²⁸. E seguendo la prassi propria di quella tradizione dottrinale, dà statuto divino ai principî e ai fenomeni casuali, in questo caso le Nuvole stesse e il Vortice (Δῦνος, 381)²⁹. Procedendo oltre, esige da lui addirittura un atto di fede (423-426):

Socr.: E a nessun altro dio crederai, tranne che ai nostri:

il Caos qui attorno e le Nuvole e la Lingua; proprio questi tre.

Streps.: Con gli altri non scambierei davvero parola, manco a incontrarli,

niente sacrifici, per loro, né libagioni né offerte d'incenso.

Una triade divina: Χάος, Νεφέλαι e Γλῶττα, dei quali il primo si trova già nella *Teogonia* di Esiodo ed è l'entità primigenia in assoluto³⁰, priva però di statuto divino, perché informe e inerte³¹, le seconde e la terza sono divinità del tutto nuove, inaudite. Notare la strana rassomiglianza tra il v. 423 e il primo Comandamento ebraico: "Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro dio al di fuori di me"³².

²⁸ Per i paralleli, soprattutto con Anassagora, vedi le note di Guidorizzi 1996, *ad loc.*

²⁹ Per questa forma di divinizzazione filosofica, vedi ad es. Cerri 2005.

³⁰ Terminato il lungo proemio, la narrazione teogonica vera e propria si inizia così (116): ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' ...

³¹ Da esso (Χάος è grammaticalmente neutro e sostanzialmente asessuato) "scaturirono" Erebo e Notte, per generazione spontanea, senza volontà generativa da parte sua, sembra voler far capire Esiodo (123): ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.

³² *Exodus* 20, 1-3: Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου... οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. Il verso di Aristofane suona: ἄλλο τι δῆτ' οὖν νομίζεις ἡδὴ θεὸν οὐδένα πλὴν ἅπερ ἡμεῖς. Oltre alla sostanza del comandamento, ricorrono in entrambi i contesti: θεοὶ ἕτεροι / ἄλλο... θεὸν ἐπὶ πλὴν col genitivo.

Non si fa attendere molto la nuova e definitiva rettifica da parte delle Nuvole, che ripropongono la loro religiosità insieme tradizionalistica e fisico-filosofica³³. Alla parodo in senso stretto segue una struttura strofica quaternaria (563-626), articolata in ode, epirrema, antode e antepirrema. Ode e antode sono cantate dal Coro e hanno impostazione innica; epirrema e antepirrema sono dette in recitativo dal Corifeo, e hanno un taglio di critica teologica.

Nell'ode (563-574) sono invocate due divinità olimpiche e due divinità naturalistiche: Zeus occupa il primo posto a lui spettante in qualsiasi inno culturale che fosse rivolto a più divinità; lo segue il fratello Posidone; seguito a sua volta da Aithèr e Sole, entrambe divinità naturalistiche, la seconda delle quali è però ben incardinata nel culto positivo e nella mitologia degli dèi.

Nell'epirrema (575-594) il Corifeo lamenta che le Nuvole, nonostante la loro utilità indispensabile per i mortali, siano le uniche dèe a non vedersi dedicato alcun rituale.

Nell'antode (595-606) sono invocate tutte le divinità olimpiche ad alta caratura rituale: Febo, Artemide, Atena e Dioniso, titolari ciascuno di un grande santuario panellenico (Atena, la dea del Partenone e delle Panatenee ateniesi, è definita ἐπιχώριος).

Nell'antepirrema (607-626) il Corifeo lamenta che la Luna (divinità insieme fisica e culturale) ha subito di recente una grave offesa dagli Ateniesi: una riforma calendariale, relativa proprio ai mesi lunari, ha messo fuori gioco parecchie feste religiose e gli dèi titolari di queste, rimasti defraudati, se la prendono con lei, addirittura la minacciano (ἀπειλεῖν). Lo spunto burlesco sembra riferirsi alla riforma calendariale proposta da Metone nel 432 a.C.³⁴ e ha in sé qualcosa di paradossalmente contraddittorio, che gli conferisce una sfumatura surreale: le Nuvole si proclamano divinità naturali e sono convinte di meritare per questo anche un culto positivo che invece è loro negato dagli uomini; più in generale stanno sostenendo, con i loro inni, una religiosità fedele alla propria impostazione originaria, che sappia elevare a divinità le nuove entità naturali

³³ Janko 2002-03 ha chiarito molto bene come questo tipo di teologia filosofica sia stata rappresentata ad Atene soprattutto da post-anassogorei operanti nell'ultimo trentennio del V secolo, quali Diogene di Apollonia e Diagora di Melo, il cui schema dottrinale Aristofane attribuisce qui alle Nuvole e a Socrate, loro discepolo, toccato anche lui, in giovinezza, dall'esperienza anassagorea.

³⁴ Vedi la nota di Guidorizzi 1996, p. 268 s.

individuata dalla fisica moderna e sappia insediare nel pantheon accanto alle divinità tradizionali, per lo più anch'esse di indole naturalistica; ebbene, queste stesse Nuvole si mostrano offese da una rettifica del numero dei giorni del mese operata in base all'osservazione e ai calcoli astronomici³⁵!

In sostanza Aristofane, con questa teologia polititeistica delle Nuvole, restituisce al Socrate storico quel che è di Socrate, rappresentato da tutti i socratici come rispettoso in sommo grado e promotore della religiosità panellenica e cittadina, rappresentato da se stesso nell'*Apologia* di Platone come colui che ha sacrificato l'intera sua esistenza al servizio (*λατρεία*) dell'Apollo Delfico.

11. *La seconda conversione di Socrate e delle Nuvole: la condanna del Discorso Debole*

Perché non viene quasi mai sottolineato dalla critica che, nelle *Nuvole*, i due Discorsi in agone abitano bensì entrambi nel Pensatoio, ma che Socrate e le Nuvole sono schierati dalla parte del Forte? E questo nonostante il fatto che Strepsiade sia venuto lì per imparare e far imparare al figlio il Debole, non il Forte! E che sia Socrate sia le Nuvole gli abbiano promesso fin dall'inizio, e poi a più riprese e a lungo, di esaudire la sua richiesta, qualificandosi implicitamente ed esplicitamente come depositari e paladini del Discorso Debole! Eppure la trama drammatica, quando è il momento dell'agone, è chiara.

Per quanto possa sembrare paradossale a chi è abituato a leggere le *Nuvole* alla maniera tradizionale, il Discorso Forte dei vv. 961-1023 coincide per filo e per segno con l'ideale educativo di Socrate, quale ci è descritto dall'insieme dei dialoghi platonici e che Aristofane non poteva non conoscere bene: educazione all'antica, parlare sempre secondo giustizia, morigeratezza (*σωφροσύνη*), atteggiamento riservato e composto (*αἰδώς*), rispetto degli anziani, tirocinio ginnastico severo, esercizio di canto fedele alle armonie trasmesse dai padri, con esclusione tassativa di gorgheggi innovativi e istrionici. In sintesi, ricalcare il modello dei maratonomachi (986).

³⁵ Sulla religiosità solare e lunare di Socrate, è utile consultare Jedrkiewicz 2008.

Il Socrate personaggio non si pronuncia, perché è strategicamente uscito di scena nel momento stesso in cui l'agone tra i due Discorsi stava per cominciare (886 s.)³⁶; ma si pronunciano le Nuvole, sue dèe e portavoci, che incoraggiano in maniera apertamente partigiana il Discorso Forte, quando sta per pronunciare la sua lunga *ῥῆσις* (959 s.), e lo acclamano con entusiasmo vibrato, quando l'ha conclusa (1024-1033):

O maestro di sapienza
turrata, gloriosa,
quanto è dolce nelle tue parole
il fiore di saggio pensiero!
Felice chi viveva
al tempo degli antichi!
A ciò ora, campione
di ingegnosi artifici,
con parole nuove rispondi, perché
costui ha mostrato valore (*ἠὺδοκίμηκεν ἀνήρ*)³⁷.

Terminato l'agone (1104), rientrano in scena sia Socrate sia Strepsiade. Per un istante, riprende la finzione comica del Socrate maestro di Discorso Debole (1105-1111):

Socr.: Allora? Vuoi riprenderlo e portartelo via
questo tuo figlio, o te lo istruisco a parlare?
Streps.: Istruiscilo e castigalo, e ricordati
di munirlo bene di morso: da una parte, mascella
per le cause da nulla; dall'altra mettilgli il morso
per le questioni d'importanza maggiore.
Socr.: Tranquillo! Te lo riporterai sofista provetto (*σοφιστῆν δεξιόν*).

Ma, a differenza di Socrate, il Corifeo fa una strana profezia a Strepsiade: "Credo però che ti pentirai di tutto questo" (*οἶμαι δὲ σοὶ / ταῦτα μεταμελήσειν*, 113 s.). Dice Totaro 1999, p. 65: "L'osservazione – che Strepsiade avrà da pentirsi della sua decisione – preannuncia lapidariamente e senza ambiguità un orientamento del coro che, dopo la seconda parabasi [1115-1130], diverrà sem-

³⁶ In questi due versi, alcuni critici hanno visto giustamente una forma di dissociazione di Socrate da ciò che sta per dire il Discorso Debole: Erbse 1954, p. 395 ss.; Gelzer 1956, p. 91 ss.

³⁷ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

pre più esplicito”. D'accordo. Ma l'orientamento del Coro si era già manifestato in pieno fin dall'inizio dell'agone, fin dal v. 959 s.

La finzione del Socrate eristico fa di nuovo capolino ai vv. 1145-1171, quando Fidippide, ormai addestrato all'interno del Pensatoio dal Discorso Debole, è riportato all'esterno da Socrate incontro al padre. Ma svanisce subito come un sogno, perché le Nuvole sono ormai passate sul fronte avverso. Dopo la scena in cui Strepsiade raggira (o crede di poter raggirare) i due creditori che sono venuti a chiedergli il pagamento del debito (1214-1302), il Coro delle Nuvole (1303-1320) biasima senza appello la sua volontà truffaldina, definendolo insieme “sofista” e “furfante” (σοφιστήν... πανουργεῖν, 1309-1310), e gli predice che presto si pentirà amaramente di aver desiderato un figlio antilogico, cioè “abile ad esprimere pareri opposti a ciò che è giusto”, (δεινὸν... γνώμας ἐναντίας λέγειν τοῖσιν δικαίοις, 1313-1315)³⁸. Dopo che Fidippide lo ha malmenato e mentre lo dileggia, cercando di dimostrargli, con ragionamenti sofisticati, che ha fatto bene a picchiarlo, Strepsiade gli dice: “Va’ a buttarti nel baratro, insieme a Socrate, e buttaci il Discorso Debole!” (1448-1451). Poi si rivolge alle Nuvole, per rinfacciare loro il male che gli hanno fatto; per tutta risposta il Corifeo condanna definitivamente lui, per l'intento disonesto che aveva tentato di perseguire, e dichiara di essersi finto d'accordo per tutto il corso dell'azione, solo per dimostrargli coi fatti che aveva sbagliato (1452-1461):

Streps.: Per causa vostra, Nuvole, m'è successo questo!

