



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Triennale in Lettere

Classe L-10

Tesi di Laurea

I sofisti negli Uccelli di Aristofane: il caso di Prodicò e Gorgia

Relatore
Prof. Luciano Bossina

Laureando
Francesco Trespìdi
n° matricola 1236244 / LTLT

Anno Accademico 2021 / 2022

Indice

Indice	p. 3
Premessa.....	p. 5
Introduzione.....	p. 7
1. Prodico di Ceo.....	p. 11
1.1 La scienza sinonimica (ὀρθότης ὀνομάτων).....	p. 13
1.2 Alterazioni onomastiche (παραγραμμίζειν).....	p. 18
1.3 La cosmologia e l'astronomia.....	p. 20
1.4 La teologia.....	p. 23
1.5 Il presunto pessimismo di Prodico.....	p. 32
1.6 L'etica.....	p. 37
2. Gorgia di Leontini.....	p. 39
2.1 <i>Banchettanti, Babilonesi, Acarnesi, Cavalieri, Vespe</i>	p. 39
2.2 Gorgia negli <i>Uccelli</i>	p. 46
2.3 Pisetero e Gorgia: gli <i>Uccelli</i> , poesia sul nulla.....	p. 54
2.4 Gorgia e il teatro del fantastico.....	p. 60
Conclusioni.....	p. 69
Bibliografia.....	p. 73

Premessa

Poi come scintille uccelli volavano via, li seguivo con lo sguardo, vedevo come di colpo salivano, fino a credere che non loro fossero a salire ma io a cadere.

(F. KAFKA, *Bambini sullo stradale*, traduzione di F. FORTINI)

Il presente lavoro si colloca a conclusione di un percorso di studio della durata di tre anni presso l'Università degli Studi di Padova. Al termine di tale esperienza vorrei ripercorrere brevemente le tappe che hanno segnato la genesi del mio interesse per il fenomeno comico e le ragioni di attualità di questa ricerca. Mi trovai per la prima volta a ragionare attorno alla dimensione letteraria del riso tre anni fa, durante la preparazione di un seminario per la Scuola Galileiana di Studi Superiori sulla *Batracomiomachia*. Allora, ebbi l'occasione di studiare oltre alle tre traduzioni che ne fece Giacomo Leopardi, anche gli scritti di critica, che su di essa compose, appena diciassette. Mi appuntai, in quell'occasione: «Pope dice che un grande autore può qualche volta ricrearsi col comporre uno scritto giocoso, che generalmente gli spiriti più sublimi non sono nemici dello scherzo, e che il talento per la burla accompagna d'ordinario una bella immaginazione, ed è nei grandi ingegni, come sono spesso le vene di mercurio nelle miniere d'oro. E ciò è verissimo». Di qui, portai dentro di me l'idea per cui il basso e il sublime, la massima serietà di pensiero e la più naturale spontaneità del riso potessero coesistere – come due metalli preziosi in una stessa roccia – non solo nella penna di uno stesso scrittore, ma addirittura all'interno di un medesimo testo letterario. Del resto, basta gettare uno sguardo a tanta letteratura del Novecento per averne limpida l'intuizione: il sorriso che pervade l'opera di Svevo è il compagno più essenziale del suo, talora tragico, ragionare. Nacque, così, il desiderio di verificare quanto quest'intuizione si attagliasse alla commedia antica, per comprendere, attraverso un'analisi che non trascurasse l'empirica specificità della sua manifestazione drammatica, quale sia la sua forma di sapienza. Nessuna ricerca era più adatta a tale fine, di uno studio intertestuale sulla presenza di concetti sofisticati e sull'originalità della loro ricezione in un dramma di Aristofane.

In questi anni ho avuto l'occasione di approfondire la mia conoscenza della fenomenologia del riso nella letteratura di età classica grazie alle lezioni sul *Ciclope* di Euripide del professor M. De Poli presso l'Università di Padova, sulle *Rane* di Aristofane, durante un seminario del professor B. Zimmermann presso la Scuola Galileiana, e sulle *Tesmofozia* di Aristofane con il professor E. Medda presso l'Università di Pisa. Le lezioni del professor L. Bossina sulla sofistica e sul pensiero linguistico antico hanno avuto, infine, un ruolo imprescindibile nella mia formazione di questi anni, donde l'origine di molte delle riflessioni che seguiranno. Se interrogato su quale sia il nocciolo di verità del teatro comico risponderci citando il *sereno spaesamento* del frammento kafkiano: un io colto nell'illusione di un placido sprofondare, mentre il mondo sopra di sé sublima. E, forse, non per caso, emblema di tale fecondo rovesciamento di prospettiva è l'animale alato, all'origine dell'ispirazione poetica della commedia che prenderemo in esame. Il comico sembra ai miei occhi lo spazio letterario, dove un autentico

cambiamento di prospettiva diventa possibile. Non nel modo limitato e transitorio del capovolgimento carnevalesco, che, in fondo, ha per scopo null'altro che il rafforzamento della positività di cui esso costituirebbe, temporaneamente, la negazione. Né in quanto pura evasione fantastica. Bensì nel senso di una *reale possibilità di immaginazione*, che si esplica in quanto concreta e consapevole adozione di un differente punto di vista.

Al termine di questo percorso vorrei ringraziare di cuore il professor Luciano Bossina, nel costante e sincero dialogo con il quale è stato possibile gran parte del pensiero che soggiace al presente lavoro. Assieme a lui, ringrazio i familiari Doris, Luigi e Giacomo, gli amici Ruben, Nicola, Angela, Alberto, Lorenzo, Francesca, Giulia, Maria, Rachele, Gabriele, e l'amata compagna di viaggio, Irene.

Atene, giugno 2022

Introduzione

La presenza dei sofisti negli *Uccelli* di Aristofane non è stata, fino ad oggi, oggetto di una trattazione sistematica. È stata studiata sì in forma sparsa all'interno di commenti¹ alla commedia o di lavori complessivi sul rapporto di Aristofane con la sofistica²; mancava, tuttavia, una trattazione specifica ed organica sulla questione. Il presente lavoro intende, quindi, collocarsi nel solco scavato da una parziale assenza. Il nostro studio si è concentrato principalmente su due figure di sofisti, che trovano, all'interno degli *Uccelli*, menzione esplicita: Prodico di Ceo e Gorgia di Leontini³. Tale esplicitezza ci ha fornito le ragioni di credere che la loro presenza qui non sia casuale: indagare le ragioni profonde che hanno spinto Aristofane a citarli per nome, nonché ricostruire una fitta trama di rimandi interni e esterni all'opera, utili a cogliere cosa il poeta sapesse dell'attività speculativa di costoro e necessari a dotare di maggior profondità il senso della loro citazione, è stato il nostro obiettivo. Alla ben marcata linea principale di questa ricerca, si sono affiancate talora linee marginali, più sbiadite per l'assenza di un rimando palesato come tale, che ci hanno condotto in direzione di possibili intertesti con altre figure di sofisti, come Antifonte e Crizia⁴. Si è tralasciato, invece, lo studio puntuale della menzione di Socrate, che pure compare citato una volta nel corso del dramma.⁵ Aprire una finestra sul grande maestro di Platone, infatti, ci avrebbe di necessità condotti a uno studio comparativo con le *Nuvole*, dove egli è personaggio, che non sarebbe rientrato nei limiti imposti al presente lavoro.

Nello studio del rapporto fra Aristofane e la sofistica un posto di rilievo è stato sempre e a ragion veduta occupato dalle *Nuvole*, commedia che fa dello scherno del filosofo – nella complessa sovrapposizione delle sue sfaccettature di fisiologo, dialettico e sofista – oggetto precipuo del proprio riso. Su questo testo, come è ovvio, si è concentrata soprattutto la ricerca relativa al nostro tema, talora limitando l'importanza della sofistica nell'interpretazione complessiva di altri testi aristofanei.⁶ Eppure non è il caso degli *Uccelli*, di cui già era stata notata la stretta pertinenza al clima del dibattito sofistico dell'epoca in cui fu scritta.⁷ Di qui la nostra attenzione per questa commedia, che ci ha portato a tentare di coniugare tale limpida intuizione, che aveva colto l'imprescindibilità di questo testo per comprendere il rapporto di Aristofane con la sofistica, con un'attenta analisi del dato testuale, su cui è necessario che poggi ogni valida speculazione. Si è ritenuto opportuno, a tale fine, adottare un metodo che congiungesse gli strumenti della filologia e del commento letterario con quelli più propri dell'analisi filosofica dei testi

¹ Cfr. DUNBAR 1995; ZANETTO 1987; SOMMERSTEIN 1987; MASTROMARCO 2006; GRILLI 2006.

² Cfr. DE CARLI 1970, pp. 48-55; ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016, pp. 206-214.

³ Cfr. Aristoph. *Av.* 692, 1700-1701.

⁴ Cfr. *infra* pp. 30-32, 40, 49.

⁵ Cfr. Aristoph. *Av.* 1554.

⁶ La ragionevole centralità delle *Nuvole* nell'interpretazione del rapporto fra Aristofane e la sofistica è confermata dalla più recente monografia sull'argomento, *Αριστοφάνης και Σοφιστική* di Μαρία Δ. Γεωργούση, lavoro, che, pur ricco di spunti, dedica alle *Nuvole* un'attenzione preponderante, che porta l'autrice a tralasciare, talora, un'analisi puntuale degli altri testi aristofanei. Cfr. ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016.

⁷ ZANETTO 1987, p. 315; WHITMANN 1964.

antichi, nel tentativo di creare un equilibrio fra le due anime di uno studio costitutivamente sospeso fra letteratura e filosofia.

Il presente lavoro si articola in due capitoli. Il primo adotta per ragioni di chiarezza un approccio sistematico, poiché prende ad oggetto separatamente i diversi campi in cui si articola il pensiero di Prodicò (linguistica, cosmologia, teologia, etica) tentando di esaminare quali possibili allusioni ai singoli ambiti e, quindi, quale apporto genuino di notizie su di essi, sia in grado di fornire la poesia di Aristofane. Questa analisi prende corpo *particolarmente* attraverso lo studio del testo degli *Uccelli*, in quanto commedia dotata di un'alta densità allusiva nei confronti del sofista, ma *non esclusivamente* ad essa, giacché si tenta di porre in risonanza con le notizie evinte dagli *Uccelli* la testimonianza implicita od esplicita di *Banchettanti*, *Nuvole* e *Rane*, nonché di alcuni intertesti tragici. Il capitolo secondo, invece, avente per oggetto Gorgia, non procede similmente al primo, essendo, all'interno della filosofia gorgiana stessa, assai difficile e infruttuoso distinguere la retorica dall'estetica, l'etica dall'ontologia⁸. Si è preferito, dunque, procedere inizialmente con un approccio cronologico, studiando i possibili riferimenti a Gorgia nella produzione aristofanea compresa fra il 427 e il 414, per poi soffermarsi, con maggiore dovizia di dettagli, sul caso degli *Uccelli*. Infine, si è provato, capovolgendo il punto di vista, a verificare come la commedia abbia influenzato la riflessione filosofica di Gorgia, e di quali categorie concettuali essa disponga per un'estetica del comico.

In tutte le citazioni tratte dagli *Uccelli* si è adottato il testo stabilito dall'edizione oxoniense di Wilson del 2007⁹. Una nota a sé merita il nome del protagonista. Gli *Uccelli*, fatto del tutto singolare, presentano, infatti, un protagonista dal nome frutto di congettura, giacché nessuna delle tre lezioni tradite, Πεισθέταιρος¹⁰, Πεισθαίτερος¹¹, Πεισθέτερος¹², restituisce senso. Fra queste, tuttavia, la prima gode certamente di un maggior grado di genuinità rispetto alle altre due, che sono evidentemente deteriori rispetto ad essa, in quanto da quella derivate con l'aggiunta di errori propri. La correzione di Πεισθέταιρος in Πισθέταιρος la riscontriamo per la prima volta in uno scolio dell'edizione Aldina di Musuro del 1498¹³. Essa godette di grande fortuna in età moderna e fu accolta da molti editori (Dobree, Coulon, Kappeyne, cui talora fu erroneamente attribuita la paternità), poiché permette di dare un senso al nome del protagonista: Πισθέταιρος < πιστός + ἔταιρος, «compagno leale, fidato» oppure < πιστεύω + ἔταιρος, «colui che ha fede, fiducia nel compagno». La degenerazione di τ in εἰ sarebbe facilmente spiegabile per itacismo.

⁸ Un approccio sistematico, di evidente marca tedesca, alla filosofia di Gorgia è ancora rintracciabile ne *I sofisti* di Mario Untersteiner, che pur tuttavia prelude al suo superamento, giacché l'autore intende mostrare l'inscindibile connessione dei vari aspetti della speculazione filosofica gorgiana. Cfr. UNTERSTEINER 1996, pp. 139-306.

⁹ WILSON 2007, pp. 339-427.

¹⁰ La lezione Πεισθέταιρος è riferita dai *codices vetustiores* RVMUE (R=Ravennas 429; V = Marcianus gr. 474; M=Ambrosianus L 39 sup.; U= Vaticanus Urbinas gr. 141; E= Estensis gr. 127) nell'*Index Personarum* e ai vv. 644, 1046, 1123,1271, 1495; dal *codex vetustius* A (A= Parisinus Regius 2712) ai vv. 1123, 1271, 1495 e dal *codex vetustius* Γ (= Laurentianus XXXI 15) ai vv. 1046, 1123,1271, 1495.

¹¹ La lezione Πεισθαίτερος è riportata da A nell'*Index Personarum* e ai vv. 644 e 1046 e da Γ nell'*Index Personarum* e al v. 644.

¹² Il P.12, Papiro Louvre Arsinoitica (= P. Louvre ed. Weil = 42 Austin, risalente al VI sec.) al v. 1123 tramanda la lezione Πεισθέτερος *ante correctionem*, Πεισθαίτερος *post correctionem*.

¹³ *Schol. Ald. ad Aristoph. Av.*, 1271.

Un ulteriore tentativo di risanare il testo tradito lo dobbiamo a Theodor Bergk¹⁴ che nel 1848 propose la congettura Πειθέταιρος *vel* Πεισέταιρος, riportando così il nome alla radice di πείθω. Tale congettura ha il privilegio di essere confortata da molti esempi di nomi propri altrove attestati, come Πειθόξενος, Πειθαγόρας, Πείθανδρος, Πειθήνορ, Πειθόλαος, Πεισίας, Πεισέας, Πεισίαναξ, Πεισίστρατος, Πείσανδρος, etc. Inoltre, sarebbe più congruente alla caratterizzazione del personaggio che, indiscutibilmente, fa della persuasione retorica la maggior arma della sua azione comica. Resterebbe, tuttavia, da disambiguare l'alternativa e optare per una delle due forme. Van Leeuwen si dichiarò favorevole a Πεισέταιρος perché in grado di creare un'analogia scherzosa con il nome di Pisistrato e Pisandro «illo tempore famosi»¹⁵. Ulteriori e più convincenti elementi a vantaggio di Πεισέταιρος vennero forniti da Benedetto Marzullo, in un contributo del 1970. Egli partì dalla constatazione che, data l'esistenza della coppia Πείθανδρος e Πείσανδρος, «difficilmente si potrebbe sostenere l'indifferenza funzionale dei rispettivi componenti verbali»¹⁶. Infatti, si premurò di distinguere Πείθ-, formato su una base presenziale e dotato di valore intransitivo, da Πείσ-, su base aoristica e con valore transitivo. Perciò, secondo la sua analisi, Πειθέταιρος starebbe a significare πείθεσθαι τῷ ἑταίρῳ, mentre Πεισέταιρος πεῖσαι τὸν ἕταιρον. Sulla base dell'evidenza di numerosi passi della commedia, in cui il protagonista è intento a persuadere e non piuttosto ad obbedire o essere persuaso¹⁷, Marzullo conclude che la forma da accogliere a testo sia, in fine, Πεισέταιρος. E così è stato per le edizioni critiche a lui successive, che sono riuscito a consultare: Zanetto, Milano 1987; Sommerstein, Warmister 1987; Dunbar, Oxford 1995; Mastromarco, Torino 2006; Wilson, Oxford 2007. Pur con la consapevolezza che si tratta di una forma congetturale, anche nel testo che segue si adotterà la forma Πεισέταιρος (Pisetero) in armonia con le posizioni della critica più recente.

¹⁴ Cfr. MARZULLO 1970, pp. 181-182.

¹⁵ VAN LEEUWEN 1902, p. 103.

¹⁶ MARZULLO 1970, p. 182.

¹⁷ Cfr. Aristoph. *Av.* 162, 460, 1011, 1371.

1. Prodico di Ceo

Il nome del sofista Prodico di Ceo compare citato esplicitamente tre volte all'interno dell'opera superstite di Aristofane. Una di queste citazioni è contenuta negli *Uccelli* (v. 692). Le altre due si trovano al v. 360 delle *Nuvole*, e nel frammento 506 K. A. dei *Friggitori* (Ταγηνισταί). Prodico, nato nella città di Iulide sull'isola di Ceo¹⁸, nelle Cicladi settentrionali, fra il 470 e il 460 a. C. stando alla testimonianza di Platone¹⁹, si recò più volte nel corso della sua vita ad Atene per parlare presso la pubblica assemblea in qualità di ambasciatore e per tenere remunerative lezioni private per i figli dei cittadini aristocratici²⁰. Secondo la tradizione fu discepolo di Protagora²¹ e maestro di Socrate²², Teramene²³, Isocrate²⁴, Euripide²⁵ e Ippocrate²⁶. Doveva essere un personaggio assai noto presso il pubblico ateniese che assisteva alle commedie di Aristofane negli anni compresi fra il 423 a.C. (anno della prima rappresentazione delle *Nuvole*²⁷) e gli ultimi anni del V secolo, a cui si datano i Ταγηνισταί²⁸. I temi fondamentali della filosofia di Prodico, così come ci è dato di ricostruirli a partire dalle scarse testimonianze pervenuteci, dovevano essere tre: l'analisi linguistica, la cosmologia e la teologia, l'etica.²⁹ All'interno degli *Uccelli*, possiamo percepire echi di tutti e tre questi campi d'interesse della speculazione prodicea; perciò, partendo dall'analisi del verso 692 e muovendo da esso ad altri possibili intertesti, risaliremo via via verso una ricostruzione più complessiva della sua personalità e della sua filosofia³⁰. La trattazione che segue ha, dunque, lo scopo di problematizzare entro quali termini questa commedia possa fungere da testimonianza.

La menzione di Prodico negli *Uccelli* aristofanei cade all'inizio della prima parabasi. Durante l'agone che la precede (vv. 451-626), Pisetero è riuscito nell'opera retorica di persuasione del suo interlocutore, ossia il coro, cui si era preparato con il rito che

¹⁸ Suid. Π 2365 (= DK 84 A 1).

¹⁹ In Plat. *Prot.* 317c Prodico è detto essere più giovane di Protagora (c.490-420) e più anziano di Agatone (c. 447- 401) e all'incirca contemporaneo di Socrate (469-399). Doveva essere ancora vivo al momento della morte di Socrate, stando a quanto si evince da Plat. *Ap.* 19e-20a (DK = 84 A 4).

²⁰ Philostr. *V. Soph.* 12 (= DK 84 A 1a); Plat. *Hipp. Maior* 282c (= DK 84 A 3).

²¹ Suid. Π 2365 (= DK 84 A 1); Schol. ad Plato *Resp.* 600c (= DK 84 A 1); Suid. Π 2958.

²² Plat. *Prot.*, 341a; *Men.* 96d.

²³ Athen. 5. 220b (= DK 84 A 4b); Schol. ad Aristoph. *Nub.* 361 (DK 84 A 6).

²⁴ Dionys. Halic. *Isocrates* 1 (=DK 84 A 7); Plut.(?) *Vitae decem oratorum*, 4 (*Moralia* 836f).

²⁵ Gell. 15.20.4 (=DK 84 A 8).

²⁶ Suid. I 564.

²⁷ Non ci sono elementi dirimenti per attribuire la menzioni di Prodico interna alle *Nuvole* alla prima o alla seconda redazione aristofanea della commedia. Qualora fosse contenuta nelle prime *Nuvole*, dobbiamo supporre che già all'altezza del 423 a.C. la fama di Prodico ad Atene fosse consistente; qualora, invece, essa si debba considerare come aggiunta dal poeta nella revisione delle *Nuvole* seconde, la prova della vasta conoscenza del sofista in Atene andrebbe leggermente postdatata agli anni 420-417. Ad ogni modo poco cambia: ciò che conta è che Prodico negli anni venti del V secolo era pubblicamente noto in Attica. Sulle due redazioni delle *Nuvole* e la relativa cronologia, cfr. DOVER 1968, pp. lxxx-xcviii.

²⁸ Cfr. GRILLI 2006, p. 121; GEISLER 1969, pp. 48-49 e in tempi più recenti GIL 2010, p. 112 datano la commedia in un periodo compreso fra il 415 e il 400; di diversa opinione CARRIÈRE 2000, p. 230-231, che la colloca fra il 418 e il 415. Sul problema cfr. anche PELLEGRINO 2015, p. 291.

²⁹ Cfr. AMBROSE 1970, p. 2; MAYHEW 2011, p. xiv.