Perché mi sono del tutto affidato a voi!

Cor.: Sei tu stesso la causa del tuo male,
perché ti sei volto a male azioni.

Streps.: E perché non me l'avete detto prima, perché
avete montato la testa a un vecchio contadino?

Cor.: Facciamo sempre così, ogni qual volta
vediamo qualcuno invaghito del male,
lo gettiamo in preda alla sua sventura,
in modo che impari a rispettar gli dèi.

Si dirà: incongruenze a livello di trama, dettate da esigenze di drammaturgia comica. Sì, ma ciò non toglie che tali incongruenze

³⁸ Espressione che sintetizza la definizione di 1038-1043, sulla quale vedi oltre, § 12.

non potevano non avere effetti psicologici sul pubblico, effetti che Aristofane, da parte sua, non poteva non prevedere: uno straniamento progressivo di Socrate, personaggio ma anche persona in carne ed ossa, rispetto al ruolo assegnatogli all'inizio della commedia, rispetto cioè alla ricerca fisica e alla prassi sofistica. Attraverso le parole delle Nuvole, si trasforma a poco a poco in un sapientone, certo sussiegoso e irritante, ma, in fin dei conti, ispirato da intenti non malvagi. Anche se, Aristofane insiste tra le righe, può parteggiare in cuor suo quanto gli pare per il Discorso Forte, ma è pur sempre responsabile anche del Discorso Debole, dato che gli lascia spazio, troppo spazio, nel suo dialogare, dunque nel suo insegnamento.

12. Una sottile operazione semantica

Il Discorso Debole, all'inizio dell'agone col Discorso Forte, così presenta se stesso alle Nuvole e al pubblico (1038-1043):

ἐγὼ γὰρ ἤττων μὲν λόγος δι' αὐτὸ τοῦτ' ἐκλήθη
 ἐν τοῖσι φροντισταῖσιν, ὅτι πρῶτιστος ἐπενόησα
 τοῖσιν νόμοις καὶ ταῖς δίκαις τὰναντί' ἀντιλέξαι. 1040
 καὶ τοῦτο πλεῖν ἢ μυρίων ἔστ' ἄξιον στατήρων,
 αἰρούμενον τοὺς ἤττονας λόγους ἔπειτα νικᾶν.
 σκέψαι δὲ τὴν παιδείουσιν ἣ πέποιθεν, ὡς ἐλέγξω...

È appunto per questo motivo che mi chiamano Discorso Debole tra i pensatori: perch'io per primo ho concepito l'idea di opporre argomenti contrari a leggi e giustizia. E questa è un'impresa che vale più di mille stateri, scegliersi i discorsi più deboli, e poi vincere! Guarda come confuterò l'educazione che è la sua fede³⁹...

È un'analisi molto penetrante, storicistica, della terminologia in uso nel linguaggio filosofico della seconda metà del V secolo. Perché il discorso che, alla prova del confronto dialettico, risulta vincente, viene comunemente definito "debole"? E perché il discorso perdente è definito "forte"? La ragione è che il primo è di origine recente, è nato solo quando qualcuno per primo

³⁹ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996), con qualche variazione.

(πρώτιστος, 1039) ha osato contestare credenze e valori sanciti dalle leggi e dalla giustizia vigenti, che sembravano, proprio per questo, saldi, incrollabili, al di sopra di ogni discussione. La terminologia corrente è dunque frutto di preconetto atavico: il discorso “debole”, in realtà “forte”, è denominato “debole” solo perché si oppone ad un discorso che sembra a tutti “forte”, in quanto tradizionale e riverito, ma che in realtà non lo è.

Ma chi è che usa e mantiene viva questa terminologia incongrua? Secondo lo stesso Discorso Debole, sono i “pensatori”, i φροντισταί (v. 1039), cioè, nella finzione comica, gli abitanti del Pensatoio, del Φροντιστήριον, vale a dire Socrate e i suoi discepoli! È vero che sono proprio loro ad aver messo in campo il Discorso Debole, perché prevalesse sul Discorso Forte e ammaestrasse così Fidippide; ma è altrettanto vero che continuano imperterriti a chiamarlo “debole” rispetto al “forte” e che le Nuvole, come abbiamo visto, hanno già cominciato a parteggiare per il Discorso Forte e si stanno preparando a condannare senza appello proprio il Discorso Debole, che nella prima parte del dramma era sembrato il loro beniamino. E, quando formuleranno esplicitamente la loro condanna, lo bolleranno per giunta come “sofista” (1309)⁴⁰. Proprio come avrebbe fatto poi il Socrate reale al processo del 399, almeno secondo la ricostruzione di Platone. Non per nulla, come i sofisti, all’opposto del Discorso Forte e del Socrate reale, si fa pagare la lezione, e profumatamente (“vale più di mille stateri”, 1041).

Non basta. Il Discorso Debole sottolinea, in questo suo proemio, l’affinità sostanziale tra l’ἀντιλέγειν (1040), prerogativa e slogan dei sofisti reali, e l’ἐλέγγειν (1043), prerogativa e slogan del Socrate reale: attribuisce a se stesso un’ ‘antilogica’ che è nello stesso tempo ‘confutazione’. Si propone di ‘confutare’ il Discorso Forte (ἐλέγξω), ma, nel giudizio finale delle Nuvole, dunque di Socrate, sarà lui a risultare ‘confutato’ dai fatti.

⁴⁰ Qui (1303-1320) le Nuvole danno del “sofista” a Strepsiade, ma indirettamente anche al Discorso Debole, del quale Strepsiade si è fatto eco nel battibecco con i suoi creditori. Vedi sopra, § 11.

13. Allusioni a tratti specifici dell'insegnamento socratico reale

13a. Insegnamenti musicali

La lunga lezione impartita da Socrate a Strepisade, che costituisce il secondo episodio, ha curiosamente inizio con l'insegnamento ritmico-metrico (636 ss.): al suo centro si pone la distinzione tra ritmi enopliaci (κατ' ἐνόπλιον) e ritmi dattilici (κατὰ δάκτυλον) (650 s.). Nessun commentatore ha potuto fare a meno di notare la coincidenza di questo passo con la dottrina attribuita al musicologo Damone da Platone in *Resp.* 3, 400b⁴¹. Dal mio punto di vista, è interessante che anche Platone, come Aristofane, metta in bocca proprio a Socrate questa rievocazione della dottrina damonica, per giunta in quella sezione propedeutica a tutto il resto della *Repubblica*, nella quale Socrate fissa le norme che dovranno regolare la produzione poetica destinata all'educazione di base dei φύλακες, dei "guardiani" della città⁴². Sembra potersi inferire dal consenso delle due testimonianze che il Socrate storico fosse in qualche modo interessato effettivamente, ai fini dell'educazione giovanile, a questa teoria etico-musicale. Né bisognerebbe dimenticare che tra i suoi maestri erano stati lo stesso Damone⁴³ e Conno, musicista e in particolare citarista⁴⁴, sbeffeggiato nel *Conno* di Amipsia, dato alla scena nello stesso agone cui parteciparono le *Nuvole* nel 423 e classificatosi al secondo posto davanti alla commedia di Aristofane, che ottenne solo il terzo premio.

Il conservatorismo musicale del Discorso Forte e la sua viru-

⁴¹ Passo di Platone e passo di Aristofane sono stati ovviamente oggetto di attenzione anche da parte dei metricisti: vedi ad es. Pretagostini 1979, che rende conto del dibattito critico precedente, nell'ambito del quale spiccano ripetuti interventi di B. Gentili.

⁴² La sorprendente coincidenza fu già sottolineata, in altro contesto critico, da Gentili 1988, p. 7: "È indubbio che enoplio composto e dattilo sono nella dottrina damonica due generi ben distinti: ciò risulta evidente da un passo delle *Nuvole* di Aristofane (vv. 649-651), dove il poeta fa dire a Socrate – proprio quel Socrate che nella *Repubblica* espone le teorie di Damone – che solo un uomo di società, colto e raffinato, sa distinguere i ritmi *katà dáktylon* dai ritmi *kat' enóplion*".

⁴³ Cfr. Diog. Laert. 2, 19, che cita come fonte della notizia Alessandro Pollistore di Mileto, autore delle *Φιλοσόφων διαδοχαί* (grammatico di scuola pergamena del I sec. a.C.).

⁴⁴ Cfr. Plat. *Euthyd.* 272c; 295d; *Menex.* 235e-236a.

lenta ostilità nei confronti di qualsiasi sperimentazione ritmica, melodica o armonica (964-972), condivisi ovviamente da Aristofane stesso, trovano puntuale riscontro nell'atteggiamento costantemente attribuito a Socrate da Platone in tutti i suoi dialoghi⁴⁵.

Socrate fu, sembrò e volle sembrare, una figura piena di contraddizioni plateali, reali o apparenti che fossero: brutto, trasandato nel portamento e nel vestire, ma amante negli altri dell'euritmia e della bellezza; povero, ostentatore della sua povertà, ma fieramente aristocratico nell'analisi politica; tradizionalista, addirittura passatista, ma anticonformista, ben contento tutte le volte che potesse *épater le bourgeois* con proposte innovative le più audaci, intese in realtà ad esaltare i valori secondo lui fondanti della tradizione, a costo di demolire prassi tradizionali e inveterate, secondo lui incongrue con quei valori. Non ci meraviglieremo dunque di vedere lui, sostenitore della musica antica e nemico della nuova, scagliarsi apertamente contro l'uso antico, ancestrale, di cantare poesia nei simposi, dei quali il canto scoliastico era una delle strutture portanti⁴⁶:

E in effetti mi sembra che stare a discutere sulla poesia sia molto simile ai simposi cari alla gente superficiale e parolaia (τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων). Anche costoro infatti non sono in grado, mentre bevono, di intrattenersi fra loro con le proprie risorse, con la propria voce e con i loro stessi discorsi, perché sono privi di cultura (ὑπὸ ἀπαιδευσίας); è così che fanno salire il costo delle flautiste, pagando ad alto prezzo la voce altrui, cioè il suono dei flauti, ed è per mezzo di questa voce altrui che riescono a intrattenersi fra loro.

Laddove invece si riuniscono simposiasti nobili e colti (καλοὶ καὶ γαθοὶ καὶ πεπαιδευμένοι), non vedrai né flautiste né ballerine né citariste, ma solo loro, capaci di intrattenersi gli uni con gli altri, senza chiacchiere e giochi di questo genere, attraverso la loro stessa voce, parlandosi e ascoltandosi a turno e ordinatamente, anche qualora bevano davvero molto vino. Così anche questi nostri incontri, se si compongono di uomini quali i più di noi dicono di essere [cioè sapienti], non hanno alcun bisogno né di voce altrui né di poeti ...

La stessa proposta dissacrante è a lui attribuita da Senofonte nel *Simposio*⁴⁷. Bene! Quando Strepsiade esce correndo dalla sua casa

⁴⁵ Ad es.: *Resp.* 424b-425a; *Leg.* 655d-666d; 699d-701b; 798d-800a.

⁴⁶ *Plat. Prot.* 347c-e.

⁴⁷ 3, 1-4.

inseguito da Fidippide, che lo ha appena malmenato e vorrebbe continuare a farlo, il Corifeo gli chiede come sia scoppiato il litigio fra di loro; l'uomo racconta di aver chiesto al figlio, dopo il pranzo, di intonare un canto di Simonide, ma Fidippide si era rifiutato (1357 s.):

Subito lui rispose ch'è roba antiquata (ἀρχαῖον) suonare la cetra
e cantare mentre si beve, come le donne che tritano l'orzo⁴⁸.

A questo punto Fidippide interloquisce nel racconto, per completarlo (1359 s.):

E non era il caso di picchiarti, di pestarti?
Invitarmi a cantare! Come se avessi cicale, alla tua mensa!

I paragoni tra canti a simposio e canti delle macinatrici o delle cicale si pongono sullo stesso piano dell'espressione usata nel *Protagora*, secondo cui quella prassi sarebbe propria di gente zotica e triviale (τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων). La definizione sprezzante "roba vecchia" (ἀρχαῖον) suggerisce al vivo l'idea che Fidippide si sta facendo portatore entusiasta delle novità appena apprese nel Pensatoio, dunque dal Discorso Debole del quale è stato uditore. Ma, al di là della finzione comica, si profila ancora una volta la figura del Socrate storico!

13b. *Conosci te stesso*

La massima delfica, che tanta parte ebbe nel pensiero e nel dialogare di Socrate con i più diversi interlocutori⁴⁹, fa tre volte capolino nelle *Nuvole*, anche se tutte le volte quasi dissimulata dal contesto immediato in cui è inserita.

Dopo avergli impartito un ultimo insegnamento della sua grammatica strampalata, Socrate invita Strepsiade ad adagiarsi su un lettuccio, per riflettere meglio sui problemi che lo attanagliano e portarli così al livello dell'espressione (695):

ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων.

⁴⁸ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996), con qualche variazione.

⁴⁹ Raccolta e discussione equilibrata dei passi pertinenti in Reale 2000, pp. 45-69.

A noi moderni sembra quasi l'inizio di una seduta psicoanalitica. Strepsiade recalcitra, perché il lettuccio è pieno di cimici, ma alla fine cede e si sdraia. A questo punto interviene il Coro (700-706):

φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει
 πάντα τρόπον τε σαυτὸν
 στρόβει πυκνώσας.
 ταχύς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσῃς,
 ἐπ' ἄλλο πῆδα
 νόημα φρενός· ὕπνος δ' ἀπέ-
 στω γλυκύθυμος ὁμμάτων.

Rifletti, guarda a fondo,
 da tutte le parti te stesso
 rigira e rinserra⁵⁰,
 e subito, appena in panne ti trovi,
 salta ad un altro pensiero
 della tua mente, dagli occhi resti lontano
 il sonno che ammolce l'anima.

La frase è tutta giocata su un doppio senso: da una parte, si riferisce alla battaglia che Strepsiade dovrà sostenere con le pulci che infestano il letto su cui è sdraiato; dall'altra parte, all'introspezione alla quale Socrate lo ha invitato. Strepsiade, nel seguito immediato del dialogo, mostra di recepirla solo nel primo senso; ma, nel secondo senso, le parole del Coro hanno un timbro inconfondibilmente socratico. L'imperativo iniziale, φρόντιζε, riprende l'ἐκφρόντισον di 695 – e φροντίζειν, a giudicare da Platone, fu verbo tipico del lessico socratico; lo fu anche l'imperativo ἄθρει, adombrato da διάθρει, che si accoppia con φρόντιζε, alla fine dello stesso verso: fu l'intercalare con cui Socrate soleva invitare il suo interlocutore di turno a concentrarsi concettualmente sul problema da risolvere⁵¹. In questo caso, si tratta di indagare se

⁵⁰ Il 'problema' se στρόβειω sia da considerare transitivo o intransitivo (cioè, in fin dei conti, sottintendendo appunto σαυτὸν, che però c'è!), se dunque σαυτὸν dipenda da στρόβει o da πυκνώσας o, come a me in verità sembrerebbe ovvio, da entrambi, non mi appassiona, perché è irrilevante ai fini del senso ed è quasi uno pseudo-problema: su di esso invece si dilunga Dover 1968, *ad loc.*, non mi è chiaro per quale motivo.

⁵¹ Vedi Plat. *Crit.* 49e; *Phaed.* 104b; *Theaet.* 155e; 156c; 191e; *Parm.* 144d; *Phileb.* 24e; 29a; *Lys.* 215c; *Gorg.* 495b; 497e; *Hipp. Mai.* 287d; *Resp.* 394e; 420d; 551c; 552b; 558c; 572b; 583b; 601b; *Min.* 316c; *Sisyph.* 389c.

stesso e le proprie difficoltà personali (τὰ ἄπορα, 703). Non siamo proprio sul piano dello γνῶθι σαυτὸν delfico e socratico? Il testo dice: σαυτὸν στρόβει πυκνώσας, “rigira e rinserra te stesso”. L’auto-ispezione porta *recta via* ad una maggiore ‘densità’ e ‘consistenza’, ad una ‘fortificazione’ della personalità, ad un’acquisizione di ‘saggezza’ (che è un altro dei significati di πυκνός e πυκνότης).

Decisamente più esplicita è l’allusione del v. 842. Strepziade spiega al figlio quale vantaggio trarrà dalla frequentazione del Pensatoio:

γνώσει δὲ σαυτὸν, ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχύς.

Conoscerai te stesso, che sei ignorante e rozzo⁵²!

Se γνώσει ... σαυτὸν è, né più né meno, la massima delfica trasferita grammaticalmente dalla seconda persona singolare dell’imperativo aoristo alla seconda persona singolare del futuro indicativo, con significato previsionale, il prosieguo della frase, con la proposizione oggettivo-esplicativa ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχύς, evidenzia la sostanziale affinità semantica di tale massima con l’altro *slogan* tipicamente socratico, quello costituito dall’invito pressante a ‘saper di non sapere’.

Torniamo per un momento agli ultimi due versi del brano precedente (705 s.): “dagli occhi resti lontano / il sonno che ammolce l’anima”. Non posso fare a meno di ripensare al finale del *Simposio* platonico, nel quale si staglia la figura di Socrate insonne: impegnato nella sua eterna indagine dialettica, resiste imperterrito al vino e al sonno e, mentre tutti gli altri commensali sono ormai addormentati, continua a tormentare con le sue domande fino all’alba Aristofane e Agatone, che lo seguono a malapena, perché non riescono più a tenere gli occhi aperti.

13c. *La dialettica*

Tra una *gag* e l’altra, Socrate esorta Strepziade a considerare con lucidità la sua situazione debitoria. Sul più bello, mutando all’im-

⁵² Sorprendentemente, nemmeno qui trovo nei commentari il ben che minimo accenno alla massima delfica! L’allusione è invece colta da Philipsson 1932, p. 34 s.; Schmid 1948, p. 222.

provviso registro lessicale e stilistico, tira fuori due termini tecnici della propria filosofia (742):

ὀρθῶς διαίρων καὶ σκοπῶν.

rettamente distinguendo ed esaminando.

È di immediata percezione che qui Aristofane abbia inzeppato, per burla, due concetti tipici del dialogare socratico: la *διαίρεσις*, anzi *ὀρθῆ διαίρεσις*, e lo *σκοπεῖν*, entrambi massicciamente presenti nella rappresentazione che Platone ce ne ha lasciato⁵³. Di fronte a tale evidenza drammaturgica, quasi fotografica, Dover si rifugia nel suo solito “dubbio metodico”, che in realtà è solo partito preso anti-realistico: “To break down a problem into its components is a necessary stage towards its solution, and *διαίρειν* was used before Aristophanes both of physical division (Hdt.) and (Herakl. B 1) of dividing a topic into items”; ciò per concludere che “that Socrates tells Strepsiades (742) to solve a problem *ὀρθῶς διαίρων καὶ σκοπῶν* has no bearing on the *διαίρεσις* which is introduced by Plato ...”⁵⁴. Non mi sembra opportuno replicare razionalmente, scendendo sullo stesso terreno causidico; mi sia invece concesso, una volta tanto, di rispondere aristofaneggiando. Immagino che Mr. K. J. Dover, quando incontrava un amico per la strada, facesse finta di non riconoscerlo e non lo salutasse; perché avrà pensato: “Che prova oggettiva ho che sia proprio lui e non un suo sosia? Dunque, è certamente un sosia, non il mio amico!”. Ma Platone riconobbe il suo vecchio amico Socrate nelle *Nuvole* di Aristofane: vedi oltre, par. 13f, ‘Ritratto fisiognomico di Socrate’.

Riprendiamo dal verso successivo al 742. La lezione di dialogica, se non di dialettica, prosegue (743-745):

ἔχ' ἀτρέμα· κἄν ἀπορῆς τι τῶν νοημάτων,
ἀφεις ἀπελθε, κἄτα τὴν γνώμην πάλιν
κίνησον αὔθις αὐτὸ καὶ ζυγώθρισον.

Sta calmo: e se in qualche pensiero non sai cavartela,

⁵³ L'imperativo *σκόπει* è addirittura un intercalare pressoché continuo, al pari dell' *ἄθρει* preso in considerazione sopra (par. precedente). Philipsson 1932, pp. 30-32, offre una rassegna particolareggiata dei riscontri concettuali e lessicali di questo passo di Aristofane con Platone, estendendo il confronto anche a Senofonte.