³⁰ Per una ricostruzione della biografia prodicea cfr. TRABATTONI BONAZZI 2007, pp. 232-233; UNTERSTEINER 1949b, pp. 307-314.

sovrintende a ogni pubblica orazione³¹: egli ha svelato agli uccelli la loro originaria condizione di supremazia cosmica, convincendoli della necessità di mutare lo stato delle cose presenti, che li vede costretti, all'opposto, in una condizione di subordinazione. In altre parole, Pisetero rende gli alati consapevoli del rovesciamento di *status* in cui la loro stirpe è caduta, da venerati sovrani del mondo a bestiacce prese a sassate, prede catturate con reti e tagliole e vendute sul mercato per soddisfare l'ingordigia dell'uomo³². Il progetto che ne consegue è la fondazione di una città (μίαν ὀρνίθων πόλιν, v. 550) che restituisca agli uccelli il potere (τὴν ἀρχήν, v. 554). La *sphragis* ai vv. 627-638 sancisce, infine, l'entusiastico consenso del coro alla proposta dell'eroe comico, preparando la parabasi. Questa si apre con un'invocazione agli uomini affinché stiano a sentire quanto il coro degli alati ha da raccontare. Si tratta della celebre ornitogonia, il racconto mitico sull'origine del cosmo, degli uccelli e gli dei. È proprio in questo contesto che si colloca la menzione del sofista Prodico:

ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων,
 φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε
 εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκῳ παρ' ἑμοῦ κλάειν εἶπητε τὸ λοιπόν.³³

affinché, dopo aver ascoltato da noi ogni cosa correttamente sulle entità del cielo,
 sulla natura degli uccelli e la nascita degli dei, dei fiumi, dell'Erebo e del Caos,
 dopo aver conosciuto tutto ciò correttamente, diciate da parte mia a Prodico di andare alla
 [malora.

Occorre innanzitutto osservare come il cenno al filosofo cada in corrispondenza di un brusco salto di stile, avente per scopo di suscitare la risata del pubblico. Infatti, dopo il tono aulico e sostenuto che connota l'apostrofe all'umana fragilità (vv. 684-689) analizzata più sotto³⁴ e i due versi contenenti il compendio programmatico della successiva ornitogonia (vv. 690-691) – i quali si collocano in una linea di continuità diretta con l'illustre tradizione cosmogonica iniziata con Esiodo e proseguita da Empedocle e Parmenide³⁵ –, inaspettatamente il poeta muta registro, chiudendo il periodo con il *fulmen in clausula* Προδίκῳ παρ' ἑμοῦ κλάειν εἶπητε τὸ λοιπόν, che come ha notato Zanetto costituisce una «deformazione comica dell'espressione corrente χαίρειν εἰπεῖν, mandare i propri saluti»³⁶. La citazione del nome di Prodico è in questo contesto funzionale alla messa in risalto dell'originalità della teoria cosmogonica esposta dagli uccelli, e del maggiore grado di verità che essi vi attribuiscono. Il coro proclama, infatti, la superiorità della propria dottrina rispetto a quella di Prodico, che, dunque, risulta legittimo liquidare una volta appreso correttamente (ὀρθῶς) il contenuto di verità della parabola mitica ornitologica.

³¹ Cfr. Aristoph. *Av.* 463-464.

³² Ivi 522-538.

³³ Ivi 690-692.

³⁴ Cfr. *infra* pp. 32-37.

³⁵ Casi illustri di compendio iniziale si trovano in Hes. *Th.* 108-110; Emped. DK 31 B 38; Parm. DK 28 B 11; cfr. DUNBAR 1995, pp. 295-296.

³⁶ ZANETTO 1987, p. 239.

1.1 La scienza sinonimica (ὀρθότης ὀνομάτων)

Appuntiamo primariamente la nostra attenzione sulla duplice presenza dell'avverbio ὀρθῶς nei versi succitati (vv. 690, 692). Tale così ravvicinata presenza ha suggerito ad alcuni critici l'esistenza, in questi versi, della volontà da parte di Aristofane di alludere sottilmente a uno degli interessi primari della speculazione prodicea, l'ὀρθότης ὀνομάτων³⁷. A dirigersi verso questa interpretazione citiamo, in particolare, De Carli³⁸, Zanetto³⁹, Imperio⁴⁰, Hubbard⁴¹ e Dunbar, che annota: «ὀρθῶς here [al v. 690] and at 692 seem, especially when Prodikos the Sophist is named in 692, to be deliberate echoes of a sophistic catchword»⁴². Diverse fonti attestano, infatti, l'interesse di Prodico per l'esattezza linguistica, intesa come il frutto di un attento studio dei sinonimi e dell'etimologia. Il filosofo era animato dall'esigenza di dimostrare la validità del linguaggio come strumento attendibile di conoscenza oggettiva. Perché esso sia tale, ai suoi occhi è necessario che fra il segno linguistico e il referente oggettivo intercorra un rapporto di tipo uno ad uno: ad ogni significante deve corrispondere uno e un solo significato. Troviamo così Prodico impegnato in un strenuo tentativo razionalistico di stabilire tale corrispondenza biunivoca attraverso un'attenta operazione di διαίρεσις⁴³, ossia di distinzione terminologica, al fine di disambiguare ogni possibile equivoco dovuto alla polisemia. Per Mayhew, curatore di una recente riedizione oxoniense dei frammenti di Prodico, la dottrina prodicea sulla correttezza linguistica è riassumibile nei seguenti tre principi: «1. No two (or more) words should have the same meaning. 2. No one word should have more than one meaning. 3. The etymology of a word should match his meaning, or at least should not contradict it»⁴⁴. Questo proposito, in fondo ottimistico, di utilizzare il linguaggio per esprimere il vero in forma oggettiva non è sfuggito a Platone, di cui è ben noto l'interesse linguistico e l'attenzione per la *dimensione comunicativa* della propria filosofia. Non è un caso, dunque, che sia proprio Platone la fonte che ci restituisce il maggior numero di esempi di applicazione dell'analisi linguistica prodicea. Nell'*Eutidemo* riporta un dibattito circa la differenza fra ξυνίναειν e μανθάνειν, capire e imparare; nel *Lachete* discute la non sovrapposibilità di ἄφοβον e ἀνδρείον, impavido e coraggioso; nel *Protagora* sono distinti εὐδοκιμεῖν da ἐπαίνεσθαι (approvare da lodare), ed εὐφραίνειν da ἡδεσθαι (godere da rallegrarsi).⁴⁵ Da questi pochi esempi possiamo evincere che il metodo diarretico prodiceo si basava sulla

³⁷ Cfr. Plat. *Euthyd.* 277e (= DK 84 A 16); Plat. *Cratyl.* 348b (= DK 84 A 11).

³⁸ De CARLI 1971, p. 21.

³⁹ ZANETTO 1987, p. 239.

⁴⁰ IMPERIO 2004, p. 345-346.

⁴¹ HUBBARD 1997, p. 32.

⁴² DUNBAR 1995, p. 294.

⁴³ A testimoniare un uso specifico del verbo διαίρεω per indicare l'analisi linguistica prodicea si legga Plat. *Lach.* 197b (=DK 84 A 17); Plat. *Charmid.* 183a-b (= DK 84 A 18); Aristot. *Top.* B 6. 112b 22 (= DK 84 A 19). Partendo dalla constatazione di un *metodo* prodiceo basato sulla *distinzione* è interessante, a tal proposito, la conclusione di Untersteiner secondo il quale «Non si può disconoscere che, proprio in Prodico, troviamo il primo spunto del metodo diarretico di Platone», e, poco oltre, «È avviso concorde degli studiosi che Prodico, con questa sua scienza, abbia preparato la base della definizione del concetto secondo la maniera socratica.» cfr. UNTERSTEINER 1996, p. 324-325.

⁴⁴ MAYHEW 2011, p. xv.

⁴⁵ Cfr. Plat. *Euthyd.* 277e (= DK 84 A 16); Plat. *Lach.* 197b (=DK 84 A 17); Plat. *Prot.* 337a (= DK 84 A 13).

giustapposizione di parole che condividevano una base di senso comune, al fine di differenziarle relativamente ad *accidenti*, sottigliezze di significato opportunamente distinte.⁴⁶ La scienza sinonimica del nostro sofista non procedeva mai, quindi, attraverso una *definizione del singolo termine* considerato in se stesso, bensì attraverso il *confronto fra coppie di termini* ovvero attraverso *definizioni relative*, basate sulle differenze reciproche. Come chiarisce Classen, Prodicò non si domanda cosa esattamente significhi X, ma in che cosa X differisca da Y⁴⁷. Questo punto ci permette di misurare la distanza che corre fra la filosofia del linguaggio di Prodicò e gli altri approcci della linguistica antica, in particolare quella naturalistica, di Eraclito e del suo discepolo Cratilo. Secondo Platone Κρατύλος φησὶν ὅδε [...] ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν⁴⁸. Il linguaggio non è emissione di suoni convenzionali, dunque, ma riproduce un tratto intrinseco della cosa, secondo necessità naturale. Da questo presupposto consegue che di ogni ὄνομα si può formulare una definizione univoca, che ne precisi il rapporto di necessità che lo lega alla cosa, di cui costituisce il segno. Prodicò, d'altra parte, consapevole della convenzionalità del linguaggio, si serve di definizioni relative, che distinguono i significati sulla base del reciproco confronto, e non per mezzo dell'autoevidenza oggettiva. Nondimeno, a differenza dei convenzionalisti, che approdano ad esiti relativistici, è animato dal medesimo proposito eracliteo di dimostrare l'affidabilità del linguaggio, se non in quanto veicolo di verità, per lo meno in quanto strumento affidabile di comunicazione intersoggettiva. Se ci domandassimo, poi, sulla base di quali criteri Prodicò effettuasse le sue distinzioni sinonimiche, se fondasse le sue spiegazioni sull'etimologia, sull'uso vivo della lingua, sull'esempio dei poeti antichi o se si ergesse a nomoteta dei significati secondo giudizi soggettivi, ebbene, non ci sarebbe possibile rispondere con certezza. Gli scarsi e indiretti frammenti di cui disponiamo, che talora parrebbero deporre a favore di un metodo all'insegna dell'eclettismo⁴⁹, ci impediscono di trarre, a tal proposito, conclusioni definitive.

Ciononostante, possiamo legare con certezza il nome di Prodicò a un vivo dibattito linguistico-grammaticale destinato a lasciare un segno anche nelle generazioni successive al suo promotore (com'è appunto quella di Platone, nato all'incirca 35 anni dopo il sofista di Ceo), che coinvolse più soggetti (è noto, ad esempio l'interesse di Protagora per l'ὀρθοέπεια⁵⁰), e soprattutto capace di uscire dagli stretti confini della riflessione teorica, per raggiungere fasce più ampie di pubblico nella sua applicazione pratica: le pubbliche occasioni di retorica, presupposto e obiettivo della speculazione sofistica. Fu per questo tramite – dobbiamo presupporre – che la conoscenza dell'indagine linguistica si diffuse, per quanto spesso nell'opinione pubblica distorta in pedante acribia fine a se stessa, presso la cultura comune dell'Atene di fine secolo, permettendo ad Aristofane di farvi sopra dell'

⁴⁶ Cfr. PFEIFFER 1973, p. 95 «Prodicò, non vi può essere dubbio che egli amava particolarmente occuparsi di due o tre parole diverse che parevano avere lo stesso senso (non chiamate sinonimi prima di Aristotele); il suo scopo era di mostrare l'errore in questo assunto».

⁴⁷ CLASSEN 1976, p. 231-232.

⁴⁸ Plat. *Crat.* 383a. Traduzione «Cratilo dice questo, o Socrate, che la correttezza del nome per ciascuna delle cose che sono è predisposta secondo natura».

⁴⁹ Cfr. in particolare per l'adozione di un criterio etimologico Gal. *De virt. physic.* 2.9 (= DK 84 B 4), per il riferimento alla voce dei poeti Plat. *Protag.* 341b (= DK 84 A 14).

⁵⁰ Plat. *Phdr.* 267c.

umorismo. Echi in forma di parodia del dibattito linguistico inaugurato dalla sofistica non si limitano alla velata allusione all'ὀρθότης rintracciabile nei versi degli *Uccelli* più sopra citati, ma paiono affiorare anche altrove nell'arco della stessa commedia e in altri testi aristofanei. Per quanto concerne gli *Uccelli*, De Carli nel 1971 appuntava in nota, senza discuterli, due passi indicandoli «come parodie sulla precisione dei vocaboli»⁵¹. Sta dunque a noi verificare la correttezza o meno di tali intuizioni. Il primo passo è relativo al prologo, (vv. 89-91): Pisetero ed Evelopide vagano in uno scenario naturale in cerca dell'upupa Tereo, avendo per guida un gracchio e una cornacchia comprati al mercato⁵². L'incontro improvviso con il servo di Tereo, l'uccello-schiavo del v. 60, è motivo di paura reciproca. I due uomini sono atterriti dal suo grande becco, l'animale dal timore che siano uccellatori. È una scena tipica del repertorio comico aristofaneo avente la funzione di preparare l'incontro con il personaggio maggiore, Tereo, che viene preceduto dalla mediazione di un personaggio minore, l'uccello-servo. Anche la paura rientra nelle situazioni abituali della commedia di Aristofane.⁵³ Fatte le dovute presentazioni, i due avventori chiedono al servo di andare a chiamare il padrone. Costui esce di scena e il suo improvviso rientro è causa di nuovo terrore nei due ateniesi, che, colti dallo spavento, si lasciano sfuggire i due uccelli-guida. Su questo contesto si innesta un efficace scambio di battute animato da un chiaro intento comico:

<i>Πεισέταιρος</i>	εἰπέ μοι,
	σὺ δὲ τὴν κορώνην οὐκ ἀφήκας καταπεσῶν;
<i>Εὐελπίδης</i>	μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.
<i>Πεισέταιρος</i>	ποῦ γάρ ἐστ';
<i>Εὐελπίδης</i>	ἀπέπετο.
<i>Πεισέταιρος</i>	οὐκ ἄρ' ἀφήκας; ὦγάθ', ὡς ἀνδρεῖος εἶ. ⁵⁴

Il gioco, in questo caso, è fra il verbo ἀφίημι e ἀποπέτομαι, ovvero fra un'azione attiva, quella di mollare l'uccello, di lasciarlo andare via, e una passiva, ossia aver subito il fatto che sia stato lui a volar via. L'una implicherebbe dunque la responsabilità di Pisetero, l'altra lo scagionerebbe da ogni colpa. Ed è chiaramente verso quest'ultima direzione che si volge il personaggio comico, quando tenta con sarcasmo di celare il proprio fallo, aver perso il controllo dell'animale per via dell'accesso di terrore. L'efficacia dello *sketch*, a mio parere, è assicurata, a prescindere da qualsiasi allusione implicita alla teoria sinonimica di Prodicò. Tanto più se si osserva che i due verbi in questione non paiono collegati direttamente da un legame di sinonimia, giacché ἀποπέτομαι è portatore di un significato autonomo, quello di spiccare il volo da terra per andar via, che non ha un equivalente nel più generico ἀφίημι, mandare via, abbandonare, lasciare andare. Una parodia dell'uso sofisticato della lingua, dunque, in tale contesto, seppur ipoteticamente

⁵¹ DE CARLI 1971, p. 21.

⁵² Cfr. Aristoph. *Av.* 5, 7, 13-16.

⁵³ Cfr. ZANETTO 1987, p. 189-190. Egli cita a confronto lo spavento di Trigeo sollevato in aria dalla macchina del volo nella *Pace* e il terrore di Dioniso davanti alle minacce di Eaco nelle *Rane*.

⁵⁴ Aristoph. *Av.* 88-91. Traduzione: «Pisetero Dimmi, tu invece non hai mollato la cornacchia buttandoti a terra? Evelopide Per Zeus, io no! Pisetero Dov'è allora? Evelopide È volata via. Pisetero Non l'hai mollata tu, allora? O caro, come sei coraggioso!».

possibile, non mi pare necessaria, né facilmente giustificabile. Il chiarimento terminologico di Evelpide nasce piuttosto dalla volontà di autoassolversi, e ha poco a che spartire con la teorica attività di διαίρεσις prodicea. Potremmo, a tal proposito, far nostro l'ammonimento fatto da Grilli, seppur relativamente a un altro problema, quello del rintracciamento di allusioni a personaggi politici contemporanei: «Aristofane non ha bisogno di allusioni troppo sottili, la cui portata satirica resterebbe ineffettuale se esageratamente camuffata. Se un suo personaggio non evoca in modo univoco e diretto una figura del mondo reale, siamo legittimati a pensare che Aristofane non volesse alludere a nessun individuo preciso. Quando l'allusione è poeticamente necessaria, essa è sempre *inequivocabile*».⁵⁵ Questa osservazione mi sembra in linea di principio corretta, anche se non deve essere eccessivamente esasperata, perché rischierebbe di essere troppo assertiva, allorché si consideri che l'arte di Aristofane non è esclusivamente *in funzione del pubblico*, ma è anche regolata da principi estetici interni a se stessa, di cui l'arte allusiva è certamente un elemento cardinale. Tuttavia, in questo preciso contesto, l'osservazione di Grilli mi sembra che si possa ben adattare a spiegare l'inessenzialità poetica di una possibile allusione a Prodicò, rispetto alla quale l'efficacia satirica della battuta, come abbiamo tentato di dimostrare, rimane indipendente.

Diverso è il secondo caso annotato a margine da De Carli, sebbene sprovvisto della dovuta argomentazione. Ci troviamo all'interno dell'episodio in cui dialogano Pisetero e un sicofante (vv. 1410-1469): quando questo domanda di ricevere delle ali per potersi integrare nel felice mondo degli uccelli, Pisetero risponde: «Ma le ali io te le sto mettendo con le mie parole»⁵⁶. Ora Aristofane crea la situazione comica non tanto con la giustapposizione di due parole potenzialmente sinonimiche opportunamente chiarificate – nel caso appena analizzato il criterio di chiarificazione era proprio l'opportunismo del personaggio! – bensì con l'ambiguità semantica di un solo lemma, che si apre tanto a un'interpretazione letterale quanto a una metaforica ed astratta. La parola in questione è il verbo greco πτερόω, che significa letteralmente “munire di penne”, metaforicamente “mettere le ali”.⁵⁷ Non ci troviamo, quindi, di fronte a un caso di sinonimia ma piuttosto di polisemia, in parodico contrasto con la convinzione prodicea per cui ogni parola deve avere uno e un solo significato.

Un caso molto simile, ancora una volta all'interno degli *Uccelli*, è discusso da Mayhew in *Prodicus the Sophist*⁵⁸. Egli si riferisce a un passo della parabasi non distante dalla menzione di Prodicò da cui siamo partiti (vv. 717-721), in cui il coro è impegnato a dimostrare come dagli uccelli vengano ai mortali tutte le cose più importanti (πάντα δὲ θνητοῖς ἐστὶν ἀφ' ἡμῶν τῶν ὀρνίθων τὰ μέγιστα, v. 708), fra cui annovera i pronostici circa il futuro: ὄρνιν τε νομίζετε πάνθ' ὅσα περ περὶ μαντείας διακρίνει· | φήμη γ' ὕμῃν ὄρνις ἐστὶ, πταρμόν τ' ὄρνιθα καλεῖτε, | ζύμβολον ὄρνιν, φωνὴν ὄρνιν, θεράποντ' ὄρνιν,

⁵⁵ GRILLI 2006, p. 125.

⁵⁶ Aristoph. *Av.* 1436-1437, Traduzione DEL CORNO 1987.

⁵⁷ Cfr. MONTANARI 2004, p. 1859. Assai probabile che in questa sede il gioco allusivo di Aristofane comprenda anche una implicita allusione alle “parole alate” ἔπεα πτερόεντα di omerica memoria. Cfr. Hom. *Il.*, 1. 201, 2. 7, 4. 69, 92, 203, 284, 312, 337, 369, 5. 123, 242, 453, 713 etc.; *Od.* 1. 122, 2. 269, 362, 4. 25, 77, 550, 5. 117, 172, 7. 236, 8. 346, etc.

⁵⁸ MAYHEW 2011, p. 173-174.

ὄρνυς ὄρνυς⁵⁹. Nei versi in questione il coro fa un riferimento scherzoso all'uso greco di chiamare "uccello" qualsiasi segno concernente il futuro; infatti, come spiega Dunbar, «the meaning of ὄρνυς was extended from "bird of omen" to "omen" in general»⁶⁰. Di conseguenza, gli uomini chiamano "uccello" oracoli, starnuti, incontri casuali, una voce, un servo, un asino⁶¹, e, così facendo, spezzano la catena di necessità che, secondo Prodicò, dovrebbe legare un significante al suo significato, dal momento che a una stessa parola viene associata una pluralità di referenti reali. Secondo quanto scrive Mayhew «Aristophanes is demonstrating how one word could be used (successfully, without confusion) to refer to a wide variety of things»⁶². Seguendo questo ragionamento, il poeta Aristofane scenderebbe in polemica con il filosofo Prodicò, rivendicando la natura plurivoca e polisemica del linguaggio, contro il suo appiattimento razionalistico. D'altro canto, non è proprio tale natura anfibologica della lingua la scaturigine della potenza di così tante e immortali scene comiche come tragiche? Grande parte delle strategie del comico, oggi come in passato, non si basa forse sulla doppiezza intrinseca ad ogni linguaggio? La commedia – e la poesia in generale – dovettero essere, dunque, l'obiettivo polemico della filosofia di Prodicò: da una critica dell'uso poetico della lingua, semanticamente ambiguo, ossia *non filosofico*, dovette originarsi la sua scienza sinonimica. Dall'altra parte, possiamo supporre che vi fu in Aristofane l'esigenza di reagire a questa morsa razionalistica, tramite una giocosa (eppur profonda) difesa della *natura polisemica* della lingua.