⁵⁴ Dover 1968, p. XLIII.

piantalo e passa oltre; poi agitalo di nuovo nella mente, e soppesalo⁵⁵.

Anche questo fa parte dell'armamentario socratico a noi noto da Platone: se una linea di ragionamento non trova sbocco, perché incappa in un'aporia, si riconsidera il problema da un altro punto di vista, su una nuova linea di ragionamento, che mette a nudo l'errore di impostazione della prima, e ne risolve l'aporia⁵⁶.

13d. *La memoria*

Dopo i primi tentativi di insegnamento, Socrate è disperato per l'insipienza di questo suo nuovo strano allievo, che è il vecchio contadino Strepsiade (628-631):

Non ho mai visto un uomo così rozzo,
così inetto, così stupido, così smemorato (ἐπιλήσιμων).
Sta imparando (μανθάνων) quattro giochini da nulla,
ed ecco che subito se li è dimenticati prima ancora di capirli
(ταῦτ' ἐπιέλησται πρὶν μαθεῖν)⁵⁷.

Strepsiade non è solo genericamente smemorato, come sarebbe tutto sommato perdonabile in un vecchio come lui⁵⁸; è così smemorato, che non riesce a ricordarsi, nel corso delle proposizioni successive, quelle immediatamente precedenti; non ha cioè quel minimo di memoria sincronica che è consustanziale a qualsiasi ragionamento in quanto tale. Il motivo torna poco dopo, ai vv. 785-790:

Socr. Ma dimentichi (ἐπιλήθει) subito qualsiasi cosa tu abbia imparato (μάθης).

Per esempio, qual è la prima cosa che ti ho insegnato? Dimmi!
Streps. Vediamo un po', che cos'era la prima cosa? La prima cosa?
Quale era, che ci impastiamo dentro la farina?
Povero me, che cos'era?
Socr: In malora, crepa,
smemoratissimo (ἐπιλησμότατον), vecchio balordissimo⁵⁹!

⁵⁵ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

⁵⁶ Un accenno a questo procedimento si può cogliere già a 703-705.

⁵⁷ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

⁵⁸ Egli stesso all'inizio, parlando con il figlio, aveva detto di sé: πῶς οὖν γέροντων ὡν κατέπιλήσιμων καὶ βραδύς / λόγων ἀκριβῶν σχινδαλάμους μαθήσομαι; (129 s.). Altri accenni alla memoria a 482 s.

⁵⁹ Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

Sottolineare la funzione portante della memoria dialogica, operante nel corso stesso del singolo incontro didattico, non sembra davvero essere stato comune ad altri sofisti del tempo⁶⁰; fu invece proprio di Socrate, almeno quale ce lo ha descritto Platone, che tanto spesso insiste sulla necessità di ricordare il già detto prima, per andare avanti nella discussione, e più volte ha rappresentato Socrate nell'atto di rievocare e riassumere (ὑπομνήσαι) nel corso di un dialogo, prima di procedere oltre, le acquisizioni precedenti⁶¹.

13e. *L'idea*

Alla fine della prima strofa della parodo, le Nuvole completano la loro auto-presentazione fisico-teologica (288-290):

ἀλλ' ἀποσεισάμεναι νέφος ὄμβριον
 ἀθανάτας ιδέας, ἐπιδώμεθα
 τηλεσκόπῳ ὄμματι γαῖαν.

Ma, scosso via il nembo piovorno
 dalla nostra immagine immortale (ἀθανάτας ιδέας), guardiamo
 con occhio telescopico la terra.

I tre versi meritano più attenzione di quanta non sia stata loro dedicata dalla critica: che senso e che funzione rappresentativa ha questa contrapposizione strana, a prima vista addirittura paradossale, tra νέφος, “nembo”, e νεφέλαι, “nuvole”? Le νεφέλαι non sono esse stesse, nel loro insieme, νέφος? E il νέφος che altro è, se non una νεφέλη estesa su tutta la volta celeste? Chi contrapporrebbe mai le nuvole alla nuvolaglia? I commentatori moderni non si pongono il problema. Gli scolî mostrano invece di sentire la difficoltà, ma non riescono a risolverla: il tutto sarebbe solo un artificio poetico per poter presentare subito dopo, sull'orchestra, le Nuvole molteplici in forma di dèe antropomorfe. Il che è anche vero, ma non basta.

L'immagine pura delle Nuvole è quella delle nuvole isolate e molteplici nella volta di un cielo sostanzialmente sereno, quella

⁶⁰ La “mnemotecnica” si poneva su tutt'altro piano, era potenziamento artificiale della memoria a livello di cultura generale.

⁶¹ Vd. Schmid 1948, p. 221, e, per il concetto di “pro-memoria” (ὑπόμνημα) in Platone, Cerri 2007, p. 104 ss.

delle nuvolette leggere e ridenti tra i raggi del sole. Il nembo temporalesco offusca quest'immagine, nascondendola allo sguardo degli uomini e ottenebrando lo sguardo delle Nuvole stesse. È una cortina compatta che deforma fino e rendere irriconoscibile la forma autentica delle Nuvole.

Le Nuvole la scuotono via, per liberare di nuovo la propria vista e la propria immagine, e lo fanno liquefacendola in pioggia torrenziale. In effetti, i versi successivi mostrano che la decisione delle Nuvole si risolve in un temporale: vedi la βροντή μυκησαμένη di 292. Il temporale che rasserena, e fa riemergere le Nuvole singole, può anche limitarsi ad una scarica di fulmini e tuoni: succede molto spesso, in particolare in primavera ed estate.

Ciò sul piano letterale. Ma, forse, c'è anche un'allusione satirica al concetto socratico di 'idea', idea immortale, che resta sempre identica a se stessa, al di là delle varianti fenomeniche, dal cui grumo opaco la mente umana è in grado di isolarla.

13f. *Ritratto fisiognomico di Socrate*

Quando il Corifeo si rivolge per la prima volta a Socrate, così ne elogia beffardamente la figura (362 s.):

ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις
κάνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κάφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.

perché vai superbo per le vie e volgi gli occhi di traverso,
e scalzo sopporti molti mali e per causa nostra ti dai arie⁶².

Sembra lo schizzo abbozzato da un pittore provetto nella ritrattistica: portamento altero, superbioso, sguardo di traverso, cioè un certo scarto angolare tra la direzione del volto e quella degli occhi, ad esprimere lo stesso tono ironicamente sprezzante che è sintetizzato dal verbo finale σεμνοπροσωπεῖς. Aristofane rappresenta così Socrate, mentre incede polemico tra la gente per le strade della città. L'Alcibiade del *Simposio* di Platone (221b), rivolto proprio ad Aristofane, altro personaggio del dialogo, non solo approva la descrizione, ma narra che Socrate si comporta nello stesso modo anche nel tumulto della battaglia, perfino in mezzo al panico ge-

⁶² Trad. it. di D. Del Corno (in Guidorizzi 1996).

nerale di una rotta militare, riferendosi in particolare alla battaglia del Delion (424 a.C.):

ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὦ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὲ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, “βρενθυόμενος καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλων”⁶³, ἡρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πρόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται.

E poi mi sembrava, Aristofane, proprio quello che hai detto tu, che anche lì (sul campo di battaglia e in mezzo alla confusione della ritirata) come anche qui (per le strade di Atene), incedesse “superbo e volgendo gli occhi di traverso”, guardando tranquillo amici e nemici, mostrando a chiunque, anche da lontano, che, se qualcuno lo avesse assalito, si sarebbe difeso col massimo vigore.

Platone fa dare atto da Alcibiade ad Aristofane, in presenza di Socrate stesso, di averlo rappresentato esattamente come è: al di là del taglio comico inerente al contesto immediato, le parole del poeta possono essere riprese pari pari per descrivere Socrate seriamente, addirittura mentre è impegnato nella sfida tra la vita e la morte. Il suo sguardo “di traverso” è ironico, perché esprime, con un atteggiamento di modestia ostentatamente falsa, la sua capacità di atterrare l'avversario, sia il nemico in guerra, sia l'interlocutore di un confronto verbale.

Socrate è sempre lo stesso, tanto in pace quanto in guerra. Ma anche davanti al boia! Platone si ricorda del detto di Aristofane ancora un'altra volta, quando lo descrive nel momento in cui sta per bere la cicuta⁶⁴:

καὶ ὅς, λαβὼν καὶ μάλα ἕλεως... οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου, ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἀνθρωπον ... ἔφη ...

E lui, presa la tazza, davvero sereno... senza il minimo tremito, senza la minima alterazione del colorito né del volto, ma guardando al suo solito di sotto in su come un toro in direzione di quell'uomo ... disse ...

⁶³ Citazione testuale del primo dei due versi aristofanei, preannunciata dal precedente inciso τὸ σὸν δὲ τοῦτο, “proprio quello che hai detto tu”: l'espressione è ovviamente riadattata al nuovo contesto sintattico e referenziale con la coniugazione participiale dei due verbi e l'eliminazione del complemento di luogo ἐν ταῖσιν ὁδοῖς.

⁶⁴ Plat. *Phaed.* 117b.

L'espressione *ταυρηδὸν ὑποβλέψας* riprende e spiega il *τὸ φθάλμῳ παραβάλλων* di Aristofane: Socrate fa come il toro che, nella tauromachia, abbassa la testa, ma continua a guardare in avanti, con gli occhi fissi al torero; abbassa la testa di fronte a lui, non per paura o per un senso di sottomissione, come pure potrebbe sembrare, ma per puntare le corna alla sua persona e infilzarlo. Per Socrate non si tratta di corna, ma del suo pensiero e della sua dialettica: qui, della fede e della parola che superano la morte.

13g. *Cherefonte*

Cherefonte è massicciamente presente nella commedia, sia pure come personaggio di cui si parla, non come personaggio che compaia sulla scena⁶⁵. Non voglio dilungarmi qui sulla sua figura storica: basti notare che la sua menzione insistita è un altro aggancio indiscutibile tra l'invenzione di Aristofane e la realtà biografica di Socrate.

13h. *Socrate pauperista*

Un ulteriore tratto realistico, su cui non è necessario spendere troppe parole, è l'atteggiamento e l'abbigliamento povero che caratterizza Socrate e i suoi seguaci, il loro ostentato disprezzo per ogni forma di eleganza aristocratica. Già nello scambio iniziale di informazioni su di loro tra Strepsiade e Fidippide ciò emerge con tutta chiarezza (100-125). Strepsiade cerca di presentarli al figlio in maniera accattivante, e perciò li qualifica *μεριμνοφρονισταὶ καλοὶ τε κάγαθοί*; ma Fidippide ne sa molto di più: sono tutt'altro che *καλοὶ τε κάγαθοί*; sono invece *πονηροί* ("gentaglia"); *ὠχρῶντες* ("pallidi", "emaciati"); *ἀνυπόδητοι* ("scalzi")⁶⁶; *κακοδαίμονες* ("disgraziati"). Padre e figlio sanno bene entrambi quanto sia estranea a quella gente la passione aristocratica dei cavalli. Questa connotazione pauperistica è tanto più rilevante come indizio di realismo descrittivo, in quanto contrasta nettamente con la ben nota agiatezza dei sofisti, proprio di quei sofisti con i quali Aristofane e il suo pubblico tendono a confondere Socrate. Coincide

⁶⁵ Vedi vv. 104; 144; 146; 156; 503; 1465.

⁶⁶ Per Socrate scalzo, vedi anche sopra, §13f.

invece perfettamente con ciò che sappiamo di Socrate da tutte le altre fonti, a cominciare da Platone. Sarebbe lungo e pleonastico elencare gli innumerevoli riscontri. Mi limiterò a riportare un aneddoto di Senofonte, che contrappone Socrate ad un sofista di grido proprio su questo tema⁶⁷:

Merita anche che non si dimentichino le sue discussioni con Antifonte sofista (τὸν σοφιστήν). Antifonte infatti una volta si recò da Socrate con l'intenzione di portargli via i compagni e, alla presenza di questi ultimi, gli disse: "Io pensavo che quelli che si dedicano alla filosofia, o Socrate, dovessero diventare più felici; ma mi pare che dalla filosofia tu ottenga risultati opposti. Per esempio, tu conduci un tipo di vita, come non la sopporterebbe neanche uno schiavo messo a rigore dal padrone. Mangi e bevi cibi e bevande modestissimi, indossi un mantello che non solo è di cattiva qualità, ma è lo stesso estate e inverno e vivi costantemente senza scarpe (ἀνυπόδητος) e senza chitone. E per di più non accetti denaro, che porta gioia a chi lo acquista e fa vivere in modo più conveniente a un uomo libero e più piacevole a chi lo possiede. Se dunque, come i maestri delle altre discipline fanno diventare i propri scolari loro imitatori, così intendi fare anche tu con i tuoi, sappi che sei un maestro di infelicità (κακοδαίμονία)"⁶⁸.

Notare come sia sottolineata all'inizio la qualifica di "sofista" per l'interlocutore-contraddittore di Socrate e come ricorrano, quasi alla maniera di *Stichwörter*, due parole-chiave che abbiamo già sottolineato nel brano di Aristofane: ἀνυπόδητος, κακοδαίμονία.

⁶⁷ *Mem.* 1, 6, 1-3.

⁶⁸ Trad. it. di Santoni 1989.

Bibliografia

Edizioni e commentarî delle Nuvole

- F.A. Wolf, Halae 1787.
 F.A. Wolf, *Aristophanes, Wolken*, Berlin 1811.
 J. van Leeuwen, *Aristophanes, Nubes*, Leiden 1898.
 K.J. Dover, *Aristophanes, Clouds*, Oxford 1968.
 A.H. Sommerstein, *Aristophanes, Clouds*, Warminster 1982.
 G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane I*, Torino 1983.
 R. Kassel - C. Austin, *Poetae Comici Graeci (PGC) III 2*, Berlin-New York 1984, pp. 214-219 (Νεφέλαι α': testimonianze + fr. 392-401).
 F. Turato, *Aristofane, Le Nuvole*, con testo a fronte, Venezia 1995.
 G. Guidorizzi, *Aristofane, Le nuvole*, a cura di G. Guidorizzi, Introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano 1996.

Edizioni degli scolî alle Nuvole

- D. Holwerda, *Scholia in Aristophanem*, edidit edendave curavit W.J.W. Koster, Pars IV: *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem*, Fasc. II: *Commentarius in Nubes*, edidit D. Holwerda, Groningen-Amsterdam 1960.
 W.J.W. Koster, *Scholia in Aristophanem*, edidit edendave curavit W. J. W. Koster, Pars I: *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Fasc. III 2: *Scholia recentiora in Nubes*, edidit W.J.W. Koster, Gronigen 1974.
 D. Holwerda, *Scholia in Aristophanem*, edidit edendave curavit W. J. W. Koster, Pars I: *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Fasc. III 1: *Scholia vetera in Nubes*, edidit D. Holwerda, Cum duabus appendicibus, quas subministravit W. J. W. Koster, Groningen 1977.

Cronologia e redazioni delle Nuvole

- S. Bianchetti, 'L'ostracismo di Iperbolo e la seconda redazione delle Nuvole di Aristofane', *Studi it. filol. class.* 51, 1979, pp. 221-248.
 L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 1986, pp. 196-204 (Cap. 'Aristofane e Socrate', Par. 1. 'Socrate, idolo polemico'; 2. 'Le Nuvole e i processi per empietà'; 3. 'Le Nuvole bersaglio dell'Apologia platonica'; 4. 'Il Socrate anassagoreo delle Nuvole').

- A. Casanova, 'La revisione delle *Nuvole* di Aristofane', *Prometheus* 26, 2000, pp. 19-34.
- H. Erbse, 'Über die ersten *Wolken* des Aristophanes', in *Opus nobile, Festschrift U. Jantzen*, Wiesbaden 1969, pp. 35-41 = H.-J. Newiger (ed.), *Aristophanes und die alte Komödie*, Darmstadt 1975, pp. 198-211.
- D. Fowler, 'Taplin on Cocks', *Class. Quart.* 39, 1989, pp. 257-259.
- P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komödie*, Berlin 1925; Dublin-Zürich 1973³.
- T.K. Hubbard, 'Parabolic Self-Criticism and the Two Versions of Aristophanes Clouds', *Class. Ant.* 5, 1986, pp. 182-197.
- T.K. Hubbard, *The Mask of Comedy. Aristophanes and Inter-Textual Parabasis*, Ithaca 1991.
- E.C. Kopff, 'The Date of Aristophanes, *Nubes* II', *Am. Journ. Philol.* 111, 1990, pp. 318-329.
- M. Montuori, 'Socrate tra *Nuvole* prime e *Nuvole* seconde', *Atti Accad. Naz. Scienze Mor. e Pol. Napoli* 77, 1966, pp. 151-205 = *Socrate. Un problema storico*, Napoli 1984, pp. 95-151.
- S.D. Olson, '*Clouds* 537-44 and the Original Version of the Play', *Philologus* 138, 1994, pp. 32-37.
- F. Perusino, 'Aristofane e il *Maricante* di Eupoli', *Riv. filol. class.* 109, 1981, pp. 407-413.
- F. Perusino, *Dalla commedia antica alla commedia di mezzo. Tre studi su Aristofane*, Urbino s.d. [La 'Premessa' è datata 22 ottobre 1986].
- P. Pucci, 'Saggio sulle *Nuvole*', *Maia* 12, 1960, pp. 3-42; 106-129.
- A.H. Sommerstein, 'The Silence of Strepsiades and the Agon of the First Clouds', in P. Thiery - M. Menu (edd.), *Aristophane: la langue, la scène, la cité* (Colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994), Bari 1997, pp. 269-282.
- M. Sonnino, 'Aristofane e il concorso lenaico del 422: La parabasi delle *Vespe* e il contenuto delle *Nuvole Prime*', *Sem. Rom.* 8, 2, 2005, pp. 205-232.
- I.C. Storey, 'The Dates of Aristophanes' *Clouds* II and Eupolis' *Baptai*: a Reply to E. C. Kopff', *Am. Journ. Philol.* 114, 1993, pp. 71-84.
- O. Taplin, 'Phallogology, Phylakes, Iconography and Aristophanes', *Proc. Cambridge Philol. Soc.* 33, 1987, pp. 92-104.
- H. Tarrant, '*Clouds* I: Steps towards Reconstruction', *Arctos* 25, 1991, pp. 157-181.
- P. Thiery, *Aristophane: fiction et dramaturgie*, Paris 1986.

- P. Totaro, *Le seconde parabasi di Aristofane*, Stuttgart-Weimar 1999.
- F. Turato, *Il problema storico delle "Nuvole" di Aristofane*, Padova 1972.
- M. Vetta, 'Aristofane dagli *Acarnesi* alle *Nuvole*: la formazione del poeta comico', in C. Catenacci - M. Di Marzio (edd.), *Tre conferenze inedite*, Alessandria 2009, pp. 1-23.
- C.H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge MA 1964.

Sulle Nuvole in generale

- P. Fabrini, 'Sulla rappresentabilità delle *Nuvole* di Aristofane', *Ann. Scuola Norm. Sup. Pisa* Cl. lett. filos. 5, 1975, pp. 1-16.
- J.J. Henderson, 'Problems in Greek Literary History: the Case of Aristophanes' *Clouds*', in R. M. Rosen - J. Farnell (edd.), *Nomodeiktes, Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993, pp. 591-601.
- M.C. Marianetti, *Religion and Politics in Aristophanes' Clouds*, Hildesheim-New York 1992.
- G. Murray, *Aristophanes. A Study*, Oxford 1933.
- K.J. Reckford, *Aristophanes' Old-and-New Comedy I*, Chapel Hill-London 1987.
- L. Rossetti, 'Le *Nuvole* di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?', *Riv. cult. class. med.* 16, 1974, pp. 131-136.
- C. F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Firenze 1962; 1984².
- B. Zimmermann, 'Pathei mathos: strutture tragiche nelle *Nuvole* di Aristofane', in E. Medda - M. S. Mirto - M. P. Pattoni (edd.), *Κωμῶν-δοτραγωδία. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, Pisa 2006, pp. 327-335.