Ma, De Carli e Mayhew nei due contesti appena citati, hanno ragione a vedere un'allusione diretta alla dottrina di Prodicò sulla correttezza linguistica? A mio giudizio resta un'ipotesi *possibile*, ma non integralmente verificabile, vista l'assenza, in questi passi, di alcun diretto riferimento alla sua teoria. A ben vedere, un maggior grado di persuasività possiede l'intuizione di Mayhew rispetto a quella di De Carli, per il fatto che il passo in questione sia di pochi versi successivo all'esplicita menzione di Prodicò del v. 692, che doveva quindi ancora essere viva nella memoria del pubblico. Tali inferenze sono, ad ogni modo, destinate a restare nell'alveo della possibilità. È tuttavia evidente la chiara presenza nella mente del nostro autore della nozione prodicea di sinonimia e correttezza linguistica, è inequivocabile la conoscenza aristofanea del dibattito sofistico che animava l'Atene contemporanea. E tale evidenza mi sembra essere confermata dalla lettura dei vv. 1181-1187 delle *Rane*. Qui Dioniso esorta Euripide: ἴθι δὴ λέγ': οὐ γάρ μοῦστιν ἀλλ' ἀκουστέα | τῶν σῶν προλόγων τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν⁶³. Ed Euripide risponde citando i primi due versi della sua perduta *Antigone* in cui si premura di distinguere εἶναι da γίγνομαι, essere da divenire, *diarexis* di cui troviamo cenno in Platone

⁵⁹ Aristoph. *Av.* 719-721. Traduzione: «Ritenete un uccello qualsiasi cosa concerna i pronostici sul futuro: per voi un oracolo è un uccello, e chiamate uccello uno starnuto, uccello un incontro, uccello una voce, uccello un servo, uccello un asino».

⁶⁰ DUNBAR 1995, p. 456.

⁶¹ Cfr. ZANETTO 1987, p. 241 «Evidentemente la superstizione greca distingueva animali di buono e di cattivo augurio. Ma la menzione dell'asino serve anche ad introdurre un comico accostamento con ὄρνυς; l'asino diventa uccello!».

⁶² MAYHEW 2011, p. 174.

⁶³ Aristoph. *Ranae*, 1180-1181. Traduzione MATROMARCO, 2006 «Avanti, parla: aspetto solo di sentire se sono corretti i versi dei tuoi prologhi».

proprio in riferimento a Prodico⁶⁴. Ed è difficile che sia un caso.⁶⁵ L'ipotesi che Euripide non fosse digiuno dalle teorie linguistiche prodicee è confermata da un passo di Aulo Gellio, in cui si riporta che Euripide «auditor fuit physici Anaxagorae et Prodicī rhetoris»⁶⁶. In tempi relativamente recenti si è levata sulla questione una voce di scetticismo da parte di Marcella Farioli, ignorata dall'edizione di Mayhew, vista l'assenza di qualsiasi cenno alla sua proposta e del suo articolo in bibliografia. La studiosa italiana, che ci ricapiterà di citare più sotto, relativamente a una possibile allusione all'ὀρθότης all'interno del passo degli *Uccelli* da cui siamo partiti dichiara: «Per quanto riguarda invece la duplice presenza dell'avverbio ὀρθῶς ricordata da alcuni interpreti del passo, non mi pare si possa dare per scontato che il pubblico fosse in grado di cogliere un'allusione così sottile al filosofo, a meno che, come ritiene Pardini, non si trattasse di una parola d'ordine sofistica⁶⁷ immediatamente riferibile da parte degli spettatori a quella corrente di pensiero nel suo complesso»⁶⁸. Se da un lato mi sento di convenire con Farioli nel mantenere un atteggiamento possibilistico sull'ipotesi di un'effettiva volontà citazionistica da parte di Aristofane, dall'altro, come già più sopra ho tentato di esplicitare, mi sembra fuorviante individuare le ragioni di tale prudenza nell'impossibilità, da parte del pubblico, di cogliere i riferimenti sofistici messi in campo dal poeta. Infatti, seppure l'attenzione verso il pubblico è certamente il più importante dei criteri che regolano la scrittura di Aristofane, va rilevato che esso non è il solo. Le logiche interne della scrittura poetica, infatti, rispondono a stimoli più complessi e diversificati, per cui non si può escludere la possibilità di un cenno intertestuale accessibile solo a una parte del pubblico e a un livello di lettura del dramma differente dalla sua ricezione performativa.⁶⁹

1.2 Alterazioni onomastiche (παραγραμμίζειν)

Un lacerto papiraceo di un'opera di Filodemo, in cui si trattano questioni teologiche che analizzeremo più sotto, lascia trapelare anche un altro aspetto dell'interesse prodiceo per la lingua. Si dice infatti che Prodico rientrasse, assieme a Diagora e Crizia, fra coloro

⁶⁴ Cfr. Plat. *Prot.* 340b (DK 84 A 14) ταυτόν σοι δοκεῖ εἶναι τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι, ἢ ἄλλο; ἄλλο νῆ Δί', ἔφη ὁ Πρόδικος.

⁶⁵ Cfr. PFEIFFER 1976, p. 94 «Così è molto verisimile che in questi versi delle *Nuvole* compaia fugacemente Prodico».

⁶⁶ Gell. XV 20, 4 (= DK 84 A 8).

⁶⁷ Cfr. Classen 1976, p. 220.

⁶⁸ FARIOLI 1998, p. 250; PARDINI 1993, p. 62.

⁶⁹ Sulla dimensione della ricezione nella commedia di Aristofane si legga in particolare MASTROMARCO, 1984. Importante è il concetto ivi espresso secondo cui l'arte allusiva di Aristofane non sia da considerarsi in modo statico ed univoco come direzionata ad un pubblico omogeneo quanto a cultura e capacità di cogliere i diversi gradi di allusione e di parodia da lui messi in campo: «allusioni così sottili saranno state colte da una cerchia molto esigua di pubblico e, probabilmente, saranno state meglio apprezzate dopo lo spettacolo, in una discussione tra spettatori colti, che avranno rivisto filologicamente il testo appena rappresentato. [...] Il commediografo, giova ricordarlo, non sempre si rivolgeva a tutto il pubblico, ma poteva talora rivolgersi solo a una parte di esso.» MASTROMARCO, 1984, pp. 74-76. Oltre a tale spiegazione di ordine sociologico mi sentirei di aggiungere una più precipuamente letteraria, già espressa più sopra: la scrittura di un testo poetico non bada esclusivamente a ragioni esterne a sé (come il pubblico) ma anche a principi e ragioni suoi propri, fra cui si annovera l'intertestualità.

che παραγραμμίζ[ουσι] τα τ[ῶ]ν θεῶν [ὀνόμα]τα⁷⁰, «alterarono con dei cambi di lettera i nomi degli dei». Come spiega Obbink, παραγραμμίζειν (altrove anche παραγραμματίζειν⁷¹) è un termine tecnico grammaticale che indica «a punnig interpretation of a name or word by means of alliterative transposition, addition, or substitution of consonants»⁷². In un monologo assai celebre delle *Baccanti*⁷³, Tiresia espone a Penteo la dottrina secondo la quale «due sono i principi di base fra gli uomini»⁷⁴: Demetra, il principio secco, che provvede al nutrimento, e Dioniso, l'elemento umido, che ha introdotto il vino. Già a Dodds⁷⁵ questo passo parve echeggiare la dottrina di Prodicò sulla divinizzazione dei benefattori trasmessaci da Filodemo e Sesto Empirico⁷⁶. Ma ciò che in questa sede ci interessa rilevare è che il monologo procede con una ingegnosa spiegazione linguistica che pare davvero un esempio del prodiceo παραγραμμίζειν. Racconta Tiresia che Dioniso neonato non fu mai cucito nella coscia (μηρός) di Zeus per essere preservato dalla gelosia di Hera, bensì fu creato un fantasma da un pezzo (μέρος) di aria, che, dato in ostaggio (ὄμηρος) alla dea, salvò Dioniso dalla sua ostilità.⁷⁷ Così, per via del bisticcio fra ὄμηρος e μηρός, gli uomini, sottraendo erroneamente la vocale iniziale e spostando l'accento, avrebbero dato origine al fraintendimento. Nessuno studioso, a quanto mi risulta, ha ancora collegato questo passo con l'allusione a Prodicò che immediatamente lo precede, né tantomeno con la notizia del παραγραμμίζειν tramandata da Filodemo. A me pare, tuttavia, che vi siano gli elementi sufficienti per inferire la presenza di Prodicò anche in questo astuto gioco di parole, a maggior ragione motivata, se si accoglie la notizia di Aulo Gellio sul discepolato di Euripide presso il sofista.⁷⁸ Un altro passo che potrebbe considerarsi sotto la medesima luce è Euripide, *Troiane* 988-990: ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις· | τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἔστιν Ἀφροδίτη βροτοῖς, | καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.⁷⁹ Il gioco etimologico fra Ἀφροδίτη e ἀφροσύνη, combinato con la presenza dell'avverbio ὀρθῶς – che, come abbiamo già avuto modo di notare, potrebbe fungere da spia dell'ὀρθότης ὀνομάτων – parrebbe riecheggiare un esercizio di παραγραμματισμός del nostro autore, sebbene, anche in questo caso, si sia sempre taciuto il suo nome. Inoltre, questi versi potrebbero deporre a favore dell'interpretazione psicologista del divino, che a Prodicò attribuisce Mario Untersteiner⁸⁰, dal momento che si dice che è la mente stessa dell'uomo «ad essersi fatta Afrodite» e «divinità è per l'uomo ogni follia». Ma, in ciò, non ci è dato di arrischiarci oltre il limite della suggestione. Anche negli *Uccelli* aristofanei è possibile

⁷⁰ Philodem. *De piet.* 1, *PHerc.* 1077 fr. 19. 519-41 Obbink.

⁷¹ Cfr. Diog. 3.26; Strab. 1.2.34.

⁷² OBBINK 1996, p. 358.

⁷³ Eur. *Bacch.* 274-285.

⁷⁴ Ivi, vv. 274-275 δύο γάρ, ὃ νεανία, | τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι.

⁷⁵ DODDS 1960, p. 104. SEAFORD 1996, p. 175. Cfr. anche DI BENEDETTO 2018³, p. 339 «La messa in rilievo di Dioniso alla testa della sequenza insieme con Demetra, in un contesto che ne evidenzia l'utilità per gli uomini, presuppone certamente Prodicò».

⁷⁶ Cfr. Philodem. *De piet.* 2 (*PHerc* 1428, cols. li 28-iii 13); Sext. Emp. *Adv. math.* 9.18 (= DK 84 B 5). Per una trattazione più approfondita della questione v. infra p. 24 e ss.

⁷⁷ Cfr. Eur. *Bacch.* 286-297.

⁷⁸ Gell. XV 20, 4 (= DK 84 A 8).

⁷⁹ Eur. *Tr.* 988-980. Traduzione: «La tua mente, a guardarla si è fatta Cipride: infatti tutte le follie sono Afrodite per i mortali, e correttamente il nome della dea comincia come *aphrosune*».

⁸⁰ Cfr. infra p. 27.

osservare un caso capace di portare l'eco di questi giochi sofisticati. Mi riferisco al verso 184, ἐκ τοῦ πόλου τούτου κεκλήσεται πόλις⁸¹ per il quale si ritenga efficace il commento di Zanetto: «a v. 172 si era parlato della fondazione di una città (πόλις) e a v. 173 Urupa aveva espresso i suoi dubbi in proposito [...]; ora Pisetero dimostra che esiste già un ὀρνίθων πόλος. La difficoltà dunque è minima: basta far diventare πόλις il πόλος – la differenza è di una sola lettera – e la città è bell'e pronta! Il *pun* è sostenuto dal consueto meccanismo comico in virtù del quale le consonanze verbali corrispondono ad affinità concettuali». ⁸² Qui, la presenza latente di un sofista potrebbe, inoltre, essere suggerita dall'ambito semantico dell'astronomia, cui la parola πόλος certamente allude, e che, come verrà dimostrato in seguito, rientrava fra gli interessi di Prodico.

1.3 La cosmologia e l'astronomia

Si è fin qui tentato di percorrere la prima strada, cui conduce il passo degli *Uccelli* da cui siamo partiti, quella della speculazione sulla lingua. Ma non è l'unica via che esso dischiude. Dalle riflessioni linguistiche, volgiamoci ora al secondo grande campo di ricerca della filosofia di Prodico, la cosmologia e la teologia. Non servirà ricordare come, nei versi in questione, il nome del sofista fosse menzionato in qualità di intellettuale antagonista, le cui teorie sull'origine del mondo dovevano essere rigettate, in virtù della nuova prospettiva evocata dall'ornitogonia. Precisamente, è solo dopo aver appreso la verità «sulle entità del cielo, | sulla natura degli uccelli e la nascita degli dei, dei fiumi, dell'Erebo e del Caos» che il coro considera legittimo mandare «alla malora» il sofista e le sue speculazioni⁸³. Fra i vari argomenti citati in questo compendio programmatico d'esordio, degno di particolare interesse appare innanzitutto il primo, περὶ τῶν μετεώρων, poiché richiama alla mente uno degli altri due passi in cui il nostro autore cita direttamente il nome di Prodico sofista. Mi riferisco a *Nuvole*, 360-363, dove il coro, rivolgendosi a Socrate, dichiara: οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν | πλὴν ἢ Προδίκω, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ | ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις, | κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κάφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.⁸⁴ Prodico viene qui annoverato in qualità di

⁸¹ Aristoph. *Av.* 184. Traduzione: «da questo *polos* sarà chiamata *polis*». Fra i tentativi più riusciti di traduzione, che tentano di riprodurre in italiano il gioco di parole originario, riporto DEL CORNO, 1987, p. 31 «il suo nome si cambierà da cinta in città», e GRILLI 2006, p. 203 «invece di “strato” lo chiameremo “Stato”». A questi aggiungo una traduzione che nasce dalla penna di L. Bossina «E così da quest’ “Orbe”, la chiameremo “Urbe”».

⁸² ZANETTO 1987, p. 198.

⁸³ Aristoph. *Av.*, 690-692.

⁸⁴ Aristoph. *Nub.*, 360-363. Traduzione: «Infatti non daremo ascolto a nessun altro fra i “metereosofisti” di oggi ad eccezione di Prodico, per la sua sapienza e intelligenza, invece a te [*scil.* Socrate] perché vai altero per le strade e getti intorno occhiate, e scalzo sopporti tanti guai e assumi un'aria grave su di noi.» Intorno a questo passo esisteva già in antico un vivo dibattito su quale fosse il reale atteggiamento di Aristofane nei confronti di Prodico, di autentica stima o di ironica parodia. Un primo scoliasta sosteneva infatti ὡς τοῦ μὲν Προδίκου ὄντος σοφοῦ, τοῦ δὲ Σωκράτους κενὴν ἡμῖν δόξαν ἐπὶ σοφία καρπουμένου (Scholium ad Aristoph. *Nub.* 362b); un secondo lo contraddiceva scrivendo ὁ γὰρ Ἀριστοφάνης οὐ φιλῶν Πρόδικον ταῦτά φησιν, ὅσον μισῶν Σωκράτην. ἐν γὰρ τοῖς Ὀρνισι διαλοιδορεῖται Προδίκω. I moderni studiosi si sono ugualmente divisi: da un lato DOVER, 1968, pp. i-vi sostiene che l'apprezzamento di Prodico da parte del poeta fosse sincero: «Prodikos was the most distinguished and respected intellectual of the day, and achieved in his life time (as Einstein did, uniquely, in this century) something like the “proverbial” status

μετεωροσοφιστής del tempo suo (νῦν)⁸⁵ che si distingue per sapienza ed acume (σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα). Non vi sono dubbi sul fatto che l'appellativo di "metereo-sofista" sia un conio di Aristofane, vista la sua assenza altrove fino a una tarda epistola di Isidoro Pelusiota⁸⁶ (V sec. d. C.). Il neologismo nasce dall'evidente crasi di μετερεωλόγος e σοφιστής, come si premura di spiegare uno scolio⁸⁷, in perfetta analogia al composto che Aristofane aveva esibito pochi versi più sopra, μετεωροφένναξ (v. 333), astronomo ciarlatano, scienziato celeste da strapazzo.⁸⁸ All'epoca di Aristofane la μετεωρολογία non si era ancora definita scientificamente come lo studio astronomico delle entità naturali celesti inferiori alla perfezione delle stelle (comete, meteore, venti, etc.), quale la definirà Aristotele⁸⁹. Con τὰ μετέωρα, prima di approdare a questo significato linguospecifico, si indicavano genericamente le cose alte rispetto al suolo, elevate, nel cielo (cfr. l'etimologia da μετά αἶρω⁹⁰). Non è neppure improbabile che in questa sede, come ha suggerito Ambrose, Aristofane ne faccia addirittura un uso metaforico, servendosi come referente «not only to astronomical and physical science but also knowledge about words and concepts. In short the meteora are "high-falutin" notions»⁹¹, le teorie vaghe e ampollose degli intellettuali, non necessariamente di argomento fisico-astronomico. Ma quel che qui è certo, a prescindere da un uso letterale o metaforico del termine, è che περὶ τῶν μετεώρων degli *Uccelli* e τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν delle *Nuvole* fungessero, nelle intenzioni di Aristofane, da «catchword of intellectuals»⁹² per le orecchie del pubblico. Conferma di questo uso ci viene da un frammento degli *Adulatori* di Eupoli del 421 a. C. tramandatoci da Eustazio⁹³, in cui, ad essere il bersaglio degli strali satirici dell'autore, è questa volta Protagora. La consonanza è notevole, se si osserva che il sofista viene deriso come filosofo naturale che sbruffoneggia empiricamente περὶ τῶν μετεώρων. Un'eco significativa dell'attività dei μετερεωλόγοι del V secolo ci viene da una passo dell'*Encomio di Elena* di Gorgia⁹⁴, dove i discorsi dei fisiologi sono citati in qualità di esemplificazione della capacità della parola di plasmare l'anima di chi ascolta: ὅτι δ'ή

of Thales [...] Nu. 358 ff. are intelligible as comedy only if we believed that Ar. shared the popular esteem of Prodikos as an artist.» Dello stesso parere ZANETTO 1987, p. 239. Contro questa interpretazione, altri studiosi hanno messo in luce come questa lode sia da considerarsi piuttosto ironica, perché altrimenti striderebbe con gli altri due passi in cui Prodico è citato nell'opera aristofanea superstite (piuttosto dispregiativi entrambi), e perché in questa sede la sua lode pare essere meramente funzionale alla denigrazione di Socrate. Cfr. AMBROSE 1970 p. 10; WILLINK 1983, p. 26; GUIDORIZZI 1996, p. 243; FARIOLI 1998, p. 235; MAYHEW 2011, p. 168. Anche a noi pare più ragionevole rintracciare una certa dose di ironia, pur non negando la fama proverbiale di Prodico, di cui ci parla Dover: la maldicenza è compagna di ogni buona reputazione.

⁸⁵ Su una possibile interpretazione di chi siano gli altri meterosofisti cui indirettamente il passo allude e da cui Prodico si distinguerebbe, MAYHEW 2011, p. 170 cita Trasimaco, Protagora e l'autore del trattato ippocratico *De flatibus*, concordemente datato dagli studiosi all'ultimo quarto del V sec. a.C.

⁸⁶ Isidoro Pelusiota *Epistulae*, 1487.

⁸⁷ *Scholium* ad Aristoph. *Nub.* 361 οὗτος δὲ σοφιστής ἦν μετεωρολόγος.

⁸⁸ Cfr. AMBROSE 1970 p. 3; GUIDORIZZI 1996 p. 243.

⁸⁹ Aristot. *Meteorologica* 1.1

⁹⁰ Cfr. MONTANARI 2004 p. 1351, LIDDELL SCOTT 1996¹⁰, p. 1120; FRISK 1970, vol. II p. 219.

⁹¹ Cfr. AMBROSE 1970 p. 3-4, dove si porta a testimonianza di un uso metaforico di μετέωρος e μετεωρίζειν Thuc., II 8 e Aristoph. *Av.*, 1447.

⁹² DUNBAR 1995, p. 434.

⁹³ Eusth. *Od.* 1547, 53 (= DK 80 A 11), fr. 146b Kock.

⁹⁴ Sulla centralità della «persuasione» nella filosofia gorgiana cfr. infra p. 58.

πειθὸν προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ'ἐνεργασάμενοι, τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν⁹⁵. Gorgia pone l'accento su due aspetti: innanzitutto il fatto che la nuova scienza presocratica fosse stata in grado di sostituire un vecchio bagaglio di concezioni sul cosmo con nuovi paradigmi di interpretazione del reale, donde un forte connotato di innovatività; in secondo luogo, il fatto che tale capacità di trasformazione delle δόξαι si fosse esercitata per mezzo della persuasività della parola.⁹⁶ Proprio la capacità di convincere di opinioni opposte a quelle già possedute, che qui Gorgia enuncia con tanta chiarezza, era avvertita dall'opinione pubblica come tratto connotante dello scienziato. Aristofane, sovrapponendo se stesso a un meteorologo quale fu Prodico, negli *Uccelli* dà ad intendere che pure lui saprà convincere il pubblico di un'*opinione nuova*, capace di scalzare non solo le dottrine della tradizione, ma addirittura le astruse concezioni dei fisiologi. Due passi dell'*Apologia di Socrate* di Platone, infine, ci aiutano a comprovare quanto fosse immediata, nella mente del cittadino ateniese comune, la connessione fra la speculazione celeste e lo statuto di intellettuale, anche a prescindere da un suo reale interessamento in materia astronomica: la filosofia era nata in Grecia con Talete nel segno della speculazione celeste, e tale rimaneva, anche molto tempo dopo, tanto agli occhi degli accusatori di Socrate quanto a quelli degli spettatori di Aristofane. In un caso Socrate denuncia i suoi accusatori più temibili, coloro che hanno falsamente sparso la voce ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς⁹⁷. Nell'altro, il filosofo racconta come le persone che presumono di sapere, dialogando con lui o i suoi discepoli, si dimostrino essere ignoranti; e se interrogate sulla natura degli insegnamenti socratici, non essendo in grado di dare una risposta (poiché nulla sanno) τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι 'τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς'⁹⁸. La domanda che sorge spontanea, arrivati a questo punto della discussione, è la seguente. Il collegamento fra Prodico e lo studio della materia cosmologica e astronomica, che in ben due casi viene istituito da Aristofane, era reale o si trattava di una mera distorsione comica, che faceva propria la mentalità del cittadino comune, per cui φιλοσοφία e μετεωρολογία erano un tutt'uno?⁹⁹ Ambrose, nel passo più sopra richiamato, con la formula «not only... but also...», si tutelava dall'escludere che

⁹⁵ Gorg. *Hel.* 13. Traduzione: «che la persuasione accompagnandosi alla parola possa plasmare l'anima come voglia, bisogna apprenderlo innanzitutto dai discorsi dei meteorologi, i quali eliminando un'opinione e producendone un'altra al posto di quella, hanno fatto apparire come chiare agli occhi dell'opinione cose incredibili ed oscure».

⁹⁶ Cfr. DODDS 1973, p. 94-95 «Gorgia quoted the arguments of the olds cosmologists as an example not of science but propaganda (the art of persuasion) [...]. Gorgias himself did not profess to teach anything more than the art of propaganda. [...] Surely what he was really trying to prove on that occasion was that an expert propagandist can make a case for any paradox, however fantastic, can in fact 'make it manifest to the eye of faith'».

⁹⁷ Plat. *Ap.* 18b. Traduzione: «che c'è un certo Socrate uomo sapiente, speculatore delle cose celesti e investigatore di tutte le cose sotto terra».

⁹⁸ Plat. *Ap.* 23d. Traduzione: «dicono le cose che gli capitano sottomano, che usano per tutti i filosofi, a proposito di "cose celesti e sotto terra"».

⁹⁹ Questo interrogativo deve avere per presupposto la consapevolezza di quanto possa essere pericoloso utilizzare la testimonianza di Aristofane in qualità di fonte storica, senza premurarsi di spogiarla del filtro comico-parodico in cui è di necessità inserita.

in τὰ μετέωρα potesse esservi un cenno a un qualche reale interesse astronomico del nostro autore. E in effetti, a una disamina delle fonti, la sua esistenza parrebbe giustificata. Il lessico *Suda* definisce Prodico φιλόσοφος φυσικὸς καὶ σοφιστῆς¹⁰⁰ e ugualmente lo scolio a Platone, *Repubblica* 600c¹⁰¹; Cicerone annovera Prodico in una lista di filosofi, ciascuno dei quali «de natura rerum et disseruit et scripsit»¹⁰²; Galeno riporta la sua opera fra quelle degli antichi intitolate Περὶ φύσεως¹⁰³. Nella dossografia successiva era dunque un fatto assodato che Prodico fosse un filosofo, che condivideva con i presocratici un qualche interesse per la natura.¹⁰⁴ Si tratta, perciò, di una figura di intellettuale ambiguo¹⁰⁵, che sfugge a quelle etichette che noi contemporanei siamo soliti attribuire ai filosofi antichi, poiché in lui si compenetrano in modo insolito due dimensioni che comunemente si danno per distinte, quella di fisiologo e quella di sofista¹⁰⁶. Se volessimo interrogarci, poi, su quale fosse il contenuto della speculazione prodicea sulla natura, la nostra indagine rimarrebbe, invece, insoddisfatta: solamente da due passi di Galeno deduciamo il suo interesse (peraltro più linguistico che non sinceramente anatomico) per la fisiologia umana¹⁰⁷, e per i quattro elementi, il sole e la luna dal cristiano Epifanio¹⁰⁸.

1.4 La teologia

Il catalogo programmatico della parabasi degli *Uccelli* – che costituisce il punto di partenza e l’oggetto precipuo di studio di queste pagine – oltre alla verità περὶ τῶν μετεώρων annoverava fra gli oggetti della narrazione la γένεσις τε θεῶν¹⁰⁹. Il canto del coro prosegue, infatti, con una vera e propria *teogonia*, che racconta l’origine degli dei

¹⁰⁰ *Suid.* Π 2365 (= DK 84 A 1).

¹⁰¹ *Scholium*, Plat. *Resp.* 600c, Πρόδικος, Κῆος φυσικὸς φιλόσοφος.

¹⁰² Cicer., *De orat.* 3.32.128 (= DK 84 B 3).

¹⁰³ Galen. *De elem.* 1. 9 (= DK 84 B 3).

¹⁰⁴ A conferma di ciò si legga anche lo scolio ad *Av.* 692 (= Call. fr. 431 Pf.) che protesta contro Callimaco, per aver schedato Prodico tra i retori, mentre più correttamente doveva essere considerato un filosofo: Προδικῶ παρ’ ἐμοῦ: Ὅτι οὐκ ὀρθῶς Καλλιμάχος τὸν Πρόδικον ἐν τοῖς ῥήτορσι καταλέγει. Σαφῶς γὰρ ἐν τούτοις φιλόσοφος.

¹⁰⁵ Cfr. DODDS 1973, p. 94 «The fifth century drew, and could draw, no sharp line of distinctions between *sophistai* and *phusikoi* [...]. Hippias, for example, wrote and lectured not only on ethics, history, geography, and literature but also on astronomy and geometry; Gorgias studied under Empedocles, and shared his views on sensation; Prodicus wrote on physiology; Antiphon discussed a variety of scientific and mathematical questions».

¹⁰⁶ Cfr. UNTERSTEINER 1949b, p. 253. «È dunque Prodico un filosofo della natura, come già gli antichi avevano riconosciuto».

¹⁰⁷ Galen. *De differentiis febrium* 2; Id. *De naturalibus facultatibus* 2.9 (= DK 84 B 4). Entrambi i passi, di cui il primo è ignorato dall’edizione DK ed è stato in tempi più recenti portato all’attenzione dall’edizione MAYHEW (2011, p. 38.), trattano dell’umore umido e freddo (ὕγρὸς καὶ ψυχρὸς) da tutti chiamato “φλέγμα”, ad eccezione di Prodico che, adducendo ragioni etimologiche, chiamerebbe muco “βλέννα”, rispetto al quale Galeno si dichiara in dissenso. Interessante è che ambedue testimoniano l’esistenza di uno scritto prodiceo intitolato Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. NESTLE, 1976, p. 425 suggerisce che il titolo Περὶ φύσεως ἀνθρώπου fosse il risultato di una corruzione di un originale Περὶ φύσεως ὀνομάτων. Si potrebbe avanzare, piuttosto, l’ipotesi che fosse una parte del più ampio trattato dal generico titolo Περὶ φύσεως, altrove attestato. Cfr. MAYHEW 2011, p. 69.

¹⁰⁸ Epiph. *Advers. haeres.* 3.21. L’attenzione su questo passo, assente nell’edizione dei frammenti di Diels e Kranz è stata posta da UNTERSTEINER 1949a, p. 194; 1949b, p. 253, che tuttavia sopravvaluta la sua importanza per la ricostruzione del pensiero religioso del nostro autore, vista l’abitudine dell’autore cristiano, altrove attestata, di citare scorrettamente i filosofi antichi. Cfr. DUNBAR 1995, p. 436.

¹⁰⁹ Aristoph. *Av.* 691.

dalla prospettiva degli uccelli, con la funzione di sancire, in definitiva, la loro *originarietà* rispetto agli altri beati¹¹⁰. Più felice ricerca ci si apre se ci poniamo a interrogare le fonti sulla teologia prodicea. Sarà nostro intento, dunque, nelle pagine che seguono, cercare di far luce su quale possibile legame si intrattenga fra il nome di Prodicò, che Aristofane invoca in questa sede, e la teogonia che segue alla sua menzione.

Aristofane crea un racconto cosmogonico fantastico ed eccentrico, «un parodico *pastiche*, nel quale l'autorità esiodea è contaminata in misura cospicua con elementi orfici e presocratici [...], che dovevano per altro aver risentito dell'influenza di ricostruzioni cosmogoniche del Vicino oriente»¹¹¹. Ma è doveroso osservare che il poeta comico per rivendicare la propria originalità¹¹², anziché rifarsi direttamente a quei paradigmi di ortodossia (Esiòdo, Epimenide e l'Orfismo sono infatti destinati a restare nell'alveo dell'implicito), chiama in causa il nome di colui che doveva apparire agli occhi degli ateniesi contemporanei come l'autore più noto di una teoria teogonica eterodossa ed ereticale: Prodicò di Ceo. Ma cosa sappiamo della riflessione di Prodicò intorno all'origine degli dei? Le fonti utili alla ricostruzione del suo pensiero teologico sono in tutto nove¹¹³ (di cui solo sei annoverate nell'edizione dei frammenti di Hermann Diels e Walter Kranz). Mi limito in questa sede a citarne alcune, necessarie e sufficienti alla comprensione essenziale del suo contenuto. Nel papiro ercolanense del *De pietate* del filosofo epicureo Filodemo di Gadara (ca. 110 - 40 a. C.) si riporta che secondo Prodicò τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελούντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον [...] μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δῆμητρα καὶ Διόνυσον¹¹⁴. Da questa testimonianza possiamo ricavare che il sofista di Ceo rigettò la credenza negli dei olimpici e nei racconti mitici sulla loro generazione, così come erano narrati nella *Teogonia* esiodea, per proporre una spiegazione razionalistica (aggettivo che non casualmente mi è già capitato più sopra di utilizzare per definire la prassi diairetica della sua dottrina sinonimica) circa la loro origine. Gli dei, infatti, secondo Prodicò sarebbero originati dalla mente dell'uomo per mezzo di un processo che si articola su due livelli¹¹⁵:

¹¹⁰ Cfr. *ivi* 703.

¹¹¹ IMPERIO 2004, p. 350. Ricordiamo che con la pericope contenente l'ornitogonia si apre l'edizione dei frammenti orfici di Otto Kern. Sull'argomento si legga anche BERNABÉ 1995.

¹¹² Sull'apporto di originalità creativa da parte di Aristofane, pur improntata alla contaminazione di eterogenei modelli, all'interno dell'*excursus* teogonico degli *Uccelli* si legga MOULTON 1996, che scrive: «The parabasis of *Birds* is a *kainos logos* – a novelty – in the fullest sense. Aristophanes' parody ranges over the whole of Greek literature and philosophy since Homer and Hesiod. This is intertextuality with Joycean scope, if not on a Joycean scale. The poet uses numerous echoes of prior speculation about the beginnings of the universe to invest his fantastic myth of the cosmic wind-egg with a certain credibility. [...] The comic myth-making in *Birds* also derives energy from its reinterpretations of existing myth».

¹¹³ Philodem. *De piet.* 1 (PHerc. 1077, fr. 19.519-41 Obbink); Philodem. *De piet.* 2 (PHerc 1428, cols. Ii 28-iii 13) (= DK 84 B 5); Philodem. *De pietate* 2 (PHerc 1428 fr. 19); Cic. *De nat. deor.* 1.118 (= DK 84 B 5); Sext. Emp. *Adv. Math.* 9.18 (= DK 84 B 5); Sext. Emp. *Adv. Math.* 9.50-52 (= DK 84 B 5); Min. Fel. *Oct.* 21 (= DK 84 B 5); Them. *Or.* 30. 349 a-b (= DK84 B 5); Epiphani. *Adv. haer.* 3:507 Holl.

¹¹⁴ Philodem. *De piet.* 2, PHerc 1428, cols. Ii 28-iii 13 (= DK 84 B 5). Traduzione: «in principio erano considerati e venerati come dei i nutrimenti e le cose utili [...] e dopo queste cose, coloro che avevano scoperto cibi e ripari e le altre tecniche, come Demetra e Dioniso».

¹¹⁵ Vista una discordanza delle fonti fra Filodemo, Cicerone, Sesto Empirico e Minucio Felice, gli studiosi hanno discusso se attribuire a Prodicò entrambi i livelli di spiegazione sull'origine del divino. Oggi sostanzialmente all'unanimità si tende a riconoscere la genuinità prodicea di entrambi gli *steps* (1.

(a) la divinizzazione delle entità naturali utili alla vita umana, come ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμούς και κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν¹¹⁶; (b) la divinizzazione di quegli uomini benefattori dell'umanità, perché inventori o scopritori delle tecniche utili all'esistenza, in particolare associate all'agricoltura e alla viticoltura. In conseguenza a tale spiegazione, che senza grandi difficoltà oggi potremmo definire materialistica – poiché è dal bisogno materiale che si origina la spinta a divinizzare le entità materiali che a tale bisogno danno risposta – Prodicò era accusato in antico di ateismo¹¹⁷. I moderni studiosi si trovano tuttavia discordi, quando si tratta di ammettere o negare l'ateismo del sofista, disputa la cui radice si colloca già nelle scuole filosofiche dell'età ellenistica. Occorre innanzitutto prendere consapevolezza della specificità dell'ateismo antico, che differisce sostanzialmente da ciò che con questo termine si intende a partire dall'Età dei Lumi.¹¹⁸ L'universo religioso greco non conosceva uniformità di credo e culto, né si basava su un testo unico ufficiale. Si costituiva, invece, di una pluralità di racconti mitologici e di un insieme assai composito di pratiche, che variavano relativamente al tempo, alla regione, alla città, al gruppo sociale e al nucleo familiare.¹¹⁹ Nondimeno, la dimensione religiosa della vita di un greco di età classica non era meno pervasiva di quella di un cristiano medievale: essa normava la comprensione dello spazio, la scansione del tempo, le relazioni civili e commerciali, le più importanti transizioni nella vita individuale.¹²⁰ Essere atei nel mondo antico non significava, per tanto, rigettare un corpo ufficiale di dottrine scritte o mettere in discussione alla radice un paradigma esistenziale, ma inserirsi nella pluralità delle prospettive sul divino con una maggiore carica dell'elemento personale. L'ateismo antico fu il frutto dell'elaborazione intellettuale di specifici individui, e non coinvolse mai le masse. Né trascese i limiti della teoria, per diventare prassi. Il rifiuto dell'esistenza degli dei tradizionali, il più delle volte, si accompagnava alla proposta di teorie alternative per spiegare l'esistenza e l'essenza del divino (si pensi al caso di Senofane¹²¹). Infine, l'ateismo non fu mai oggetto di un'autoprofessione individuale, ma più spesso un'imputazione successiva e rivolta contro altri come mezzo di discredito. Il nome di Prodicò fu associato all'accusa di ateismo poco meno di un secolo dopo la sua morte. Verso la fine del IV sec., nel dodicesimo libro del suo Περὶ φύσεως, Epicuro annoverò il sofista nel primo *index atheorum* a noi pervenuto¹²², scendendo in polemica con l'insana follia di quei pensatori di V secolo,

divinizzazione delle entità utili alla vita, 2. divinizzazione degli eroi benefattori). Per una trattazione dettagliata del problema cfr. HENRICHS 1975 pp. 113-115.

¹¹⁶ Sext. Emp. *Adv. math.* 9. 18 (= DK 84 B 5) Traduzione: «il sole, la luna, i fiumi, le sorgenti e tutto quanto è utile alla nostra vita».

¹¹⁷ Ivi 9. 50-52 (= DK 84 B 5).

¹¹⁸ Cfr. MEERT 2017, pp. 46-47.

¹¹⁹ Cfr. KERFERD 1988, p. 209.

¹²⁰ Cfr. BREMMER 2007, p. 11.

¹²¹ Senofane fa seguire alla critica della concezione omerica del divino, antropomorfa e plasmata a immagine dell'etica umana (cfr. DK 21 B 12, 14, 15), la propria idea di divinità unica, onnisciente, ingenerata e razionale (cfr. DK 21 B 23, 24).

¹²² Philodem. *De piet.* 1, *PHerc.* 1077 fr. 19. 519-41 Obbink. Degna di menzione l'ipotesi di David Sedley, secondo cui la paternità del primo *index atheorum* non andrebbe riconosciuta ad Epicuro, giacché costui avrebbe seguito una lista di pensatori atei a lui precedente, già presente in un'opera dossografica di Teofrasto. Cfr. SEDLEY 2013, p. 330.

Prodicò, Diagora e Crizia, che avevano «abolito il divino dalle cose che sono»¹²³, contraddicendo la sua autoevidenza. Epicuro, si può supporre, giunse a concludere l'ateismo di Prodicò a partire dalla constatazione del suo evemerismo, ossia la teoria sopra esposta, per cui l'uomo primitivo considerò divine le entità necessarie all'esistenza e coloro che avevano scoperto e insegnato le tecniche utili ad avvantaggiarsene. Ma è assai probabile che la polemica di Epicuro, lungi dall'essere disinteressata, sottintendesse un intento autoapologetico di salvaguardarsi dalla medesima accusa di ateismo¹²⁴, in cui sarebbe potuto facilmente incorrere in ragione della propria teologia alternativa, che faceva degli dei abitanti di spazi intermondani sostanzialmente alieni dalle vicende umane, e della propria spiegazione meccanicistica dei fenomeni fisici. Di qui in poi, il nome di Prodicò entrò stabilmente nei cataloghi dei pensatori atei della dossografia successiva, come è testimoniato da Cicerone¹²⁵ e Sesto Empirico¹²⁶. In accordo con la trattatistica antica (di cui è giovato ricordare la matrice epicurea), in tre contributi successivi¹²⁷, Albert Henrichs si fece promotore di una lettura integralmente laica e illuminista della teologia di Prodicò, non esitando a dichiarare di poter rintracciare nelle fonti «a clear proof of Prodicus' own confession of radical atheism»¹²⁸. In effetti, l'esplicitezza delle testimonianze antiche; la notizia del discepolato con Protagora, di cui è ben nota la dichiarazione di agnosticismo¹²⁹; la spiegazione razionalistica sull'origine del politeismo e il clima di pragmatico utilitarismo che informa di sé l'intero movimento sofistico, portavano facilmente a concludere a favore dell'ateismo. Nel solco di questa interpretazione, in tempi più recenti, si sono collocati anche Jan Bremmer, Robert Mayhew e, anche se con tinte più sfumate, Alexander Meert¹³⁰.

Una seconda corrente interpretativa, con radici già antiche, misconosce l'etichetta di ateismo, che al nome di Prodicò era stata attribuita da Epicuro. E non sarà un caso che essa nasca proprio in seno al suo avversario naturale, lo stoicismo. Come riporta Filodemo, lo stoico Perseo, pupillo di Zenone di Cizio, attivo intorno alla metà del III secolo, dichiarò nel suo Περὶ θεῶν di non trovare poco persuasivi gli scritti di Prodicò

¹²³ *Ibid.* Ἐπίκουρος ἐμ[έμψα]το τοῖς τὸ [θεῖον ἐ]κ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν.

¹²⁴ Cfr. VASSALLO 2021, pp. 388-389.

¹²⁵ Cic. *De Nat. D.* 1. 42. 117-119.

¹²⁶ Sext. Emp. *Adv. math.* 9.51-52 (= DK 84 B 5).

¹²⁷ Cfr. HENRICHS 1975, 1976, 1984.

¹²⁸ HENRICHS 1975, p. 109.

¹²⁹ Cfr. Euseb. *Praep. evang.* 14. 3. 7; Diog. Laert. 9.51 (= DK 80 B 4) περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινες ιδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ'ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Traduzione: «Riguardo agli dei non sono in grado di sapere né che sono né che non sono né quali siano quanto alla forma visibile: infatti, molte sono le cose che impediscono di saperlo, sia l'oscurità dell'argomento sia perché la vita dell'uomo è breve».

¹³⁰ Cfr. BREMMER 2007 pp. 14-15. MAYHEW 2011, p. xvii «Prodicus rejected traditional cosmology, and offered in its place some radical alternative based on a natural explanation of the world, including the notion that the gods are human invention. [...] I believe that not only did Prodicus reject the existence of the Olympian gods, he likely was an atheist generally». MEERT 2017, pp. 360-366. Egli, pur convinto della novità della teologia prodicea, pone l'accento sulla sua conciliabilità con la religione tradizionale «a human past of Demeter and Dionysus would not be contradictory to the common belief that both deities once roamed the earth and visited Attica. [...] Prodicus's theory met with little controversy in the late 5th century BC. [...] It is fairly safe to assume that it was generally tolerated, because it did not fundamentally conflict with traditional religion by presenting the gods as the logical outcome of Greek (agri)cultural development». Cfr. MEERT 2017, p. 366.

intorno alla nascita degli dei.¹³¹ Ma quali ragioni avrebbe avuto uno stoico, che fuor di dubbio credeva nell'esistenza di un dio razionale e immanente, per condividere la dottrina di un ateo? Evidentemente, in questo contesto, la teoria di Prodico non deve essere interpretata per mezzo del filtro epicureo, ma sotto tutt'altra luce. La lettura di Perseo della filosofia prodicea dovette essere protesa a rintracciarvi elementi favorevoli a giustificare l'esistenza del dio-logos dello stoicismo: il fatto che gli uomini divinizzarono primariamente le entità giovevoli alla vita umana e gli inventori della tecnica, fu interpretato come prova che la coscienza umana, ancora nella sua fase aurorale, già aveva raggiunto la primitiva consapevolezza di un tratto essenziale del dio, la sua razionalità e benevolenza, la sua cura provvidenziale per il genere umano¹³². In altre parole, l'identificazione primitiva fra le entità naturali utili e gli dei poté essere considerata come prima manifestazione, pur rozza, bensì autentica, dell'essenza logica del divino. Il caso della teologia di Prodico si mostra, dunque, ai nostri occhi, quale mirabile banco di prova su cui si cimentarono le scuole filosofiche ellenistiche, nelle cui dispute il fine non era certo la corretta ricostruzione della verità storica di una dottrina del passato, quanto piuttosto la capacità di saperla rendere funzionale, pur al costo di distorcerla, al corroboramento del proprio punto di vista.