Sul Socrate delle Nuvole

- Z. P. Ambrose, 'Socrates and Prodicus in the *Clouds*', in J. P. Anton - A. Preus (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Albany (N.Y.) 1983, pp. 129-144.
- P. Brulé, 'Contribution des *Nuées* au problème de l'incroyance au V^e siècle', in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Kernos Suppl. 21, 2009, pp. 49-67.
- A. Casanova, 'Parodia filosofica e polemica letteraria nelle *Nuvole* di Aristofane: qualche riflessione', in G. Arrighetti (ed.), *Letteratura e rifles-*

- sione sulla letteratura nella cultura classica (Atti del Convegno, Pisa, 7-9 giugno 1999), Pisa 2000, pp. 367-376.
- M. Davies, 'Popular Justice and the End of Aristophanes' Clouds', *Hermes* 118, 1990, pp. 237-242.
- K. J. Dover, 'Socrates in the Clouds', in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays*, New York 1971, pp. 50-77.
- L. Edmunds, 'Aristophanes' Socrates', *Proc. Boston Area Coll. Anc. Philos.* 1, 1985, pp. 209-230.
- L. Edmunds, 'Il Socrate aristofanico e l'ironia pratica', *Quad. Urb.* n.s. 26 (55), 1987, pp. 7-21.
- H. Erbse, 'Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken', *Hermes* 82, 1954, pp. 385-420.
- I. Gallo, 'Citazioni comiche nella *Vita Socratis* di Diogene Laerzio', in *Miscellanea di studi in memoria di Francesco Araldi, Vichiana* n.s. 12, 1983, pp. 201-212.
- T. Gelzer, 'Aristophanes und sein Sokrates', *Mus. Helv.* 13, 1956, pp. 65-93.
- F.D. Harvey, 'Nubes 1493 ff: Was Socrates Murdered?', *Gr. Rom. Byz. Stud.* 22, 1981, pp. 339-343.
- B.D. Jackson, 'The Prayers of Socrates', *Phronesis* 16, 1971, pp. 14-37.
- R. Janko, 'The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus', *Zeitschr. Pap. Epigr.* 118, 1997, pp. 61-94.
- R. Janko, 'God, Science and Socrates', *Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London* 46, 2002-03, pp. 1-18.
- P. Karavites, 'Socrates in the Clouds', *Class. Bull.* 50, 1973-1974, pp. 65-69.
- S. Kirkegaard, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, København 1841; 1920² = *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, trad. it. Milano 1989.
- K. Kleve, 'Anti-Dover or Socrates in the Clouds', *Symb. Osl.* 58, 1983, pp. 23-37.
- E. C. Kopff, 'Nubes 1493 ff: Was Socrates Murdered?', *Gr. Rom. Byz. Stud.* 18, 1977, pp. 113-122.
- H. Neumann, 'Socrates in Plato and Aristophanes', *Am. Journ. Philol.* 90, 1969, pp. 201-214.
- M. Nussbaum, 'Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom', in J. Henderson (ed.), *Aristophanes: Essays in Interpretation*, Cambridge MA 1980, pp. 43-97.

- R. Philippson, 'Sokrates' Dialektik in Aristophanes' Wolken', *Rb. Mus.* 81, 1932, p. 30 ss.
- W. Schmid, 'Das Sokratesbild der Wolken', *Philologus* 97, 1948, pp. 209-228.
- Ch. Segal, 'Aristophanes' *Clouds* Chorus', *Arethusa* 2, 1969, pp. 143-161 = H.-J. Newiger (ed.), *Aristophanes und die alte Komödie*, Darmstadt 1985, pp. 174-197.
- L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago 1966 = *Socrate et Aristophane*, trad. fr. Combas 1993.
- P.A. van der Waert, 'Socrates in the *Clouds*', in P.A. van der Waert (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca (N.Y.) 1994, pp. 48-86.

“*Questione socratica*”

- F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970.
- T.C. Brickhouse - N. D. Smith, *Plato's Socrates*, New York-Oxford 1994.
- T.C. Brickhouse - N. D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Oxford 2000.
- A. Capizzi, 'La testimonianza platonica. Contributo alla ricerca di una determinazione dell'elemento socratico nei dialoghi', *Rassegna di filos.* 6/3-4, 1957, pp. 205-221; 310-337.
- K. Döring, 'Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen', in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike II 1: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, Basel 1998, pp. 139-364.
- G. Giannantoni, *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane a Senofonte ai Padri cristiani*, Bari 1971.
- G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Roma 1983.
- G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* I-IV, Napoli 1990².
- O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947; 1979² (in realtà 1980).
- M. Giordano, 'As Socrates shows, the Athenians did not believe in Gods', *Numen* 52, 2005, pp. 325-355, soprattutto 333-337.
- W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge 1971 = *Socrate*, trad. it. Bologna 1986.
- S. Jedrkiewicz, "‘Quel grandissimo sciagurato di Socrate’: ὄφρῆ e corruzione nell'Apologia platonica", *Quad. Urb.* n. s. 87 (116), 2007, pp. 95-111.
- S. Jedrkiewicz, 'Socrates, the Sun and the Moon (Plat. *Ap.* 26b 8-e 5)', *Lexis* 26, 2008, pp. 169-183.

- K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates* I-III, Berlin 1893-1901.
- A. Labriola, 'La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotele', *Atti Reale Acc. Scienze Mor. Pol. Napoli* 1871 = *Socrate*, a cura di B. Croce, Napoli 1909¹; Bari 1947⁴.
- V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952.
- V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1962.
- H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913 = *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia* I-II, trad. it. Firenze 1943.
- R. Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires 1955.
- R. Mondolfo, *Socrate: fisiologia di un mito*, Firenze 1974.
- L. Rossetti, 'Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico', *Anc. Soc.* 7, 1976, pp. 29-77.
- F. Schleiermacher, 'Über den Wert des Sokrates als Philosophen', *Abhandl. Berl. Akad. Philos. Kl.* 1818, p. 50 ss. = *Gesammelte Werke* III 2, Berlin 1838, p. 287 ss.
- N.D. Smith - P. B. Woodruff (edd.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000.
- J. Stenzel, 'Recensione di A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928', *Gnomon* 10, 1934, pp. 513-526.
- A.E. Taylor, *Varia Socratica* I-II, Oxford 1911-12.
- A.E. Taylor, *Socrates*, London 1932 = *Socrate*, trad. it. Firenze 1952.
- G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge 1994.
- G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991 = *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. Firenze 1998.
- A.D. Winspear - T. Silverberg, *Who was Socrates?*, New York 1960² (1939¹) = *Realtà di Socrate*, trad. it. Urbino 1963.

Altre opere citate

- I. Burnet, *Plato's "Phaedo"*, Oxford 1911.
- F. Capra, *The Tao of Physics*, Berkeley 1975 = *Il Tao della fisica*, trad. it. Milano 1982; 1989.
- G. Cerri, 'La pagina autobiografica del Fedone. Da Socrate a Platone', in B. Razzotti (ed.), *Filosofia, storiografia, letteratura. Studi in onore di M. Agrimi* I, Lanciano 2001 (in realtà 2002), pp. 81-92 = *Quad. Urb.* n.s. 85 (104), 2003, pp. 51-62 = *Il passato degli antichi* (Atti del Convegno, Napoli, 1-2 ottobre 2001), Napoli 2004, pp. 75-90.

- G. Cerri, s.v. 'Parmenides', *Encyclopedia of Religion* X, New York 2005², p. 6995 s.
- G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991¹ = *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce 2007³.
- B. Gentili, 'Metro e ritmo nella dottrina degli antichi e nella prassi della "performance"', in B. Gentili - R. Pretagostini (edd.), *La musica in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 5-16.
- R. Pretagostini, 'Le prime due sezioni liriche delle *Nuvole* di Aristofane e i ritmi $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\pi\lambda\iota\omicron\nu$ e $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \ \delta\acute{\alpha}\kappa\tau\upsilon\lambda\omicron\nu$ (*Nub.* 649-651)' *Quad. Urb.* n.s. 2 (31), 1979, pp. 119-129.
- G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000.
- A. Santoni, *Senofonte, Memorabili*, Milano 1989.
- L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- F. Wehrli, *Aristoxenos*, Basel-Stuttgart 1967².

INDICE DEI PASSI DISCUSSI

- | | |
|---|--|
| <p>Aelianus
<i>V.H.</i> 2, 9: 33 e n. 37</p> <p>Aeschines
<i>Contr. Tim.</i> 25-26: 101 n. 89</p> <p>Alcaeus
fr. 306g, 5-8 V.: 55 e n. 3
348: 55 e n. 3</p> <p>Alexis
fr. 116 K.-A.: 367 e n. 48
246: 367 ss.</p> <p>Andocides
1, 97 ss.: 55 e n. 4
1, 96-97: 136 n. 22</p> <p>Andron
<i>FHG</i> II p. 348, fr. 7: 33 e n. 40</p> <p>Anonymus Iamblichi
7: 24</p> <p>Archedicus
fr. 4 K.-A.: 357 ss. e n. 15</p> <p>Archilochus
fr. 19 W.: 55 e n. 2
23, 20-21: 55 e n. 2
324: 277 s.</p> <p>Aristophanes
<i>Ach.</i> 5-6: 82 s.
9-16: 284 ss.
162-163: 44 e n. 91
182-183: 38 e n. 67
201-202: 293 s.
224-229: 37 n. 66
230-233: 38 e n. 67
247 ss.: 293 s.
263 ss.: 294</p> | <p>300-301: 88 n. 43
377-382: 86 ss.
502-508: 40 ss. e n. 77
502-503: 87 n. 38
504-508: 294
508: 41 e n. 80
530-533: 143
539-541: 143
545: 45 e n. 94
560-561: 112
626 ss.: 113 s.
659-664: 114
818-829: 213
860-866: 291 s.
862: 290 e n. 52
866: 290 e n. 52
960-962: 294
1000-1002: 277 s.; 294
1085c-1093b: 294
1154-1155: 282 e n. 14
1224-1225: 278
1227: 278
1228: 278
1231: 278
1233: 278
<i>Av.</i> 33-45: 196 s.
39-41: 198 n. 11
49-52: 215 s.
108: 45 e n. 97
120-154: 200
165: 200
172: 200
400-402: 44 n. 90
431: 205
481: 205
488-500: 205
489: 290 n. 56
520: 214
550-552: 205 s.
686 s.: 67 n. 49
755-756: 206
786 ss.: 283 e n. 20</p> |
|---|--|

- 809-811: 201
 837-845: 201 ss.
 849-855: 201
 890-894: 201
 904 ss.: 67
 904: 203
 959: 203 e n. 22
 981-985: 215
 986: 214
 991: 203
 997-998: 218 n. 66
 1000-1008: 219
 1019: 203 e n. 23
 1021-1053: 222
 1035: 203
 1056-1057: 201
 1071 ss.: 66
 1072-1075: 134
 1123-1157: 203
 1133-1134: 203
 1297: 101 n. 90
 1320 ss.: 67 n. 49
 1403-1404: 284 e n. 27
 1410-1469: 213
 1570-1571: 140
 1583-1585: 253 n. 53
 1605: 132
 1643: 132
 1704: 66
 1706-1730: 66
Eccl. 102 ss.: 22
 102-103: 141 n. 36
 183 ss.: 22
 183-188: 23
 184-188: 141 s.
 203: 142
 301 s.: 23
 305: 23 s.
 356: 142
 741: 290 n. 56
 1157-1162: 286 n. 34
Eq. 137: 88 s.
 181: 131
 185-186: 131
 188-189: 131
 191-193: 131
 232: 283 e n. 17
 256: 110
 276: 278
 285-290: 94
 324-325: 93
 327: 219
 351-352: 98 s.
 430-431: 106
 498 ss.: 80; 114
 513: 283 s. e n. 22
 551-558: 272
 624 ss.: 102 ss.
 626-629: 115
 626: 102 ss.
 628: 104
 629: 105
 637-638: 131 n. 6
 760: 106 s.
 786: 138
 845: 108
 864-867: 80 n. 4; 88 n. 43
 919-922: 93
 956: 92
 964: 135
 973-996: 97 s.
 1111-1114: 132
Lys. 490-491: 238 ss.
 574-586: 40 e n. 75
 577-578: 239 e n. 10
 579-581: 40 e n. 76
 614-705: 69 ss.
 614-625: 134
 616-625: 239 s.
 633-634: 135 e n. 18
 683-684: 91 n. 58
 1082: 138
 1128-1134: 267 s.
 1137-1144: 31 s. e n. 28
 1144: 32
 1149-1156: 31 e n. 27
 1242-1244: 30 e n. 22
 1248-1261: 29 ss. e n. 10; 30 e n. 21
 1252: 29 e n. 11
 1255-1256: 29 e n. 14
 1261-1272: 30 e n. 22
Nub. 28: 272 s.