Ma non fu solo lo stoicismo antico a mettere in discussione il presunto ateismo di Prodico. Pur muovendo da presupposti filosofici assai distanti, negli anni '40 del secolo scorso, così scriveva Mario Untersteiner: «Quella di Prodico è, dunque, una religione naturalistica, che viene prospettata secondo il punto di vista delle reazioni psicologiche umane: quali sono le esperienze religiose dell'uomo, tale è la religione nella sua obiettività. Poiché la coscienza dell'uomo, interrogata, ha suggerito una risposta, che non contraddice ai postulati della scienza della natura, Prodico si sforza di conciliare in qualche modo la religione popolare con la filosofia, senza distruggere, nel mentre potenzia il dio della natura, i singoli dei che ne sono in qualche modo la manifestazione.»¹³³ Al filosofo roveretano pare, insomma, che la spiegazione razionalistica di Prodico non implichi *necessariamente* che gli dei, siccome sono il frutto di un mero bisogno umano, non esistano; gli sembra, piuttosto, che gli dei esistano *proprio in quanto* sono il frutto di un'esperienza psicologica umana. Stando a Untersteiner, dunque, Prodico non avrebbe affermato l'inesistenza degli dei, ma piuttosto l'essenza precipuamente umana della loro esistenza: la scoperta della radice psicologica del divino non è il sinonimo di un suo annichilimento. Anche Christian Vassallo approda, in tempi recentissimi, a conclusioni, almeno in parte, simili. Egli intende dimostrare come la demistificazione prodicea circa l'origine utilitaristica della devozione tradizionale non implichi di per se stessa la non esistenza del divino. Per fare questo, è costretto a scindere il concetto di *dio* (ὁ θεός), particolare, plurale e antropomorfo – oggetto di una presa di distanza da parte del sofista – da quello di *divino* (τὸ θεῖον), universale, unico e

¹³¹ Philodem. *De piet.* 2, PHerc 1428, cols. Ii 28-iii 13. Περσαῖος [...] ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγει φαίνεσθαι τὰ περὶ <τοῦ> τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοῦς νενομίσθαι καὶ τετεμησθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα. Traduzione: «Perseo nel suo *Sugli dei* afferma che non sembra poco persuasivo quanto scritto da Prodico, secondo cui furono considerati e onorati come dei prima i nutrimenti e le cose utili».

¹³² Cfr. KOULOUMENTAS 2018, p. 148.

¹³³ UNTERSTEINER 1949b, p. 257-258.

radicalmente differente – di cui non è escluso l’essere possibile.¹³⁴ Così Prodicò, agli occhi di Vassallo, appare non certo ateo e materialista, bensì pensatore, la cui originalità va misurata nel suo rifiuto della nozione tradizionale degli dei, a favore di un concetto più profondo di divino, la cui vera natura, inattuabile alle persone comuni, si colloca ai limiti della comunicabilità umana.¹³⁵ La proposta interpretativa di Vassallo si basa innanzitutto su una diversa ricostruzione testuale dei frammenti papiracei ercolanensi da cui dipendiamo, in particolare del già citato *PHerc* 1428 cols ii 28 – iii 13. Laddove Henrichs leggeva Περσα[ῖος δε] δῆλός ἐστιν [ἀναιρῶν] ὄντω[ς κ]α[ὶ ἀφανίζ]ων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ [ἀπ]ίθανα λέγη φαίνεσθαι¹³⁶ etc., Vassallo, cercando di preservare maggior grado di coerenza logica con la teologia stoica di Perseo, propone Περσα[ῖος δὲ δ]ῆλός ἐστιν [ἓνα τον θεόν τε κᾶγ[νωστον δικά]ζων τὸ δαιμόνιο[ν] ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ [ἀπ]ίθανα λέγη φαίνεσθαι¹³⁷. A Perseo che «abolisce e rimuove il divino» si sostituisce, più verosimilmente, Perseo che «ritiene il dio uno e il divino inconoscibile». È evidente quanto la responsabilità dell’editore, in questo contesto, sia dirimente in fase di interpretazione del contenuto, giacché capace di far propendere per una lettura o per il suo contrario. Il fatto che lo Stoico Perseo avesse adottato alcune tesi prodictee, nel mentre aderiva a una filosofia profondamente teistica; il riguardo con cui Platone e Senofonte, testimonianze assai vicine alla vita dell’autore, parlano di Prodicò, senza far cenno di un suo presunto ateismo; la rispettabilità e la fama del sofista in quanto ambasciatore e professore lautamente retribuito; nonché la possibilità di interpretare la sua teoria sull’origine degli dei non come un loro rifiuto ma come un loro parziale inveroamento alla luce di un concetto nuovo del divino, ci obbligano a non trascurare le obiezioni che Vassallo, e prima di lui Sedley¹³⁸, hanno mosso al presunto ateismo dell’autore.

Se la questione dell’ateismo di Prodicò reca inevitabilmente con sé una serie di problemi interpretativi – dovuti sia allo stato assai precario e partigiano delle fonti, sia alla difficoltà di attribuire un significato limpido ed univoco all’etichetta di “ateo” relativamente all’età antica¹³⁹, sia alla sensibilità e all’arbitrio del singolo editore – sarà

¹³⁴ Cfr. VASSALLO 2021, p. 388 «removing the gods would give no value only to the divinities worshipped by common men, but leaves open the possibility that a form of the divine exists. Such a divine being would be entirely different from the kind of divine character that the common people ascribe to the gods. However, the philosopher is unable to do anything else with this sort of divine apart from ascertaining its (unique and) unknown nature». Per queste ragioni Vassallo procede a una diversa ricostruzione del *PHerc*. 1077, fr. 19. 519-41 Obbink: anziché intendere Ἐπίκουρος ἐμ[έμψα]το τοῖς τὸ [θεῖον ἐ]κ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν, come MAYHEW 2011, p. 44, legge Ἐπίκουρος ἐμ[έμψα]το τοῖς τοῦ[ς θεοῦς ἐ]κ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν. Cfr. VASSALLO 2021, p. 138.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 565-567.

¹³⁶ *PHerc* 1428 cols ii 28 – iii 13. Traduzione: «È chiaro che Perseo realmente abolisce e rimuove il divino o che nulla conosce di esso, quando nel suo scritto *Intorno agli dei* dice che non gli sembra poco persuasiva [la teoria di Prodicò intorno alla nascita degli dei]» cfr. HENRICHS 1975, p. 116. Questa ricostruzione testuale è accolta anche da MAYHEW 2011, p. 46.

¹³⁷ Traduzione: «È chiaro che Perseo considera dio uno e il divino inconoscibile, quando nel suo scritto *Intorno agli dei* dice che non gli sembra poco persuasiva [la teoria di Prodicò intorno alla nascita degli dei]». Cfr. VASSALLO 2021, p. 291.

¹³⁸ SEDLEY 2013, p. 330-331.

¹³⁹ Alexander Meert chiarisce l’ambiguità di questa etichetta, segnata al suo interno da contraddittorie differenze, e ribadisce la necessità di riconoscere un significato ampio all’espressione «atheism in antiquity», includendovi ogni forma di «deviant religious behaviour». Cfr. MEERT 2017, pp. 50, 60.

conveniente spostare il *focus* della questione su quegli aspetti del pensiero prodiceo che ci è dato di conoscere con maggior grado di certezza. Difficilmente si potrebbe smentire che Prodicò, nella sua ricerca sull'*origine degli dei*, si sia trovato a riflettere sull'*origine della credenza umana nelle divinità*. A prescindere da un suo eventuale rifiuto della religione tradizionale, questo spostamento della questione teologica dall'asse mitologico, su cui comunemente era trattata, a quello antropologico e sociologico, rimane un dato certo e fondamentale. Del suo riflettere sulla *radice opinativa* della religione umana, resta traccia anche nell'utilizzo, attestato in diverse fonti, dell'espressione νομίζειν θεοὺς per indicare l'azione *umana* di ritenere, stimare, credere gli dei come qualcosa o qualcuno.¹⁴⁰ È interessante notare la presenza del medesimo uso predicativo del verbo νομίζειν, applicato all'ambito teologico, in più occorrenze anche all'interno degli *Uccelli*, testo che dimostra di recepire alcune novità della filosofia prodicea. Nel corso della commedia, infatti, il coro degli uccelli si trova d'innanzi al problema di trovare le ragioni per cui gli uomini siano disposti a «ritenerli dei»¹⁴¹, a scapito delle vecchie divinità, quasi che la religione non sia altro che il frutto di un convincimento personale, una credenza (νόμισις), un'abitudine di pensiero (νόμισμα), che è possibile mutare. Alla luce di questo aspetto radicalmente innovativo del suo pensiero, occorre, se non affermare il suo ateismo, per lo meno non disconoscere l'aura di perturbante e potente eterodossia che avvolge la figura di Prodicò. Sul fatto che il pensiero del sofista fosse una voce fuori dal coro, mi pare possano testimoniare, seppure in modo indiretto, anche altre fonti. Mi riferisco in particolare a quei testi che riferiscono che Prodicò morì in Atene bevendo cicuta¹⁴². La notizia, ad opinione concorde degli studiosi, pare inattendibile; essa sarebbe sorta in epoca tarda per via di un'errata attribuzione al nostro autore delle circostanze della morte del contemporaneo Socrate e dell'allievo Teramene¹⁴³. Eppure, dietro tale falso resoconto, nulla esclude di poter captare, per via indiretta, un qualche veridico barlume. Non è improbabile che Prodicò, come accadde a Socrate, dovette avere in Atene dei fastidi con la legge, in ragione della sua attività filosofica. Anche la satira che fa Aristofane in un frammento dei Ταγηνισταί (il terzo caso di esplicita menzione del sofista che citavamo in partenza) testimonia a favore del fatto che la filosofia di Prodicò fosse un pensiero scomodo, in qualche modo in conflitto con la tradizione, capace, agli occhi della persona comune, di «rovinare un uomo»: τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βιβλίον διέφθορον | ἢ Πρόδικος ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἷς γέ τις¹⁴⁴. Infine, penso che anche il passo degli *Uccelli* non si possa comprendere profondamente se non sottintendendo l'eterodossia di Prodicò. Infatti, l'efficacia comica della battuta dipende tutta dalla notorietà del personaggio, dovuta all'audacia della sua dottrina teologica; audacia che Aristofane non teme di emulare, con l'invenzione di una cosmogonia fantastica – certo, a scopo comico – ma non meno ereticale.

¹⁴⁰ Cfr. Philodem. *De piet.* 2, *PHerc* 1428, cols. Ii 28-iii 13 (= DK 84 B 5) τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελούντα θεοὺς νενομίσθαι; Philodem. *De piet.* *PHerc* 1428, fr. 19 ὑπὸ [τ]ῶν ἀνθρώπων νομιζομένους θεοὺς; Sext. Emp. *Adv. math.* 9. 18 (= DK 84 B 5) θεοὺς ἐνόμισαν.

¹⁴¹ Cfr. Aristoph. *Av.* 571 πῶς ἡμᾶς νομιούσι θεοὺς ἀνθρώποι; 723 ἦν οὖν ἡμᾶς νομίσητε θεοὺς.

¹⁴² *Suid.* Π 2365 (= DK 84 A 1); *Scholium*, Plat. *Resp.* 600c.

¹⁴³ Sul problema cfr. MAYHEW 2011, p. 71.

¹⁴⁴ Aristoph. fr. 506 K.-A. Traduzione: «Quest'uomo lo ha rovinato un libro, o Prodicò, o qualcuno dei chiaccheroni».

Prima di volgerci all'analisi di un'altra questione, ancora un ultimo, fugace, appunto. Nel frammento del *De pietate* di Filodemo che riporta la notizia dell'*index atheorum* stilato da Epicuro, ricorderemo come il nome di Prodicò comparisse citato al fianco di Crizia di Atene e Diagora di Melo.¹⁴⁵ Non è d'uopo, in questa sede, porre a questione l'ateismo di costoro. Tuttavia, vale la pena di soffermarsi un poco sul caso di Crizia, e offrire l'occasione per un'analisi comparativa con gli *Uccelli*. Il testo che ci interessa è un frammento drammatico contenente un monologo di Sisifo, la cui paternità Crizia si contende con Euripide, per causa di una discordanza nelle fonti.¹⁴⁶ Noi attribuiamo il frammento a Crizia, in accordo con l'edizione dei *Tragicorum Graecorum Fragmenta* di Kannicht e Snell¹⁴⁷. Sisifo espone una dottrina dall'evidente contenuto sofisticato: in principio l'uomo conduceva una vita disordinata e bestiale, non conoscendo giustizia (vv. 1-4); successivamente, furono introdotte le leggi, che premiassero i buoni e punissero i malvagi (vv. 5-8). Tuttavia esse, se da un lato impedivano agli uomini di compiere violenza pubblicamente, dall'altro non sorvegliavano chi la compiva di nascosto (ἔργα [...] βία λάθρα δ'ἔπρασσον, vv. 10-11). Perciò, Sisifo afferma: μοι δοκεῖ | <πρῶτον> πυκνός τις καὶ σοφός γνώμην ἀνὴρ [γνώναι] | <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως | εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρα | πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>¹⁴⁸. Fu dunque una persona acuta d'intelletto a *inventare* (ἐξευρεῖν) la divinità onnisciente, affinché gli uomini fossero distolti dall'agire malvagiamente, anche nascosti nei recessi più intimi. In questa teogonia, l'origine del divino appare come la cinica invenzione di un uomo, utile a rafforzare la legge, là dove gli occhi della pubblica giustizia non potevano arrivare. Secondo la teoria di Crizia, dunque, la religione nacque assolvendo immediatamente a una *funzione morale*¹⁴⁹. Ma ciò che a noi qui interessa sottolineare è la vicinanza di forma e contenuto fra questo passo e una battuta di Pisetero negli *Uccelli*, che, rilevata da De Carli nel 1971¹⁵⁰, non ha più ricevuto attenzione da parte della critica. Nei versi in questione, troviamo Pisetero impegnato a dimostrare una tesi paradossale e in palese contraddizione con il senso comune, primo indizio di un'allusione sofisticata. Egli vuole convincere gli dei che per loro è conveniente cedere il potere agli uccelli. Questo il contenuto della sua argomentazione:

¹⁴⁵ Philodem. *De piet.* 1, *PHerc.* 1077 fr. 19. 519-41 Obbink. καὶ πᾶσαν μ[ανίαν Ἐ]πίκουρος ἐμ[έμψα]το τοῖς τὸ [θεῖον ἐ]κ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν, ὡς κἀ[ν τῶ] δωδεκάτῳ [Προ]δίκῳ καὶ Δια[γόρῃ] καὶ Κριτία καὶ [ἄλλοις] μέμφ[εται] Traduzione: «Epicuro rimproverò di completa follia coloro che aboliscono il divino dalle cose che sono, come nel dodicesimo libro [dell'opera *Sulla natura*] biasima Prodicò, Diagora, Crizia e altri».

¹⁴⁶ Sext. Emp. 9. 54 attribuisce il passo a Crizia; Aët. 1.7.2 (D. 298), 1.6.7 (D. 294) e Plut. 880 E riferiscono il frammento come di Euripide. Cfr. DK 88 B 25.

¹⁴⁷ Cfr. TRGF1986, pp. 180-182 (= 43 F 19).

¹⁴⁸ DK 88 B 25 vv. 11-15. Traduzione: «a me sembra che un uomo acuto e sapiente di mente inventò, per primo, per i mortali il timore degli dei, affinché ci fosse una qualche paura per i malvagi, e per coloro che di nascosto agiscono, parlano o pensano».

¹⁴⁹ Dodds ci ha mostrato come, in realtà, la moralizzazione della dimensione spirituale sia intervenuta solo in un secondo momento, ossia nel passaggio dalla «civiltà della vergogna» alla «civiltà della colpa», cui concise la «trasformazione del soprannaturale in operatore di giustizia» (p. 74) avente in origine «funzioni prevalentemente penali» (p. 78): «inutile dire che, in Grecia come altrove, religione e morale, in principio, non dipendevano l'una dall'altra e avevano radici separate. Si potrebbe dire forse che la religione nasce dalle relazioni dell'uomo con il suo ambiente complessivo, mentre la morale sorge dalle sue relazioni con i propri simili». Cfr. DODDS 2009, pp. 74-78.

¹⁵⁰ DE CARLI 1971, p. 52-53.

ἄληθες; οὐ γὰρ μείζον ὑμεῖς οἱ θεοὶ
ἰσχύσετ', ἦν ὄρνιθες ἄρξωσιν κάτω;
νῦν μὲν γ' ὑπὸ ταῖς νεφέλαισιν ἐγκεκρυμμένοι
κύψαντες ἐπιορκοῦσιν ὑμᾶς οἱ βροτοί·
εἰ δὲ τοὺς ὄρνιθες ἔχητε συμμάχους,
ὅταν ὀμνύη τις τὸν κόρακα καὶ τὸν Δία,
ὁ κόραξ παρελθὼν τοῦπιορκοῦντος λάθρα
προσπτάμενος ἐκκόψει τὸν ὀφθαλμὸν θενῶν.¹⁵¹

Anzi! Gli dei non saranno invece più forti
Se gli uccelli comanderanno di sotto?
Ora, standosene nascosti sotto le nuvole
Chinando la testa, spergiurano su di voi, i mortali!
Se invece avrete gli uccelli come alleati,
quando qualcuno giura sul corvo o su Zeus,
il corvo, avvicinandosi a chi spergiura di nascosto,
volatogli addosso, gli cava l'occhio con un colpo.

Il controllo degli dei sopra il mondo è imperfetto, giacché gli uomini, nascosti dalle nuvole, possono spergiurare impunemente. Di qui la necessità dell'aiuto degli uccelli che, abitando nello spazio intermedio fra la terra e il cielo, hanno un controllo assai più pervasivo su quando accade sotto. Fra i versi filosofici di Crizia e questa battuta di Aristofane è possibile, in definitiva, tracciare una triplice corrispondenza. (1) Gli uomini che in Crizia ἔργα [...] βία λάθρα δ'ἔπρασσον e λάθρα πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>¹⁵² diventano in Aristofane coloro che νεφέλαισιν ἐγκεκρυμμένοι [...] ἐπιορκοῦσιν λάθρα¹⁵³, dove si noti la ricorrenza della medesima voce avverbiale λάθρα; (2) l'inefficienza delle leggi esterne alla psiche individuale è sostituita, in commedia, dall'inefficienza stessa degli dei, che, lontani e alieni dallo spazio della vita umana, perdono il controllo su di essa; (3) il tratto di onniscienza che Crizia attribuiva agli dei, donde il timore degli uomini necessario al rispetto delle norme, è ora appannaggio degli uccelli, che si pongono in qualità di sedicenti divinità.¹⁵⁴ La presenza di un'allusione a Crizia – e nello specifico alla sua eretica dottrina sull'origine umana del divino – in una commedia che aveva già fatto di Prodicò e di Diagora di Melo¹⁵⁵ un'esplicita menzione, potrebbe rafforzare la testimonianza di Filodemo, che associa i tre sofisti in ragione della loro teologia alternativa. All'interesse di Aristofane per la radicale novità di queste

¹⁵¹ Aristoph. *Av.* 1606-1613.

¹⁵² DK 88 B 25 vv. 10-11, 14-15.

¹⁵³ Aristoph. *Av.* v. 1608, 1612.

¹⁵⁴ Negli *Uccelli* gli dei paiono privi di qualsiasi connotato di onniscienza: così a Prometeo sarà sufficiente un parasole perché sia celato allo sguardo di Zeus. Basta, dunque, lo schermo di un oggetto comune perché la conoscenza divina di ciò che avviene sulla terra venga impedita. Cfr. Aristoph. *Av.* 1508-1509 τὸντὶ λαβὼν μου τὸ σκιάδειον ὑπέρεχε | ἄνωθεν, ὡς ἂν μὴ μ' ὀρῶσιν οἱ θεοί Traduzione: «Prendi questo mio ombrello e reggilò in aria, sicché gli dei non mi possano vedere». Cfr. *ivi* 1550 ss.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi* 1073.

riflessioni sugli dei, potrebbe essere addotto, infine, anche il sigillo di una motivazione storica. La rappresentazione degli *Uccelli* ebbe luogo in Atene nella primavera del 414. Nell'estate del 415 era salpata dall'Attica la spedizione militare diretta in Sicilia, di cui all'epoca del dramma non era ancora nota in patria la sorte infelice. La mutilazione delle Erme, un fatto di empietà mai conosciuto prima, aveva segnato la partenza della flotta, dimostrandosi quale estremo sfogo di uno straordinario fervore religioso e di un'angoscia psicologica collettiva.¹⁵⁶ Se colleghiamo questo specifico contesto alla commedia di Aristofane, non parrà ingiustificato immaginare lo sforzo intellettuale del poeta di comprendere – per poter poi restituire in poesia – il fervore intellettuale, che era alla base di quella tensione, di quella crisi nel rapporto fra uomo e dio.

1.5 Il presunto pessimismo di Prodicò

Un ulteriore dilemma della critica, relativo all'interpretazione delle teorie teogoniche prodichee, concerne il reale o il presunto pessimismo dell'autore. Ci interessa analizzarlo in questa sede vista la sua stretta pertinenza al testo degli *Uccelli*. La tesi fondamentale la troviamo enunciata in contributo del 1940 dell'antichista siciliano Quintino Cataudella: «la nuova teogonia di Prodicò [...] è intimamente legata alla visione pessimistica della vita umana» dal momento che egli sostiene che «gli uomini abbiano chiamato dei le cose utili alla vita, il frumento, il vino, ecc., cose che essi dovevano col loro lavoro procurarsi, coltivando la terra e bagnandola di sudore»¹⁵⁷. L'idea che un «pessimismo cosmogonico» animi l'esperienza filosofica prodichea sarebbe stata condivisa anche, pochi anni più tardi, da Mario Untersteiner¹⁵⁸. Questa proposta interpretativa prendeva origine dalla lettura dei versi degli *Uccelli* (vv. 685-689) immediatamente precedenti a quelli da cui siamo partiti, in cui il coro intona una apostrofe solenne al genere umano:

ἄγε δὴ, φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι,
ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φύλ' ἀμενηνά,
ἀπτήνες ἐφημέριοι ταλαοὶ βροτοὶ, ἄνδρες εἰκελόνηφοι,
προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἑοῦσιν,
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρω, τοῖς ἀφθίτα μηδομένοισιν

orsù uomini per natura dalla vita oscura, alla stirpe delle foglie somiglianti,
esseri fragili, figure plasmate di fango, d'ombra generazioni vane,
privi d'ali, effimeri, infelici, mortali, uomini simili a sogni
volgete la mente a noi immortali, che sempre siamo,
eterei, noi, che privi di vecchiaia, pensieri indissolvibili meditiamo

Questa sezione in tetrametri anapestici catalettici è segnata da un'alta tensione lirica e da un'evidente impegno stilistico, che resta alto finché non viene ad infrangersi nella menzione di Prodicò assieme al comico invito a liquidarlo. Essa è una sintesi del pensiero

¹⁵⁶ Cfr. Tuc. 6. 27-28.

¹⁵⁷ CATAUDELLA, 1940, p. 19-21.

¹⁵⁸ UNTERSTEINER 1949b, p. 258.

pessimistico greco, che affonda le sue radici nell'antropologia dell'uomo arcaico¹⁵⁹. Orbene, il contenuto segnatamente pessimistico di questo canto, che contrappone la mortalità fragile dell'uomo alla beatitudine celeste degli uccelli, è stato da taluni interpreti collegato per via diretta all'apostrofe al sofista subito seguente (v. 692)¹⁶⁰. Si è pensato, infatti, di poter cercare un qualche collegamento fra la *Weltanschauung* qui esposta e la filosofia di Prodicò in generale. Cataudella, seguito da Untersteiner, ha motivato questa tesi basandosi sulla centralità che il lavoro e la tecnica paiono occupare all'interno della riflessione prodicea sull'origine del divino, intesa quale *divinizzazione* degli enti e degli uomini, che hanno saputo offrire all'umanità un aiuto efficace – in termini di utilità – per far fronte alle *difficoltà della vita*. La loro interpretazione si fondava, inoltre, sulla lettura in parallelo di due altre fonti, seppur di dubbia affidabilità, l'*Assioco* pseudoplatonico e i versi 196-199 delle *Supplici* euripidee. Nell'*Assioco* (riportato da Diels e Kranz fra i frammenti classificati come “*zweifelhaftes*”) Socrate racconta che Prodicò *πρώτην γούν παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἰππονίκου ποιούμενος ἐπίδειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾶί μου ἢ ψυχῆ*¹⁶¹. Qui il sofista viene descritto come artefice di un discorso dimostrativo (*ἐπίδειξις*) sulla vita, tale da suscitare in chi lo ascolta il desiderio del suicidio. La seconda prova era rintracciata in quei versi delle *Supplici* pronunciati da Teseo, in cui si contrappongono due visioni antitetiche sulla vita: *ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χεῖρονα | πλείω βροτοῖσιν ἐστὶ τῶν ἀμεινόνων· | ἐγὼ δὲ τοῦτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω, | πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς*¹⁶². Dietro il *τις* del v. 196 già Nestle nel 1901, basandosi sulla lettura del passo pseudo-platonico riportato più sopra, aveva avanzato l'ipotesi che si potesse ravvisare la figura di Prodicò¹⁶³. In tempi più recenti si è levata una critica assai puntuale contro il presunto pessimismo prodiceo da parte della studiosa italiana Marcella Farioli¹⁶⁴, che ha svuotato di capacità probatoria le fonti appena citate. Secondo Farioli l'inattendibilità dell'*Assioco*, come fonte per la ricostruzione del pensiero di Prodicò, deriva dal fatto che si tratta, a giudizio ormai unanime degli studiosi¹⁶⁵, di un'opera apocrifa e tarda, in cui si mischiano con evidenza apporti filosofici disparati: accademici, aristotelici, cinici, orfici, epicurei. In particolare la studiosa nota la somiglianza fra alcuni pensieri qui posti sulla bocca di Prodicò con alcuni passi della *Lettera a Meneceo* di Epicuro, e con la pseudo plutarchea *Consolatio ad Apollonium* e le *Tusculanae* di Cicerone, opere che avevano come fonte

¹⁵⁹ Cfr. DUNBAR 1995, pp. 429-433; IMPERIO 2004, p. 332-344; v. successive note 97-106.

¹⁶⁰ Priva di alcuna validità l'ipotesi interpretativa di Petruzzellis che legge questi versi della parabasi, nemmeno come prova di un pessimismo prodiceo, ma come il marchio di un pessimismo del commediografo, «pessimismo senza catarsi che doveva costituire il fondo delle convinzioni d'Aristofane». Cfr. PETRUZZELLIS 1957, p. 58.

¹⁶¹ Plato(?) *Axiuchos*, 366b. Traduzione: «[Prodicò] recentemente si è esibito in casa di Callia, figlio di Ipponico, facendo una discorso tale sulla vita che io per poco non mi toglievo la vita e da allora la mia anima vuole morire».

¹⁶² Eur. *Supp.*, 196-199. Traduzione: «Dice, infatti, qualcuno che per gli uomini i mali sono maggiori dei beni: io invece ho un'opinione opposta a costoro, cioè che per gli uomini i beni sono maggiori dei mali».

¹⁶³ Cfr. NESTLE 1901, p. 66 «Es kann nun kaum zweifelhaft sein, dass der ungenannte Pessimist, gegen den die obige Theodicee sich richtet, der Sophist Prodikos von Keos ist, dessen düstere Lebensauffassung aus dem pseudoplatonischen *Axiuchos* bekannt ist». L'opinione è condivisa da Cataudella (1940, p. 15) «In quel *τις* è stato visto, e a ragione, mi sembra, Prodicò».

¹⁶⁴ FARIOLI 1998.

¹⁶⁵ Cfr. *ead.* n. 22, pp. 241-242.

comune un'opera di Crantore. Da tale eclettismo inferisce che l'ignoto autore, volendo mascherare gli spunti non accademici inseriti nel dialogo, si fosse servito di Prodicò come di un autorevole prestanome, dal momento che si trattava di un personaggio già presente nel *corpus* platonico, «che godeva di una fama sufficiente per essere utilizzato come referente di Socrate» e perché esisteva una diffusa tradizione sul distacco dalla vita e l'inclinazione alla morte degli abitanti di Ceo¹⁶⁶. Contro l'affidabilità del passo delle *Supplici* di Euripide Farioli denuncia l'arbitrarietà dell'ipotesi di Nestle che si tratti di un velato riferimento a Prodicò, vista la totale assenza di prove, una volta dimostrata l'inautenticità della testimonianza platonica. A conferma di tale posizione, si potrebbe anche addurre l'altrove attestato uso dell'indefinito τῆς nella poesia tragica per indicare un generico *multi*.¹⁶⁷

Come tornare a interpretare l'*incipit* della parabasi degli *Uccelli*, una volta coscienti di questo dibattito? L'apostrofe al genere umano, con cui si apre il canto del coro, può ancora essere accolta come testimonianza del pensiero di Prodicò? Quali livelli di allusività è possibile rintracciarvi?

Per Cataudella e Untersteiner non vi era dubbio: l'invocazione aristofanea alla fragilità del genere umano «ci dà la rappresentazione prodicea dell'uomo, appena creato dagli elementi primordiali»¹⁶⁸, allo scopo di sostituirla con una diversa concezione della vita, quella espressa più sotto dagli uccelli, «più gaia, più serena, quanto fantastica»¹⁶⁹. Essa sarebbe dunque una precisa allusione alle teorie pessimistiche prodicee. Su tutt'altra posizione, per le considerazioni appena analizzate, si assesta Farioli, che conclude:

«La raffigurazione della caducità umana, ben lungi da rappresentare un richiamo alla dottrina di Prodicò costituisce semplicemente il termine di paragone negativo rispetto alla felice situazione degli uccelli, eterni e liberi da ogni male; [...] Inoltre, la descrizione della fragilità umana [...] è del tutto funzionale alla trama della commedia: se la sorte degli uomini fosse felice di per sé il modello alternativo offerto dagli uccelli non avrebbe alcuna attrattiva e la loro proposta perderebbe di valore.»¹⁷⁰

Di conseguenza, dal suo punto di vista, la menzione di Prodicò del v. 692 è leggibile solo in riferimento alla frase pronunciata dal coro subito prima (v. 690) ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων¹⁷¹. In questo modo, il valore testimoniale del passo di Aristofane risulta significativamente ridimensionato, giacché non ci informerebbe affatto sulla cosmogonia e la concezione antropologica di Prodicò. Bensì Aristofane si limiterebbe ad ingiuriarlo per via della sua attività di “metereosofista” animato dalla velleità superba di dire la verità sul cosmo. Ancora diversa è la posizione di Mayhew, il quale purtroppo, come ho già più sopra specificato, ignora le critiche di Farioli che invitano allo scetticismo, sebbene precedenti al proprio lavoro. Egli difende l'importanza della parabasi degli *Uccelli* al fine di ricostruire la personalità intellettuale

¹⁶⁶ Cfr. *ead.* pp. 241-245.

¹⁶⁷ Cfr. ad es. Aesch. *Ag.*, 369. οὐκ ἔφα | τῆς θεοῦς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν. Cfr. COLLARD, 1975 p. 160.

¹⁶⁸ UNTERSTEINER 1949a, p. 166.

¹⁶⁹ CATAUDELLA 1940, p. 21.

¹⁷⁰ FARIOLI 1998, pp. 247-248.

¹⁷¹ Aristoph. *Av.* 690.

del nostro autore, tant'è che include l'intera ornitogonia (vv. 685-722) nella propria edizione dei frammenti, assai più estesamente di quanto facessero Diels e Kranz¹⁷², a suo giudizio sottostimando la rilevanza del passo. A proposito dell'invocazione all'effimerità degli uomini, egli pensa che «it is entirely possible that something like this pitiful condition was attributed to primitive man in Prodicus' account of the origin of religion»¹⁷³. E sostiene pure che i vari argomenti toccati dalla successiva narrazione cosmogonica degli uccelli – i fiumi, l'Erebo (le tenebre), la notte, i venti, la terra, l'oceano, i cicli delle stagioni – sarebbero potuti a buon diritto rientrare fra gli oggetti della sua speculazione¹⁷⁴. Annota infine, riprendendo un'osservazione che risale a Nestle¹⁷⁵, che fosse probabile la volontà di Aristofane di alludere all'opera maggiore del filosofo, le *Stagioni* (Ἔρηται)¹⁷⁶, con la battente presenza del sostantivo ὄρα ai vv. 696, 705, 709, 713, 714, 725. Assistiamo, dunque, a una netta rivalutazione del peso documentale di questi versi, che riecheggia la vecchia constatazione di Benn: «that our Sophist had a cosmology of his own is rendered highly probable, if not absolutely certain, by a well-known reference in the Birds of Aristophanes»¹⁷⁷.

Oggi interpretare il coro degli *Uccelli*, con l'apostrofe agli uomini fragili (ὀλιγοδρανέες) e privi di ali (ἀπτῆνες) che esso contiene, come la prova del pessimismo di Prodicus non è più possibile. E di ciò il merito va riconosciuto a Farioli. Occorre osservare, inoltre, che i versi 685-689 degli *Uccelli*, più che accogliere un contenuto di pensiero autonomo e individuabile in una particolare dottrina, sono fittamente pervasi da *topoi* tematici ed echi stilistici che rimandano all'epica, alla lirica e alla tragedia. Gravida di riferimenti alla tradizione poetica più sublime, questa sezione ci mostra come Aristofane non intendesse semplicemente alludere a una *specific* idea filosofica, bensì a un'intera tradizione lirico-sapienziale assai antica. Se ci ponessimo, infatti, a fare un'analisi minuta di questi versi non potremmo tacere i nomi di Omero,¹⁷⁸ Esiodo¹⁷⁹,

¹⁷² Cfr. DK 84 A 10, dove si limitano a riportare Aristoph. Av. 690-692.

¹⁷³ MAYHEW 2011, p. 171.

¹⁷⁴ Ivi, p. 173.

¹⁷⁵ NESTLE 1976, pp. 440-441; cfr. anche HUBBARD 1997, pp. 32-33. Ancora una volta di tenace scetticismo è al riguardo l'opinione di Farioli che scrive: «Il riferimento alle *Horai* in un simile contesto costituirebbe un'allusione forse un po' troppo sottile per essere prontamente colta dal pubblico, e come tale non adatta all'immediatezza tipica della commedia; ma è soprattutto sul piano della comicità che un simile procedimento non troverebbe adeguata spiegazione, poiché non c'è nulla di divertente nell'alludere vagamente all'opera di un personaggio che si è appena citato e mandato a quel paese in maniera esplicita». Cfr. FARIOLI 1998, pp. 250-251.

¹⁷⁶ Il titolo dell'opera ci è conservato da *Schol.* ad Aristoph. *Nub.* 361a (= DK 84 B 1).

¹⁷⁷ BENN 1909, p. 411. Era opinione condivisa anche da Untersteiner: cfr. il commento ad Aristoph. Av. 692 ss. in UNTERSTEINER 1949a, p. 165: «Certo Prodicus scrisse una cosmogonia e una teogonia prosaiche [...] I versi di Aristofane qui citati [sc. 690-92] assicurano che la concezione cosmogonica di Av. 685-687, alla quale viene contrapposta quella degli uccelli, va attribuita a Prodicus».

¹⁷⁸ ἀμαυρόβιοι v. 685 cfr. Hom. *Od.* 4.824, 835; φύλων γενεᾶ προσόμοιοι v. 685 cfr. Hom. *Il.* 6.146-149, 21.462-466; σκιοειδέα v. 686 cfr. Hom. *Od.* 10.495; φύλ' ἀμενηνά v. 686 cfr. h.Hom 2.235; ἐφημέριοι v. 687 cfr. Hom. *Od.* 4.223, 21.85; βροτοὶ ἄνθρωποι v. 687 cfr. Hom. *Il.* 5.604, 18.85, 19.22, *Od.* 4.397, 5.129, 5.197, 8.16, 11.476, 16.212, h.Hom 5.199; τοῖς αἰὲν εὐοῦσιν v. 688 cfr. Hom. *Il.* 1.290, 24.99, *Od.* 5.7, 8.306, 12.371; ἄφθιτα μηδομένοισιν v. 689 cfr. Hom. *Il.* 24.88.

¹⁷⁹ πλάσματα πηλοῦ v. 686 cfr. Hes. *Th.* 571; ἄφθιτα μηδομένοισιν v. 689 cfr. Hes. *Th.* 545, 550, 561.

Teognide¹⁸⁰, Simonide¹⁸¹, Mimnermo¹⁸², Pindaro¹⁸³, Bacchilide¹⁸⁴, Eschilo¹⁸⁵, Sofocle¹⁸⁶ e Euripide¹⁸⁷. Quindi, anche volendo ammettere che a Prodicò fosse appartenuto un certo qual pessimismo, esso certamente non potrebbe essere considerato quale apporto originale del suo pensiero, ma piuttosto come parte di un patrimonio etico condiviso. L'appello agli uomini effimeri, a mio giudizio, ha qui la primaria funzione di sancire un dislivello fra chi parla (il coro gli uccelli) e chi ascolta (gli uomini nella cavea del teatro): gli alati, che si scoprono esseri divini, frappongono fra sé e il loro pubblico una differenza ontologica, tale da legittimare la superiore verità della narrazione, che il loro canto ha l'ambizione di comunicare. Dunque, inferire dalla parabasi l'esistenza di un pessimismo che informi di sé l'intera esperienza filosofica prodicea pare avventato. L'asse del discorso andrebbe, invece, spostata, cercando di comprendere di quali pensieri genuinamente prodicei (e non latamente greci) fosse a conoscenza Aristofane.

Basandoci sulle fonti lette più sopra, possiamo affermare che Prodicò pensasse (a) che gli uomini sono precedenti agli dei tradizionali poiché sono loro ad averli inventati; (b) che gli dei sono tali in base a un principio di utilità, ovvero che sono state divinizzate entità primariamente *utili* alla vita umana. In breve, i due principi alla luce dei quali Prodicò formula il proprio concetto di divino sono l'antiorità cronologica e il principio dell'utile. Ebbene, occorre notare che in base a queste due medesime nozioni negli *Uccelli* di Aristofane viene sancita la divinità dei volatili¹⁸⁸. Gli uccelli, infatti, sono chiamati da Pisetero a recuperare il loro potere usurpato dagli dei in ragione della loro *originarietà*, più volte dichiarata nel corso del dramma¹⁸⁹. E, quando il corifeo domanda preoccupato ai due ateniesi come faranno gli uomini a convincersi del fatto che gli uccelli sono dei e non comuni animali¹⁹⁰, Pisetero risponde elencando una serie di ragioni per cui essi giovano agli uomini, in termini di utilità: mangiano gli insetti dannosi all'agricoltura, mostrano agli uomini i responsi circa il futuro indirizzandoli verso beni e ricchezza e distogliendoli dai mali, e insieme al denaro procurano salute e lunga vecchiaia.¹⁹¹ E, poco oltre, il coro aggiunge che ancora grazie gli uccelli gli uomini conquistano i loro amanti, apprendono il volgere delle stagioni e ottengono «πλουθυγείαν, βίον, εἰρήνην, | νεότητα γέλωτα, χοροῦς, θαλίας, | γάλα τ' ὀρνίθων»¹⁹². Siamo di fronte, mi sembra, non a una

¹⁸⁰ ἔφημέριοι v. 687 cfr. Thgn. 686.

¹⁸¹ φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι v. 685 cfr. Simonide fr. 19.2 W.² = fr. eleg. 7.2 Gent.-Pr.²; ἔφημέριοι v. 687 cfr. Simonide fr. 1.3-4 W. 2 = 3-4 Pell.-Ted.

¹⁸² φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι v. 685 cfr. Mimnermo fr. 2.1-5 W.² = 8.1-5 Gent.-Pr.²

¹⁸³ σκιοειδέα v. 686 e εἰκελόνηροι e ἔφημέριοι v. 687 cfr. Pind. *Pith.* 8. 95-96.

¹⁸⁴ φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι v. 685 cfr. Bacch. *Ep.* 5.65-67.

¹⁸⁵ ἔφημέριοι v. 687 cfr. Aesch. *Prom.* vv. 83, 253, 547, 945; ταλαοὶ v. 687 cfr. Aesch. *Prom.* Vv. 549-550

¹⁸⁶ πλάσματα πηλοῦ v. 686 cfr. Soph. fr. 482 R²; σκιοειδέα v. 686 cfr. Soph. fr. 13 R², *El.* 1159; ἀπτῆνες v. 187 cfr. Soph. fr. 476 R².

¹⁸⁷ ἀπτῆνες v. 187 cfr. Eur. *Hipp.* 732-741, *Andr.* 861-865, *Ione* 796-799, *Iph. T.* 1089 ss., *Hel.* 1478-1494.

¹⁸⁸ La corrispondenza è osservata in parte già da ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016, pp. 207-208 «το κύριο επιχείρημα των πουλιών για την θεϊκή τους υπόσταση είναι η χρησιμότητά τους. Το επιχείρημα αυτό μας παραπέμπει στην σοφιστική αρχή της χρησιμότητας, που αντικατέστησε την αλήθεια [...]. Στο σημείο αυτό, η επιχειρηματολογία του Πισθεταίρου μας θυμίζει την θέση του Πρόδικου».

¹⁸⁹ Cfr. Aristoph. *Av.*, 469, 477-478, 481-482, 699-700, 702-703.

¹⁹⁰ Aristoph. *Av.* 571-572.

¹⁹¹ Cfr. Aristoph. *Av.*, 589-610.

¹⁹² Aristoph. *Av.* 731- 734. Traduzione: «ricchezza con salute, vita lunga, pace, giovinezza, risate, danze, banchetti e latte di gallina».

mera ripresa intertestuale, bensì a una vera propria interiorizzazione di concetti prodiceici, reimpiegati da Aristofane a scopo creativo.