- 94-99: 161 s.
 94: 163 s.
 97: 164 s.
 99: 110
 100-125: 186 s.
 101: 163 s.
 112 ss.: 155 n. 4
 116: 155 n. 4
 137-179: 158 ss.
 187-189: 159 s.
 191-194: 159 s.
 200-217: 158
 202-203: 209
 239-262: 167
 245 s.: 164 s.
 258-260: 162 n. 17
 260: 205
 288-290: 183
 298-313: 167 s.
 311-313: 296 n. 78
 318: 110 s.
 331-334: 205
 360: 156; 160 s.
 362 s.: 184 s.
 362: 164
 364: 168 s.
 365-368: 169
 412-413: 162 s.
 418-419: 162 s.
 423-426: 169
 549-550: 80
 550-559: 337 e n. 50
 559: 80 n. 4
 563-626: 170 s.
 564: 131 s.
 581-594: 80
 591-594: 97
 591: 92
 628-631: 182
 636 ss.: 176
 657: 155 n. 4
 695: 178 s.
 700-706: 179 s.
 705 s.: 180
 742: 180 s. e n. 53
 743-745: 181 s.
 785-790: 182
 842: 180
 882 ss.: 155 n. 4
 885: 155 n. 4
 893 ss.: 155 n. 4
 961-1023: 171
 964-972: 177
 965-966: 273 s.
 973-976: 273 s.
 987-989: 273
 1024-1033: 172
 1038-1043: 174 s.
 1105-1111: 172
 1145-1171: 173
 1146 s.: 164 s.
 1214-1302: 173
 1303-1320: 173
 1336 s.: 155 n. 4
 1357 s.: 178
 1359 s.: 178
 1444 s.: 153 n. 4
 1451 s.: 155 n. 4
 1452-1461: 173
Pax 292-300: 39 e n. 71
 530-532: 295 e n. 74
 606-614: 143 s.
 649-656: 98
 730: 282 s. e n. 15
 734 ss.: 80 n. 4
 734-735: 283 e n. 16
 752-758: 89 s.
 754-758: 146
 799 ss.: 284 e n. 23
 951-952: 290 e n. 52
 976: 295 e n. 75
Plut. 124: 74; 132
 176-177: 141 n. 36
 509-516: 139 s.
 550: 142
 583-586: 269 s.
 1161-1164: 298
 1161: 270
 1162-1163: 270
Ran. 128 ss.: 275 s.
 354-368: 44 s. e n. 93
 367: 296

- 403 ss.: 296 e n. 82
 539-541: 143
 549-578: 91
 686-691: 142
 689: 142
 1089-1098: 276
 1422-1431: 144
 1431-1432: 144 s.
 1446-1448: 145
 1454-1455: 145
 1458-1459: 145
Hypoth. I: 329 s. e n. 5
Thesm. 331-351: 136
 335-339: 136
 339-340: 72
 352-371: 241 s.
 808-809: 243 s.
 1136-1159: 136
 1136-1146: 136 s.
 1143-1144: 72 s.; 243 s.
 1147: 295 e n. 76
Vesp. 31-46: 90 ss.
 44-46: 144
 54-66: 80 s.
 342a-343: 109
 417: 133
 421: 205
 463-465: 133
 487 ss.: 58 s.
 488-502: 57 ss.
 488-499: 133
 500-503: 133 e n. 10
 500-502: 59 s.
 587: 132 e n. 8
 596: 95
 605-627: 18 s.
 668-671: 103
 703-705: 19
 750-755: 20 s.
 891-1008: 95 s.
 1030-1035: 89 s.
 1031-1036: 146
 1043-1045: 80
 1071 ss.: 19
 1075-1101: 27 s. e n. 4; 44 e n. 88
 1075-1079: 28 e n. 7
 1076: 138
 1081: 28 e n. 8
 1084: 28 e n. 6
 1089-1090: 28 e n. 7
 1114-1121: 19 s.; 44 e nn. 89 e 92
 1156-1173: 61 ss.
 1168-1169: 61 s.
 1170-1172: 63 ss.
 1187-1194: 266
 1188: 267
 1197: 266
 1224-1226: 138
 1227: 138
 1270: 142
 1284-1291: 81
 1301: 142
 1381 ss.: 265 s.
 1384: 267
 fr. 71 K.-A.: 33 ss. e n. 36
 110: 133
 205: 144
 563: 142 s.
 760: 270 n. 23
 Aristoteles
Atb. pol. 16, 7: 318
 16, 10: 55 e n. 4; 136 n. 21
 19, 1-6: 32 e n. 29
 28, 3: 100
 41: 25
 41, 3: 22 s.
 56, 3: 198 n. 9
Pol. 2, 1267b 38 ss.: 213 e n. 58
 4, 1291b 14-30: 32 e n. 34
 5, 1307b 7: 211 n. 49
 5, 1321a 5-26: 32 e n. 34
 7, 6, 1327b 7-13: 44 n. 89
 7, 1328b 33-1329a 39: 32 e n. 34
 7, 1328b 37-1329a 2: 40 e n. 73
 7, 1329a 17-39: 40 e n. 73
 fr. 575 Rose = 592 Gigon: 33 e n. 39
 578 = 595: 35 e n. 56
 Athenaeus
 6, 267e-270a: 308

Crates

fr. 16 K.-A.: 321
17: 321

Cratinus

fr. 1, 2 K.-A.: 318 s.
73: 56 n. 8; 312 n. 16
118: 312 n. 16
130: 322
131: 322
171: 308 ss.; 319
171, 22 s.: 309 s.
171, 25: 309 s.
171, 66-76: 314
171, 70 s.: 315
172: 319 s.
175: 319 ss. e n. 34
176: 308 e n. 5; 319 ss.
223: 315
253: 311 ss.
256: 311; 317 e n. 29
257: 311
258: 56 n. 8; 312 s. e n. 15
259: 313
266: 315

Critias

88 B 22 D.-K.: 106
45: 86

Cyrillus

Contra Iul. 1, 13: 329 e n. 4

Diodorus

11, 63-64: 32 e n. 30
12, 10, 4: 210 s.
12, 10, 5: 216 s.
12, 10, 7: 211 e n. 51
12, 12, 2: 213
12, 12, 4: 212 e n. 55
12, 14: 204
12, 15, 1: 212 e n. 56
12, 27, 1-28, 4: 35 n. 55
12, 35: 221 s.

Diogenes Laertius

2, 40: 157 n. 7
5, 81: 25

Duris

FGrHist 76 F 66: 34 e n. 44

Etymologicum Magnum

s.v. Πρυτανεία: 202 n. 19

Eupolis

fr. 35 K.-A.: 246
99: 246 ss.
99, 1-4: 248 s. e n. 37
99, 23-28: 251 s.
101, 5-8: 249 s. e n. 40
102, 8: 56 n. 8

Euripides

Phoen. 535 ss.: 139

Hellanicus

FGrHist 323a F 25: 46 e n. 101

Heraclitus

fr. 22 Marcovich: 97

Hermippus

fr. 47 K.-A.: 82 n. 11; 314

Herodotus

1, 24, 5: 290 n. 56
1, 60: 68
1, 62 s.: 60
3, 53, 4: 58
3, 81, 2: 89
4, 157, 2: 217
4, 158, 1: 217
5, 42, 6: 208
5, 63, 1-65, 2: 32 e n. 29
5, 65: 68 s.
6, 112, 1-2: 28 e n. 8
6, 125, 1: 107
7, 223-225: 29 e n. 15
7, 226, 1: 28 e n. 6
8, 1-23: 29 s. e n. 18
8, 1, 1-2, 1: 29 e n. 16
8, 9: 30 e n. 19
8, 15, 1: 30 s. e n. 23
8, 16, 1-3: 29 e n. 17

8, 18: 29 e n. 17
8, 21, 1-2: 30 s. e n. 23

Hesiodus

Op. 106-201: 316
108-128: 316
225-237: 317
236 s.: 317
238-247: 317

Hesychius

s.v. *σφηκισμός*: 292 n. 63

Inscriptiones

Agora 14, 104: 359 n. 23
IG P 46, 10: 209 e n. 40
Π² 657 = *Syll.*³ 374: 362 s. e n. 32
2311, 72-74: 288 e n. 44
2311, 75-76: 289 n. 45
5327: 360 e n. 24
II/III³ 2325, 63: 330
SEG 36, 155: 360 e n. 24
41, 47: 360 e n. 24
41, 107: 360 e n. 24
42, 91: 359 n. 23
*Syll.*³ 434-435: 368 s. e n. 51

Isocrates

Antid. 172: 89 n. 46
Paneg. 45-46: 271

Lysias

21, 1-5: 297 e n. 86

Metagenes

fr. 6, 2-4 K.-A.: 204 s.
6, 9 s.: 321

Nicophon

fr. 21, 1 s. K.-A.: 322

Papyri

P. Oxy. 663: 313 s.
2737, fr. 1, col. II 43-44: 330
e n. 11

Pausanias

4, 24, 6-7: 32 e n. 30

4, 26, 5-27, 8: 210

4, 27, 5-6: 210

4, 27, 7: 210

Pherecrates

fr. 6 K.-A.: 290 s.
113, 23 s.: 321
113, 26 s.: 321
137, 6: 322
137, 9 s.: 321
199: 296 n. 82