1.6 L'etica

Ci resta, infine, l'etica, il terzo campo di interesse del nostro autore. Quando Aristofane cita il nome di Prodicò al v. 692 degli *Uccelli*, mentre è evidente la volontà di alludere alla sua riflessione linguistica e alla dirompente novità della sua teogonia, non c'è traccia dell'intenzione di riferirsi alle sue posizioni in campo etico. Sarà allora necessario volgere la nostra ricerca verso un altro punto della stessa commedia. La fonte senz'altro più importante per la ricostruzione dell'etica prodicea resta per noi l'*Apologo di Eracle al bivio*, riportatoci – mutato quanto alla forma, ma probabilmente fedele nei contenuti – da Senofonte¹⁹³. In esso si narra, in forma di novella, di quando Eracle, nel passaggio dall'infanzia all'adolescenza, incerto su quale strada imboccare per il futuro, incontra a un bivio due donne, la personificazione del Vizio e della Virtù, l'una attraente e vanitosa, l'altra modesta e pudica. Ciascuna delle due gli rivolge un discorso per attrarlo a sé, la prima proponendogli la strada più dolce ed agevole, quella che conduce al massimo piacere con il minimo sforzo, la seconda un percorso più impervio, che richiede fatica e applicazione, ma che ha per ricompensa una felicità autentica e una fama duratura. Se ci poniamo a investigare sull'esistenza all'interno degli *Uccelli* di possibili riferimenti all'etica prodicea, la nostra attenzione si trova a ricadere sui versi 419-421. Qui il coro, interrogando Upupa sulle ragioni che hanno spinto Pisetero ed Evelpide a recarsi in visita al suo regno, domanda: ἐμοὶ ξυνὼν | κρατεῖν ἂν ἢ τὸν ἐχθρὸν ἢ | φίλοισιν ὠφελεῖν ἔχειν;¹⁹⁴ La medesima condizione di giovare gli amici e nuocere ai nemici, come paradigma di una situazione agognabile, si ritrova enunciata anche nel discorso di *Areté* dell'*Apologo* appena citato, dove si dice εἶτε [...] βούλει [...] τοὺς [...] φίλους ἐλευθεροῦν καὶ τοὺς ἐχθροὺς χειροῦσθαι, τὰς πολεμικὰς τέχνας [...] μαθητέον¹⁹⁵. La somiglianza delle due espressioni, per quanto evidente, non ci autorizza, tuttavia, a concludere una diretta dipendenza di Aristofane dal testo di Prodicò, per diverse considerazioni. Innanzitutto, la congruenza formale non è cogente, vista la differenza dei verbi impiegati e l'inversione chiasmica dei due cola. In secondo luogo, dobbiamo constatare che questa locuzione si trova attestata anche altrove; di conseguenza Aristofane avrebbe potuto trarre quest'espressione da un'altra fonte. In particolare essa compare già nel libro sesto dell'*Odissea*, quando Odisseo, nel discorso che da supplice rivolge a Nausicaa, conclude prefigurando per la fanciulla un futuro felice: ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν | ἐσθλήν· οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, | ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον | ἀνὴρ ἠδὲ γυνή· πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσι, | χάρματα δ' εὐμενέτησι, μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί.¹⁹⁶ Questo modo per indicare una condizione di

¹⁹³ Xenoph. Mem. 2.1.21-34 (DK 84 B 2).

¹⁹⁴ Aristoph. Av. 419-421. Traduzione: «vivendo assieme a me crede forse di vincere i nemici e aiutare gli amici?».

¹⁹⁵ Xenoph. Mem. 2.1.28 (DK 84 B 2). Traduzione: «se vuoi liberare gli amici e assoggettare i nemici, bisogna che impari l'arte della guerra».

¹⁹⁶ Hom. Od. 6. 181-185. Traduzione: «e ti concedano un marito e una casa e nobile concordia. Infatti non c'è nulla di meglio di quando con mente concorde amministrano una casa, un marito e la moglie: molti dolori per i nemici, ma gioie per gli amici, ed essi stessi hanno ottima fama.»

felicità auspicabile dovette avere una certa fortuna tra i sofisti, giacché lo ritroviamo anche nella *Autodifesa di Palamede* di Gorgia¹⁹⁷. Forse, la ragione di tale fortuna è da individuare nella consapevolezza della natura relativa del bene che questa massima implica, ossia il fatto che il vantaggio di uno possa coincidere con lo svantaggio dell'altro – tema tanto caro alla sofistica. Altre attestazioni successive¹⁹⁸ ci inducono a pensare che si trattasse di un principio vivo «nella morale popolare greca»¹⁹⁹. Che Aristofane avesse tratto il motto specificamente da Prodicò risulta, dunque, se non del tutto improbabile, assai difficile da dimostrare. E, per le stesse ragioni, sarebbe inopportuno sostenere che si tratti di un intertesto con Gorgia, come ha fatto De Carli²⁰⁰. In conclusione, dobbiamo ritenere che Aristofane non fosse certamente estraneo al dibattito etico della epoca sua, né tanto meno ignorasse, nello specifico, l'etica prodicea, visto l'alto grado di familiarità con il resto della sua filosofia, che abbiamo constatato nel corso della trattazione. Non possiamo, tuttavia, esimerci dall'appuntare l'assenza di allusioni, all'interno degli *Uccelli*, all'*Apologo di Eracle al bivio*.

¹⁹⁷ Cfr. DK 82 B 11a par. 18. «ἀλλὰ δὴ φίλους ὠφελεῖν βουλόμενος ἢ πολεμίους βλέπτειν; ».

¹⁹⁸ Cfr. Xenoph. *Inst. Cyr.* 1.6.31; *Mem.* 2.6.35, 3.9.8; Plat. *Clitoph.* 410a; *Crit.* 49a; *Resp.* 1.334b.

¹⁹⁹ ZANETTO 1987, p. 219.

²⁰⁰ DE CARLI 1971, p. 44.

2. Gorgia di Leontini

2.1 *Banchettanti, Babilonesi, Acarnesi, Cavalieri, Vespe*

Quando, nel 427 a. C., Gorgia giungeva per la prima volta ad Atene²⁰¹, Aristofane non aveva ancora compiuto vent'anni²⁰². Il filosofo siceliota, superati i suoi cinquanta, era all'apice di una lunga vita²⁰³ e del riconoscimento pubblico: giungeva in Attica con l'incarico ufficiale di rappresentare la sua città Leontini, colonia dell'euboica Calcide, per rinsaldare l'alleanza con Atene contro le mire egemoniche siracusane. Lo stesso anno, pur preservando l'anonimato sotto la regia di Callistrato²⁰⁴, il giovane Aristofane esordiva sulla scena ateniese con i *Banchettanti* (Δαιταλῆς). Era una commedia sul tema dell'educazione, in cui si fronteggiavano due fratelli, questo scostumato, quello assennato²⁰⁵, rappresentanti di due modelli alternativi di formazione, l'uno ricettivo verso le novità della cultura recente, l'altro tradizionale. Potrebbe stupire scoprire un giovanissimo Aristofane, ancora nel cuore di quell'età deputata alla *paideia*, esordire con un dramma che trattava della sua stessa condizione di discente; potrebbe meravigliare l'alto grado di autoconsapevolezza maturato dall'autore su un processo che egli doveva vivere come ancora in atto. Il senso di stupore permane, ma occorre considerare che Aristofane «raccolse semplicemente uno dei temi più attuali dell'epoca, nel solco di una tradizione preesistente che risaliva almeno ai Πανόπται di Cratino e che avrebbe in seguito dato altri frutti»²⁰⁶. Il frammento 205 K.-A. dei *Banchettanti* riporta una scena vivace, in cui il figlio debosciato dimostra al padre di aver tratto dai nuovi retori buona parte del suo vocabolario. In questo modo, Aristofane trova il pretesto per nominare tre esponenti di spicco della cultura ateniese degli anni venti, Lisistrato, Alcibiade e

²⁰¹ La notizia dell'ambasceria leontinese in visita ad Atene nel 427, che vide Gorgia a capo della spedizione, ci è tramandata da Diod. 12.53.1-5 (= DK 80 A 4).

²⁰² La cronologia della nascita di Aristofane è comunemente fissata al 444 a. C. sulla base dell'ipotesi che, per fare ufficiale domanda all'arconte al fine di ottenere un coro drammatico, fosse necessario avere compiuto i vent'anni. Siccome l'esordio di Aristofane sulla scena di Atene in qualità di regista avviene solo con i *Cavalieri* del 424, si è soliti risalire indietro di un ventennio per fissare la data di nascita. Tale ipotesi, tuttavia, non è priva di un contraddittorio. MATROMARCO 1983, p. 61 si mostra incline a pre-datare la nascita al 450, poiché nella parabasi dei *Cavalieri*, dove l'autore spiega agli spettatori perché abbia tanto indugiato ad esordire come regista, chiedendo un coro per sé, «non fa cenno a un impedimento oggettivo (quale sarebbe una norma che impedisce di chiedere il coro ai minori di venti anni), ma ricorre a una motivazione del tutto soggettiva: ha indugiato perché, a suo avviso, “curare la regia di una propria commedia è l'attività più difficile”». Inoltre ipotizza come verosimile che, prima della stesura dei *Banchettanti* del 427, Aristofane avesse già collaborato, alla stesura di commedie altrui. Tuttavia, anche adottando la cronologia proposta da Mastromarco, la differenza generazionale fra Gorgia e Aristofane, che qui mi premeva di sottolineare, non risulterebbe alterata.

²⁰³ La data di nascita di Gorgia si colloca intorno al 485 a C., cfr. UNTERSTEINER 1996, p. 141; TRABATTONI BONAZZI 2007, p. 144. Sono molteplici le fonti che tramandano la notizia di una vita che si protrasse oltre i cento anni: Philostr. *Vitae Soph.* 1. 9. 6 (= DK 80 A 1); Suid. Γ 388 (= DK 80 A 2); Paus. 6. 17. 9 (= DK 80 A 7); Apollodor. FGGrHist. 244 F 33 (= DK 80 A 10); Olympiod. *In Plat. Gorg.* [Neue Jahrb. SUpl. 14 (1848) ed. A. Jahn] p. 112 (=DK 80 A 10); Athen. 12. 548 c-d (= DK 80 A 11); Cic. *Cato* 5, 12 (= DK 80 A 12); Plin. N. H. 7. 156 (= DK 80 A 13) Luc. Marcrob. 23 (= DK 80 A 13); Quint. 3. 1. 8 (DK 80 A 14).

²⁰⁴ Cfr. Aristoph. *Vesp.* 1018-1020.

²⁰⁵ Cfr. Aristoph. *Nub.*, 529 ὁ σώφρων τε χὼ καταπύγον.

²⁰⁶ CASSIO 1977, p. 30.

Trasimaco²⁰⁷, e tracciare così un collegamento fra la dissolutezza del ragazzo e gli esiti paideutici della sofistica. Di grande interesse è la testimonianza di Galeno, che mette in rapporto le parole nuove di cui fa sfoggio il figlio *καταπύγων* dei *Babilonesi* con quelle che Antifonte insegnava a creare all'interno di una sua opera²⁰⁸. Cassio, seguendo Spengel, era portato a pensare che il riferimento fosse ad Antifonte oratore, piuttosto che ad Antifonte sofista²⁰⁹. Senza entrare nella dibattuta questione antifonetea²¹⁰, ancora oggi irrisolta, sta per certo che questo frammento ci dimostra quale profonda contezza avesse il nostro autore, ancorché giovane, delle novità della cultura del tempo, proprio nell'anno in cui Gorgia giunse ad Atene, portando da Ponente i frutti della sua speculazione filosofica e retorica, che non mancarono di suscitare una certa ammirazione fra gli ateniesi²¹¹, pur avvezzi alla raffinatezza e all'ingegno verbale. Vi fu, in passato, chi ha voluto vedere nei *Banchettanti* un attacco diretto contro Gorgia²¹². L'ipotesi è stata criticata da Schmid²¹³ e da Cassio²¹⁴ sulla base del fatto che essa presupporrebbe che Gorgia fosse giunto ad Atene all'inizio del febbraio del 427, perché Aristofane potesse inserire un attacco contro di lui nel testo della commedia rappresentata durante la primavera, ma viaggi per nave di tale lunghezza non erano possibili durante l'inverno²¹⁵. Sarà, dunque, conveniente pensare che la rappresentazione dei *Banchettanti* avesse preceduto di qualche mese l'arrivo di Gorgia in Attica, da collocare nell'estate dello stesso anno. Tracciare una sintetica panoramica delle presenze gorgiane all'interno dell'opera superstite di Aristofane precedente al 414, è quanto ci prefiggiamo, prima di passare a una più attenta analisi degli *Uccelli*.

L'anno successivo, Aristofane portò in scena i *Babilonesi* (Βαβυλώνιοι), ancora celandosi dietro al nome del corodidascolo Callistrato: la rappresentazione gli valse il primo premio alle Dionisie Urbane. Sebbene il contenuto della commedia sia di difficile

²⁰⁷ Lisistrato del demo di Colarge, altrove deriso da Aristofane (cfr. Aristoph. *Ach.* 854-59; *Eq.* 1266-1273) per la sua fame proverbiale, dovette essere implicato nella mutilazione delle erme del 415 ed esiliato. Era noto per avere sempre la battuta pronta sulla bocca, come si evince da Aristoph. *Vesp.* 787-795. Cfr. MATROMARCO 1983, p. 179. Alcibiade, stratego nel 420-419 e fautore della spedizione in Sicilia del 414, aveva, a quest'epoca, ventitré anni ed era modello indiscusso di una gioventù licenziosa dotata di talento e di fascino. Trasimaco di Calcedone, retore e sofista nato in Bitinia intorno al 460, doveva trovarsi in Attica nel 427, dove contribuì alla diffusione della retorica e della prosa d'arte. Cfr. HUBBARD 2007, p. 493; TRABATTONI BONAZZI 2007, p. 264.

²⁰⁸ Galen. 19. 66, 12 ss. Kühn.

²⁰⁹ Cfr. CASSIO 1977, p. 36.

²¹⁰ I due più recenti editori di Antifonte si collocano su posizioni opposte: unitario Gagarin (cfr. GAGARIN 2002, pp. 51-52), separatista Pendrick (cfr. PENDRICK 2002, pp. 1- 26).

²¹¹ Cfr. Philostr. *Vitae Soph.* 1.9.3 (DK 80 A 1); Diod. 12. 53. 3 (DK 80 A 3).

²¹² WILLIAMS 1931, pp. 55 «The play was a vigorous attack on Gorgias and all he stood for». L'ipotesi si basava sulla spiegazione di un passo degli *Acarnesi* (Aristoph. *Ach.* 633 ss.) in cui il poeta dichiara di aver dissuaso gli ateniesi dal lasciarsi ingannare da discorsi ricercati ed adulanti di ambasciatori giunti in città, interpretato come allusione all'ambasceria siciliana guidata da Gorgia nel 427. Ma perché Aristofane si fosse potuto davvero esprimere nei *Banchettanti* contro l'intervento ateniese in Sicilia, bisognerebbe predatore l'arrivo di Gorgia in Atene all'inverno 428-427, il che è assai improbabile per la difficoltà della navigazione durante i mesi invernali.

²¹³ SCHMID 1946, p. 181 e n. 9.

²¹⁴ CASSIO 1977, p. 31.

²¹⁵ Cfr. Theophr. *Char.* 3. 3.

ricostruzione e oggetto di un animato dibattito²¹⁶, nondimeno, pare essere un dato indubitabile che Aristofane, con quest'opera, attirò a sé l'inimicizia del democratico Cleone, come riferisce l'autore stesso in diversi luoghi degli *Acarnesi*²¹⁷, debuttati l'anno seguente. Stando agli scoliasti e all'antica *Vita* del poeta²¹⁸ – per quanto la notizia sia stata messa in discussione da Laura Fois in un contributo del 1998²¹⁹ – Cleone arrivò perfino a trarre Aristofane in giudizio, sotto l'accusa di ἀδικία e ξενία. Ma, senza distrarre la nostra attenzione sulla dibattuta questione del contenuto politico del dramma (che pure dovette presentare elementi scomodi per l'ortodossia democratica), i *Babilonesi* del 426, in questa sede, ci interessano per verificare se la presenza di Gorgia in Atene del 427, avesse lasciato impronte di sé nel testo aristofaneo cronologicamente meno distante. A una disamina dei frammenti, quello più rilevante a tal fine è il 92 A.-K. tramandatoci dalla *Retorica* di Aristotele²²⁰, dove compare una sequenza di quattro sostantivi alterati con i suffissi -άριον e -άτιον. La ripetuta presenza di tali ipocoristici ha fatto pensare ad alcuni filologi ottocenteschi a un intento di scherno da parte del poeta nei confronti delle novità retoriche introdotte dalla sofistica. Theodor Bergk nei suoi *Commentationum de reliquis comoediae atticae antiquae libri duo* del 1838, manteneva un atteggiamento di prudenza, senza congetturare chi fosse colui che qui veniva deriso²²¹. Più audace fu August Meineke, che, due anni dopo, troviamo a scrivere «usurpasse autem videtur poeta istas verborum formas ut Gorgiam et qui eius in dicendo artem sectarentur rideret»²²², creando così una connessione diretta fra la prosa d'arte gorgiana e l'appariscente verso aristofaneo. Tuttavia questa ipotesi non è resistita alla prova dei fatti, dal momento che i frammenti superstiti dell'opera gorgiana mancano di diminutivi e vezzeggiativi. È tuttavia possibile che la proposta di Meineke nascesse non tanto dalla constatazione della frequenza di forme ipocoristiche nei frammenti di Gorgia, che di fatto non si dà, ma piuttosto dall'osservazione del dato fonico che produce la sequenza χρυσιδάριον ιματιδάριον λοιδορημάτιον νοσημάτιον. La presenza dell'omoteleuto, della parisosi, del

²¹⁶ L'interpretazione tradizionale, ravvisava nel coro degli stranieri – i Babilonesi del titolo – una controfigura impiegata da Aristofane per denunciare, a meno di un anno dalla violenta repressione ateniese della rivolta di Mitilene, la sopraffazione del regime democratico nei confronti delle *poleis* della Lega Delio Attica, i cui rappresentanti erano presenti a teatro, giunti in Atene in occasione delle Dionisie per devolvere il contributo annuale. Di qui si spiegherebbe la reazione nei confronti del poeta da parte di Cleone, promotore di un efferato imperialismo. Cfr. MURRAY 1933, p. 25. Tale prospettiva è stata a più riprese ridimensionata, cfr. WELSH 1982, FOIS 1998, secondo la quale bersaglio polemico di Aristofane non era tanto l'imperialismo dell'Atene democratica e l'oppressione esercitata nei confronti degli alleati quanto piuttosto «le istituzioni fondamentali della democrazia ateniese, il funzionamento di queste e, molto verosimilmente, alcuni loro rappresentanti». FOIS 1998, p. 117.

²¹⁷ Cfr. Aristoph. *Ach.* 377-382, 502-503, 630-632.

²¹⁸ Cfr. *Schol.* ad Aristoph. *Ach.* 378; *Vita Aristoph.* 1,19. Cfr. PCG Vol. III 2, p. 63.

²¹⁹ FOIS 1998, p. 117.

²²⁰ Fr. 92 A.K. (PCG Vol. III 2, p. 74). Arist. *Rhet.* 3.2,1405b 28 ἔστιν δὲ ὁ ὑποκορισμὸς ὃ ἔλαττον ποιῆ καὶ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, ὡσπερ καὶ Ἀριστοφάνης σκώπτει ἐν τοῖς Βαβυλωνίοις, ἀντὶ μὲν χρυσιῶ χρυσιδάριον, ἀντὶ δ' ἱματίου ἱματιδάριον, ἀντὶ δὲ λοιδορίας λοιδορημάτιον καὶ ἀντὶ νοσήματος νοσημάτιον. Traduzione: «C'è poi l'ipocorismo il quale rende più piccolo sia il male che il bene, come anche Aristofane nei Babilonesi motteggia dicendo al posto di moneta “monetina”, di mantello “mantelluccio”, di offesa “offesuccia”, di morbo “morbuccio”».

²²¹ BERGK 1838, p. 411 «nescio quem rideret».

²²² MEINEKE 1840, vol. II. 2, p. 982. Traduzione: «Ma il poeta pare adoperare queste forme delle parole [sc. ipocoristiche], per deridere Gorgia e coloro che nel parlare seguivano la sua arte».

parallelismo e della rima, figure indiscutibilmente legate al nome di Gorgia²²³, avrebbe potuto motivare l'affermazione di Meineke. Sull'argomento è tornato nel 1938 Charles Murphy, quando scrive: «in the Babylonii it is probable that Aristophanes poked fun at another trait of the new speakers, an inordinate fondness for diminutives»; ma poi si affretta a precisare in nota che, pur essendo certo l'intento aristofaneo nel frammento in questione di deridere qualcuno (provato dall'uso di σκώπτει da parte di Aristotele che lo tramanda), «it is not necessary to be so precise about the object of the satire, and in any case the few extant fragments of Gorgias show no great fondness for diminutives»²²⁴. Per studiare la presenza di un'allusione a Gorgia nei *Babilonesi* le tracce più importanti non ci vengono tanto dagli esigui frammenti di essa che ci rimangono, quanto piuttosto da quanto afferma il poeta stesso nella commedia dell'anno seguente.

Il 425 fu l'anno degli *Acarnesi*, la prima commedia che conosciamo integralmente. Nella parabasi, Aristofane rappresenta se stesso nell'atto autoapologetico di difendersi dalle maldicenze diffuse da taluni calunniatori²²⁵, e dichiara:

φησὶν δ' εἶναι πολλῶν ἀγαθῶν ἄξιος ὑμῖν ὁ ποιητής,
παύσας ὑμᾶς ξενικοῖσι λόγοις μὴ λίαν ἐξαπατᾶσθαι,
μήθ' ἥδεσθαι θωπευομένους, μήτ' εἶναι χαυνοπολίτας.²²⁶

Il poeta afferma di essere meritevole di molti beni da parte vostra,
poiché ha impedito che voi foste troppo ingannati da discorsi stranieri e ricercati,
che provaste piacere ad essere lusingati, e che foste cittadini creduloni.

Il poeta si arroga il merito di aver tentato di dissuadere gli Ateniesi, in una commedia precedente (i *Babilonesi* evidentemente), dal dare ascolto a una qualche ambasceria straniera, che aveva tentato di ammaliarli «con discorsi stranieri e ricercati» (ξενικοῖσι λόγοις). Una corrispondenza con l'espressione τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους²²⁷, che Diodoro Siculo riferisce nel descrivere gli effetti dell'ambasceria di Gorgia del 427, portò diversi filologi ottocenteschi²²⁸ a pensare che in questo passo Aristofane volesse alludere a una sua precedente critica del sofista siceliota. L'eccellenza della sua tecnica retorica, infatti, era riuscita a persuadere gli Ateniesi ad intervenire con l'invio di venti navi a sostegno di Leontini, nella rivalità che la contrapponeva a Siracusa – una scelta di politica estera, nel segno dell'imperialismo, che evidentemente Aristofane criticava.²²⁹ Nella corretta sequenza storica, dunque, i fatti dovettero essere i seguenti: nell'estate del 427 Gorgia giunge ad Atene e persuade l'assemblea a intervenire al fianco di Leontini in guerra contro Siracusa; nella primavera del 426 Aristofane inserisce

²²³ Cfr. Suid. Γ 388 (= DK 80 A 2); Diod. 12.53.3 (= DK 80 A 4); Cic. *Orat.* 12. 39 (= DK 80 A 30); Cic. *Orat.* 52, 175-176 (= DK 80 A 32).