Philippides

fr. 25 K.-A.: 360 ss.
26: 366 e n. 44

Photius

Bibl. 93, 18: 210
Lex. s.v. *Σαμίων ὁ δῆμος*: 33 e n. 37

Phrynichus

fr. 22 K.-A.: 218
77: 341 n. 72

Pindarus

Ol. 14, 3 s.: 67 n. 49
Pyth. 8, 1 s.: 67 n. 49
8, 95 ss.: 67 n. 49
fr. 105 Maehler: 67 s.
109: 67 n. 49

Plato

Alcib. I 132a: 99
Alcib. alt. 148e-149a: 281 n. 3
Apol. 18b 7: 164 e n. 20
18b 8: 155 n. 4
19b 5-c 1: 155 n. 4
Gorg. 481c-482c: 99
Hipparch. 229b: 318
Hipp. mai. 285d: 207
Leg. 4, 706b-d: 32 e n. 34
4, 707a-d: 32 e n. 34
4, 708c 3: 211 n. 49
Phaed. 95e 7-100a 9: 151
96a 7-8: 152
96a 7: 155
96a 9-10: 152

- 96b 2-c 1: 152
 96c 2-97b 4: 153
 96c 7-d 7: 153
 96e 1-97b 7: 153
 97b 5-7: 154
 97b 6: 152 s.
 97b 8-c 2: 153
 99e 4-6: 154
 100a 3-7: 155
 117b: 185 s. e n. 64
Prot. 337c: 207
 347c-e: 177 e n. 46
Resp. 3, 400b: 176
Symp. 221b: 164 e n. 23; 184 s.
 Plato comicus
 fr. 20 K.-A.: 344
 21: 344 e n. 90
 23: 344
 25: 345
 57, 2: 341 n. 72
 58: 341
 59: 341
 60: 341
 61: 341
 64: 341
 102: 335
 103: 335 s.
 104: 335
 105: 335
 106: 330 s.; 335
 107: 330 s.; 335
 109: 335
 110: 336
 112: 335
 113: 336
 114: 343
 115: 342 e n. 77
 116: 343
 117: 342 s. e n. 78
 148: 343 n. 81
 150: 343 n. 81
 168: 332 s.; 338
 169: 340
 170: 340 s.
 174: 341
 182: 337
 183: 338
 185: 338
 187: 338
 199: 345
 202: 343
 203: 339 s.
 207: 343
 219: 335
 Platonius
 22: 297 n. 84
 Plutarchus
Alcib. 13: 332 s.
 17: 218
Aristid. 24, 3: 318
Cim. 10, 4: 318
 10, 7: 318 n. 31
 16: 319
 16, 1-17, 3: 32 n. 30
Demetr. 10, 3-11, 1: 361 e n. 27
 11, 2: 366
 12, 3: 361 e n. 28
 26: 361 e n. 27
Demostb. 11, 2: 101 n. 91
Nic. 3, 2: 101
 5, 3: 211 e n. 47
 7, 7: 100
 8, 6: 100 s.
 11, 5: 332 s. e n. 27
 13: 218
Comp. Nic. Crass. 3, 1: 101 n. 90
Per. 4-5: 102
 8: 103 n. 97
 26, 3-4: 33 n. 41
 26, 4: 35 e n. 51-52
 28, 1-3: 35 e n. 54
 30, 3: 36 e n. 60
Tib. Gracch. 2, 2: 101 n. 90
Praec. ger. reip. 799d: 100
 806f-807a: 92 n. 61
 806f: 121
 vd. Pseudo-Plutarchus
 Pollux
 4, 65: 290 n. 56

- Polybius
12, 13: 357 e n. 15
- Protagoras
fr. 1 D.-K.: 211 e n. 50
- Pseudo-Plutarchus
De mus. 28: 290 n. 56
Vit. X orat. 851d: 360 n. 25
- Pseudo-Xenophon
Ath. pol. 1, 2: 25; 32 e n. 33; 45 e n. 98
1, 19-20: 32 e n. 33; 45 e n. 98
3, 2: 281 n. 3
- Scholia*
Schol. Ael. Aristid. Pan. 103, 16, 34: 202 n. 19
Schol. Aristoph. Ach. 6a = Theop.
FGrHist 115 F 94: 82 n. 13; 92 n. 61
13a: 282 e n. 11
16: 290 n. 56
16a: 290 e n. 54
202: 293 n. 69
508: 42 n. 84
Av. 11: 282 e n. 12
858: 290 e nn. 53 e 57
Eq. 8-10: 290 n. 56
226a: 92 n. 61
276a: 278
Lys. 1129: 267
1133: 268 s.
Nub. 332: 210
332a: 208 n. 38
332b: 216 e n. 62
889: 155 n. 4
989c: 274 e n. 39
Pac. 951a-b: 290 e n. 55
Ran. 404: 296 n. 82; 297 n. 84
541: 143
679: 341
Vesp. 1191a: 266
1191b: 266
Schol. Tzetz. Aristoph. Ran. 135a: 274 s.
e n. 43
1087: 274 s.
e n. 43
Schol. Luc. Tim. 30: 100
- Semonides
fr. 7, 67-70 W.: 55 e n. 2
- Simonides
fr. 584 P.: 55 e n. 2
- Solon
fr. 29 Gent.-Pr.: 55 e n. 3
29a: 55 e n. 2
29b, 7 s.: 55 e n. 3
30, 27: 96
- Sophocles
O. R. 601: 58
- Strabo
9, 1, 6: 36 e n. 60
14, 2, 9: 212 n. 53
- Suda
s.v. Δημήτριος: 25
ὄρθιος νόμος: 290 n. 56
Πλάτων: 330
Σαμίλων ὁ δῆμος: 33 e n. 37
Τιμόθεος: 290 n. 56
- Teleclides
fr. 1, 4-7 K.-A.: 321
1, 12: 321
45: 56 n. 8
- Theognis
345-347: 89
347-348: 89
- Theopompus
FGrHist 115 F 92 = *schol. Luc. Tim.*
30: 100
93 = *Schol. Aristoph.*
Eq. 226a: 92 n. 61
94 = *Schol. Aristoph.*
Ach. 6a: 82 n. 13; 92 n. 61

Thucydides

- 1, 22, 1: 116; 119
 1, 101, 2-102, 4: 32 e n. 30
 1, 138, 6: 107
 1, 139, 4: 119
 1, 143, 1-3: 46 e n. 99
 1, 143, 1: 42
 2, 11, 1-23, 3: 36 e n. 59
 2, 11, 1-2: 36 e n. 57
 2, 11, 3: 36 e n. 62
 2, 11, 6-8: 36 e n. 62
 2, 13, 6-7: 42
 2, 13, 8: 45 e n. 95
 2, 18, 1-5: 38 e n. 69
 2, 20, 1-2: 36 e n. 57
 2, 20, 3-5: 37 n. 66
 2, 21, 1: 36 e n. 61
 2, 21, 2: 37 e n. 63
 2, 22, 1-2: 37 e n. 64
 2, 23, 2-3: 37 e n. 65; 38 e n. 79
 2, 31, 1-2: 42 s.
 2, 37 ss.: 24
 2, 37, 1: 140 e n. 28
 2, 38, 1: 281 n. 3
 2, 63, 2: 116
 2, 65, 8-9: 113
 2, 65, 10: 113
 3, 17, 1-3: 45 e n. 96
 3, 25-40: 114 ss.
 3, 36, 6: 115
 3, 37-48: 129 ss.
 3, 37, 1: 116
 3, 37, 2: 116
 3, 38, 4-5: 117
 3, 38, 7: 113
 3, 83, 3: 131 e n. 5
 3, 91-92: 208
 3, 92, 5-6: 202
 4, 22, 2: 115
 4, 27 ss.: 118 s.

- 4, 90, 1: 43
 4, 102, 4: 209 s.
 6, 53, 3 ss.: 71
 6, 60, 1: 137; 253 n. 53
 6, 61, 3: 253 n. 53
 6, 61, 7: 198
 6, 104, 2: 222 n. 77
 7, 33, 5: 222 n. 77
 7, 57, 11: 222 n. 77
 8, 1: 253 n. 51
 8, 35: 222
 8, 45 ss.: 252 n. 50
 8, 53-54: 237 ss.
 8, 63-77: 47 e n. 103
 8, 65-66: 245
 8, 66: 242 ss.
 8, 70, 2: 143 n. 39
 8, 71, 1-2: 247
 8, 81-82: 47 e n. 103
 8, 86-97: 47 e n. 103

Timaeus

FGrHist 566 F 35b: 357 e n. 15

Timocles

- fr. 4 K.-A.: 356 s.
 17: 89 n. 47

Xenophon

- Hell.* 5, 4, 20-21: 36 n. 61
 6, 5, 33: 32 e n. 31
Mem. 1, 2, 35: 155
 1, 6, 1-3: 187 e n. 67
Symp. 3, 1-4: 177 e n. 47
 6, 6: 163
 vd. Pseudo-Xenophon

Zenobius

Vulg. 1, 26: 315 n. 26

INDICE

Avvertenza	11
Introduzione	
<i>Franca Perusino</i>	13
Dalla polemica delle <i>Vespe</i> all'utopia delle <i>Ecclesiazuse</i>	
<i>Domenico Musti</i>	17
Aristofane e la storia: conoscenza e manipolazione	
<i>Mauro Moggi</i>	27
Aristofane e la tirannide	
<i>Carmine Catenacci</i>	55
Commedia e oratoria politica: Cleone nel teatro di Aristofane	
<i>Maria Grazia Fileni</i>	79
La <i>amathia</i> de Cleón	
<i>Luis Gil</i>	129
Le <i>Nuvole</i> di Aristofane e la realtà storica di Socrate	
<i>Giovanni Cerri</i>	151
Colonizar los cielos	
<i>Ignacio Rodríguez Alfageme</i>	195
La commedia e la <i>katalysis tou demou</i> del 411: Aristofane ed Eupoli	
<i>Paolo A. Tuci</i>	235
Gli agoni sportivi in Aristofane	
<i>Pietro Giannini</i>	265
Gli agoni musicali in Aristofane	
<i>Alessandra Manieri</i>	281
Utopia e politica in Cratino	
<i>María José García Soler</i>	305
Platone comico	
<i>Lucio Bertelli</i>	329
Commedia e politica tra Demostene e Cremonide	
<i>Nino Luraghi</i>	353
Indice dei passi discussi	377

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2012