²²⁴ MURPHY 1938, pp. 70-71

²²⁵ Aristoph. *Ach.* 631. Il poeta era accusato ὡς κομῶδει τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ τὸν δῆμον καθυβρίζει «di prendere in giro la città nostra e di oltraggiare il popolo».

²²⁶ Ivi 633-635.

²²⁷ Diod. 12. 53. 3 (= DK 82 A 4). Traduzione: «con la novità dello stile stupì gli Ateniesi».

²²⁸ BERGK ap. MEINECKE 1840 Vol II. 2 p. 968-969; RANKE 1846, p. 339; GILBERT 1877, p. 150; RHYS ROBERTS 1904, p. 20; VAN LEEUWEN 1968² (prima ed. 1901), p. 111.

²²⁹ Cfr. MEINECKE 1940 Vol. II, 2, p. 968-969.

all'interno dei *Babilonesi* una stoccata contro l'intervento militare in Sicilia dell'anno precedente, ammonendo i cittadini a non prestare orecchio ad ambascerie affabulanti e lusinghiere; nel 425, negli *Acarnesi* il poeta, calunniato, si rivolge nuovamente agli spettatori per ricordare i suoi buoni consigli dell'anno precedente. La ricostruzione parrebbe reggere, tant'è che l'ipotesi di rintracciare Gorgia in questi versi degli *Acarnesi* non ha incontrato resistenze nemmeno presso gli studiosi più recenti²³⁰. In particolare Neil O'Sullivan ha persuasivamente argomentato a favore di un'allusione a Gorgia, riprendendo la vecchia intuizione di Bergk²³¹ che metteva in relazione l'espressione *χαυνοπολίτας* con il fr. 67 A.-K. dei *Babilonesi* in cui si dice *ἀνέχασκον εἰς ἕκαστος* «ciascuno aprì la bocca di stupore», espressioni che, data la loro somiglianza, potrebbero riferirsi entrambe alla reazione degli ateniesi d'innanzi al discorso ammaliatore del sofista. Inoltre, ha sottolineato la pertinenza delle due espressioni poetiche invocate da Aristofane pochi versi dopo come esempi del linguaggio artificioso e adulante degli ambasciatori stranieri²³², con lo stile poetico della prosa gorgiana.²³³ Dunque, la vecchia supposizione «nostro autem loco prae ceteris ridetur Gorgias clarissimus sophista»²³⁴, può essere considerata ancora valida.

Dopo gli *Acarnesi* del 425, alle Lenee del 424, Aristofane riportò il primo premio, vincendo sui poeti rivali Cratino e Aristomene,²³⁵ con i *Cavalieri*, commedia che sancisce l'esordio del poeta in qualità di *διδάσκαλος*. La sua attività di commediografo raggiunse, così, il pubblico riconoscimento che gli mancava. Dobbiamo a Carl Werner Müller il merito di aver formulato l'ipotesi che vi sia un'allusione a Gorgia in un verso di questa commedia²³⁶. Nel corso dell'ultima parte dell'agone fra Paflagone e Salsicciaio, che si contendono la benevolenza di Demo, viene invocata come prova di fedeltà al padrone la condizione delle loro ceste delle provviste.²³⁷ Quella di Salsicciaio si mostra vuota, giacché dice di aver dato al padrone tutto ciò che possedeva (*ἅπαντα γὰρ σοι παρεφόρουν*, v. 1215). Al contrario, quella di Paflagone è piena di ogni bene (*τῶν ἀγαθῶ ὅσων πλέα*, v. 1218). Immediatamente, costui, controfigura di Cleone, è accusato di ingannare Demo, rubando e tenendo per sé la parte più grossa anziché quella più piccola. A queste accuse Paflagone risponde con un'ardita provocazione sofistica: *ἐγὼ δ' ἔκλεπτον ἐπ' ἀγαθῶ γε τῇ πόλει*.²³⁸ Il concetto paradossale sotteso a questa affermazione è che qualcuno possa essere derubato a suo vantaggio. Secondo Müller, tale paradosso non è un mero nonsenso dovuto all'exasperata impertinenza del personaggio, ma possiede, anche se assurda, una sua logica e legittimità.²³⁹ In particolare, questa affermazione troverebbe il suo naturale

²³⁰ Cfr. STARKIE 1968, p. 134. «It is generally assumed that there is an allusion here to the embassy from Leontini, which introduced Gorgias to Athens. This may be so». O'SULLIVAN 1992, pp. 125-129; OLSON 2002, p. 237.

²³¹ Cfr. O'SULLIVAN 1992, p.127.

²³² Cfr. Aristoph. *Ach.* 637-640.

²³³ Cfr. O'SULLIVAN 1992, p.128.

²³⁴ VAN LEEUWEN 1968a, p. 111.

²³⁵ Cfr. Aristoph. *Eq.* *ὑπόθεσις* I, 56-58 Cratino concorreva con una commedia intitolata *Σατύροι*, mentre Aristomene con gli *Υλοφόροι*.

²³⁶ Cfr. MÜLLER 1987.

²³⁷ Cfr. Aristoph. *Eq.*, vv. 1207-1228.

²³⁸ Ivi, 1226. Traduzione: «Ma io ho rubato per il bene della città».

²³⁹ Cfr. MÜLLER 1987, p. 398 «Die behauptete Identität von Bestohlenem und Begünstigtem entlarvt zwar nach gemeinem Verständnis die Haltlosigkeit der Verteidigung, aber man erwartet von der rabulistischen

fondamento nella teoria sofistica secondo cui le azioni umane non sono di per sé giuste o ingiuste, ma che sia la circostanza (καίρος) a determinarne il valore etico; donde la relatività di azioni come rubare e ingannare e dei loro contrari positivi, il cui valore e disvalore non è mai sancito in via definitiva, bensì dipendente dalla considerazione della concreta situazione in cui l'individuo agisce²⁴⁰. Müller, partendo dalla constatazione che la teoria sofistica sulla relatività della giustizia fu introdotta nel dialogo socratico da Antistene, di cui è noto dalle fonti il discepolato presso Gorgia²⁴¹, è portato a concludere «Der Vers 1226 der aristophanischen Komödie ist der älteste erhaltene Beleg der oben beschriebenen δίκαιον-ἄδικον-Theorie und wäre, wenn ihre Zurückführung auf Gorgias zu Recht besteht, der früheste erkennbare Reflex seiner Vortragstätigkeit in Athen»²⁴². L'ipotesi di Müller, che sembra ignorare l'allusione presente negli Acarnesi or ora analizzata, per quanto ricca di fascino ai fini della nostra ricerca, è forse troppo artificiosa, soprattutto se si osserva che l'autore è costretto a inferire il rimando a Gorgia per mezzo del filosofo socratico Antistene, anello intermedio di una catena, che, di necessità, la indebolisce. Ulteriore elemento di fragilità deriva dall'assenza, all'interno dei frammenti superstiti dell'opera gorgiana, del concetto sofistico del «rubare a fin di bene» (κλέπτειν ἐπ'αγαθῶ τοῦ τινοῦς), nonostante vi sia prova testimoniale della convinzione di Gorgia circa la relatività della giustizia e l'impossibilità di trovarvi un fondamento esterno al καίρος²⁴³. Converrà, dunque, fermarsi a constatare la matrice sofistica di un concetto, piuttosto che concludere l'esistenza di un rimando al sofista siceliota.

Il 423 fu l'anno della prima rappresentazione delle *Nuvole*, in cui l'autore tornava sui temi del suo esordio poetico, i *Banchettanti* di cui si è già parlato: due forme di *paideia* a contrasto e lo iato generazionale fra padri e figli. I manoscritti bizantini da cui dipendiamo non riportano questa redazione delle *Nuvole*, bensì quella successiva di qualche anno. Sebbene non ci sia dato di fare osservazioni puntuali, le novità della sofistica erano oggetto precipuo di questa commedia. Dovettero trovar posto sulla bocca di Socrate, protagonista su cui Aristofane fece confluire, in modo spesso caotico, atteggiamenti filosofici disparati.

Mundfertigkeit des Paphlagoniers, daß das Paradoxon nicht reiner Unsinn ist, sondern seine - wenn auch absurde - Logik und Legitimität besitzt und auf diese Weise seine komische Pointe erhält».

²⁴⁰ Cfr. Dissoi Logoi 3, 3-4 (= DK 90, 3, 3-4). Il caso qui addotto ad esempio è il seguente: come non può essere giusto rubare la corda ad un parente o a un amico che voglia servirsene per impiccarsi? Di conseguenza anche il rubare può essere azione giusta in relazione ad un specifico *kairos*.

²⁴¹ Cfr. Diog. Laert. 6.1 (= Antisth. fr. 7 Cleva Caizzi) οὗτος κατ'ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὄθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς. Traduzione: «Costui [scil. Antistene] in principio fu uditore del retore Gorgia: da cui trasse la forma retorica nei suoi dialoghi, soprattutto nella *Verità* e nei *Protrettici*». Cfr. anche Herodicus ap. Athen. 5. 220d (= Antisth. fr. 42 Caizzi). Cfr. DECLEVA CAIZZI, 1966 p. 22, 42.

²⁴² MÜLLER 1987, p. 400. Noto con disappunto che nessuna delle edizioni con commento, successive a questo contributo di Müller, ha accolto la sua proposta, in particolare SOMMERSTEIN, 1981 e ANDERSON-DIX 2020.

²⁴³ Si legga ad esempio il passo dell'*Epitaffio* (Panud. ad Hermog. 5.548 Walz = DK 82 B 6), in cui, nell'intento di elogiare gli ateniesi, Gorgia scrive: πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα, τοῦτον νομίζοντες θεϊότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν. Traduzione: «[gli ateniesi] spesso preferirono l'affabile ragionevolezza alla giustizia arrogante, spesso alla precisione della legge la correttezza dei ragionamenti, giudicando questa la legge più divina e universale di tutte, dire, tacere e fare ciò che si deve quando si deve».

Perché Gorgia entri esplicitamente nella poesia di Aristofane dobbiamo attendere il 422, anno di rappresentazione delle *Vespe*. Manca poco all'alba. Dopo aver recitato il prologo, i due servi, Sosia e Santia, assieme al padrone Schifacleone, sonnecchiano presso la casa al cui interno è rinchiuso il padre, Filocleone. Costui è un maniaco dei tribunali, φιληλιαστής ἐστὶν ὡς οὐδείς ἀνὴρ· | ἐρᾷ τε τούτου τοῦ δικάζειν, καὶ στένει | ἢν μὴ 'πὶ τοῦ πρώτου καθίζηται ξύλου.²⁴⁴ Perciò il figlio lo ha serrato in casa, affinché non partecipi alle sedute e guarisca dalla sua strana malattia (νόσον ἀλλόκοτον, v 71). Mentre i tre guardiani sono colti dal torpore, entra in scena il coro dei vecchi giudici suoi colleghi, nelle sembianze di vespe dal pungiglione acuto, emblema del loro irascibile accanimento nei processi, con cui puniscono chi gli è ostile. Dopo un fallimentare tentativo di evasione da parte di Filocleone, sventato dal risveglio dei tre, è nel commento dell'eccentrico aspetto del coro che trova posto la menzione di Gorgia²⁴⁵:

Ξανθίας: Ἡράκλεις καὶ κέντρ' ἔχουσιν. οὐχ ὄρας ὃ δέσποτα;
Βδελυκλέων: οἷς γ' ἀπόλεσαν Φίλιππον ἐν δίκη τὸν Γοργίου.

Santia: Per Eracle! Hanno pure i pungiglioni! Non lo vedi, padrone?
Schifacelone: Quelli con cui hanno distrutto in processo Filippo, il discepolo di Gorgia.

Il riferimento doveva essere a un fatto di cronaca recente, di cui non ci rimane altra traccia: un tale di nome Filippo aveva perso una causa presso il tribunale di Atene (ἀπόλεσαν ἐν δίκη), per via dell'acuminata perizia dei giudici²⁴⁶. Su chi fosse il Filippo qui menzionato non disponiamo di altre informazioni, oltre a un passo degli *Uccelli* che considereremo più sotto²⁴⁷, dove ancora compare in coppia con il nome di Gorgia, quale esponente della «scaltra stirpe dei Ventrilingui» (πανοῦργον ἐγγλωττογαστόρων γένος, vv. 1694-1695). La formula dei due nomi propri, di cui uno al genitivo, Φίλιππον τὸν Γοργίου, è comunemente usata in greco per indicare il nome di un individuo accompagnato da quello del padre. Ma in questa sede pare piuttosto inverosimile che Filippo fosse figlio di Gorgia, considerata la testimonianza di Isocrate per cui il filosofo di Leontini non ebbe prole²⁴⁸. Sarà dunque preferibile intendere tale linearità genetica metaforicamente, e sostituire al rapporto padre-figlio, quello maestro-allievo, strada già seguita da Van Leeuwen nel 1909: «filium Gorgiae iocans nunc eum vocat comicus, [...] verum Phillippi patrem commemorandi nulla hoc loco erat causa»²⁴⁹. Della stessa opinione si dichiarano in tempi più recenti anche Sommerstein e Starkie, il quale persuasivamente argomenta: «It is quite in Aristophanes's manner to infer identity of origin from similarity of characteristics», adducendo a confronto una serie di passi

²⁴⁴ Aristoph. *Vesp.* 88-90. Traduzione: «è un amante del tribunale come nessun altro uomo: ama questo, fare il giudice, e si lamenta se non è seduto in prima fila».

²⁴⁵ Ivi, vv. 420-421.

²⁴⁶ ἀπόλεσαν ἐν δίκη, come precisa McDowell, indica la perdita di una causa in tribunale e non il fatto che fosse stato condannato a morte, poiché Filippo doveva essere ancora vivo all'altezza degli *Uccelli* (414 a. C.), dove viene nuovamente menzionato. Cfr. MACDOWELL 1971, p. 192.

²⁴⁷ Aristoph. *Av.* 1694-1705, cfr. infra pp. 46-53.

²⁴⁸ Cfr. Isocr. 15. 156 (= DK 80 A 18).

²⁴⁹ VAN LEEUWEN 1968 (prima ed. 1909), p. 75.

paralleli all'interno della produzione aristofanea.²⁵⁰ Tuttavia, sebbene alquanto implausibile, non è tramontata, dopo Van Leeuwen, l'ipotesi che Filippo fosse realmente il figlio di Gorgia²⁵¹.

Uno scolio al verso 421 delle *Vespe* riporta che Filippo κομωδεῖται ὡς προδότης καὶ βάρβαρος²⁵², dimostrando di essere consapevole del passo parallelo degli *Uccelli*, che presenta Filippo in luce di συκοφαντία – donde l'accusa di προδότης –, e in cui è dichiarata la sua origine non ateniese – donde l'appellativo di barbaro –, elementi, entrambi, altrimenti non ricavabili. Riassumendo, le poche informazioni su Filippo, di cui disponiamo con buon grado di certezza, sono che era discepolo di Gorgia; che era con tutta probabilità uno straniero; che in Atene fu coinvolto in un processo nel quale risultò sconfitto e che non godeva di felicissima reputazione presso la *communis opinio* del popolo (di cui Aristofane si fa portavoce) presumibilmente in quanto esperto del pericoloso potenziale di persuasività della parola. Conviene, a questo punto, interrogarsi su quali fossero le ragioni che motivarono tale menzione nel preciso contesto delle *Vespe*, che rischierebbe, altrimenti, di apparire cursoria e inessenziale. Tornando a leggere la battuta di Schifacleone, inserita nella porzione di testo che la precede, ci accorgiamo di come essa abbia, in fondo, il compito di enfatizzare la critica aristofanea nei confronti della perversa smania dell'attività giudiziaria: le vespe (ovvero i giudici più invasati) hanno pungiglioni tanto appuntiti (ovvero una lingua tanto beccuta) che sono capaci di vincere a processo *pure* un discepolo di Gorgia, il più illustre maestro di retorica del tempo. In altri termini, Filippo fu sconfitto in tribunale *nonostante* fosse dotato di capacità retoriche eccezionali: tanto grande il potere dei giudici, tanto affilato l'aculeo di cui sono, comicamente, dotati.

Le *Vespe* del 421 testimoniano la fama raggiunta da Gorgia ad Atene alla fine del decennio che aveva conosciuto la sua prima visita in Attica. Non abbiamo altre informazioni storiche precise su viaggi del sofista siceliota ad Atene successivi a quello del 427 a.C.²⁵³, sebbene dovettero esserci, vista l'influenza che ebbe il suo pensiero e il suo stile sulla letteratura ateniese della fine del secolo. Basti pensare al caso di Agatone. Che Gorgia divenne un maestro rispettato e assai ben noto in Attica pare coerente, infine, con la testimonianza dell'omonimo dialogo platonico.²⁵⁴ E di questa fama, qualche anno dopo, sentiamo ancora l'eco negli *Uccelli*.

2.2 Gorgia negli Uccelli

Nelle commedie pervenute fino a noi databili agli anni intermedi tra le *Vespe* e gli *Uccelli*, ossia la *Pace* (421) e le mai messe in scena *Nuvole seconde* (la cui riscrittura si

²⁵⁰ SOMMERSTEIN 1983, p. 183. STARKIE 1968, p. 203. Cfr. Aristoph., *Ach.* 1131, *Nub.* 830.

²⁵¹ MCDOWELL 1971, p. 192 «I see no need to deny that τὸν Γοργίου means that he was Gorgias's son», mostrando di non considerare la testimonianza di Isocrate.

²⁵² *Schol.* ad Aristoph., *Vesp.* 421. Traduzione: «è messo alla berlina in quanto traditore e barbaro».

²⁵³ Oltre alla già menzionata testimonianza di Diodoro sul viaggio del 427 con funzione di ambasceria, notizie utili su possibili soggiorni successivi in Attica ci vengono da Filostrato (DK 82 A 1), che ci informa che l'*Epitaffio* in onore degli ateniesi caduti in guerra, fu pronunciato da Gorgia in Atene (probabilmente nei primi anni della guerra del Peloponneso) e da Pausania (DK 82 A 7), il quale riferisce di un'ambasceria di Gorgia ad Atene assieme a Tisia.

²⁵⁴ Cfr. DUNBAR 1995, p. 743.

colloca fra la morte di Cleone del 422 e l'ostracismo di Iperbolo del 418/17)²⁵⁵, non si trovano allusioni né implicite né esplicite alla figura di Gorgia. Sono dunque gli *Uccelli* del 414 a. C. l'oggetto della nostra seguente trattazione.

Ci troviamo all'interno della seconda parte del dramma. Dopo la sezione in cui Pisetero, in tre distinti *sketch*, incontra tre uomini venuti dalla terra per ottenere le ali ed essere integrati nel felice mondo degli uccelli, il Parricida, Cinesia e il Sicofante; dal v. 1470 prende avvio la scena che porta la commedia a conclusione. Essa si compone di quattro stanze corali (1470-1481, 1482-1493, 1553-1564, 1694-1705) intervallate da tre scene giambiche (vv. 1494-1552; 1565-1693; 1706-1719), cui fa da coda l'imeneo finale (vv. 1720-1765). Le quattro stanze liriche, in metro trocaico²⁵⁶, si organizzano in due coppie di strofa e antistrofe, le prime due adiacenti, le seconde due inframmezzate da una scena dialogata, secondo il seguente schema: strofa I vv. 1470-1481; antistrofe I vv. 1482-1493; strofa II vv. 1553-1564; antistrofe II vv. 1694-1705. Questi brevi canti corali sono caratterizzati al loro interno da forte unità, che si esplica tanto sul piano metrico, quanto su quello stilistico-sintattico, quanto nei contenuti. Condividono non solo un'identità d'impianto, ma una medesima ispirazione poetica li pervade. E si può ragionevolmente supporre che fossero cantati nello stesso modo musicale.²⁵⁷ Le stanze, dopo un esordio etnografico, procedono con la descrizione di azioni bizzarre, che spesso sfiorano il limite del *nonsense*, caratterizzate da straordinaria inventività fantastica. Costituiscono un ottimo esempio della fecondità creativa della poesia aristofanea «fondata sull'impasto di intenti scommatici e satirici e di grottesche deformazioni: il canto si sviluppa per accostamento di immagini e di metafore, e con larga utilizzazione della parodia e del travestimento mitologici»²⁵⁸. Il nome di Gorgia compare citato nell'ultima di queste stanze, il cui discernimento risulta assai difficile, se isolata dai canti che la precedono. Converrà dunque, a fin di chiarezza, riportare questi interventi lirici nella loro integrità.

1470	πολλὰ δὴ καὶ καινὰ καὶ θαυ- μάστ' ἐπεπτόμεσθα καὶ δεινὰ πράγματ' εἶδομεν. ἔστι γὰρ δένδρον πεφυκὸς ἔκτοπόν τι Καρδίας ἄ-	Molte inaudite e meravigliose cose abbiamo sorvolato e fatti incredibili contemplato. È nato, infatti, un albero strano, da Cardia
1475	πωτέρω Κλεώνυμος, χρήσιμον μὲν οὐδέν, ἄλ- λωσ δὲ δειλὸν καὶ μέγα. τοῦτο <τοῦ>μὲν ἤρος ἀεὶ βλαστάνει καὶ συκοφαντεῖ,	distante, Cleonimo, buono a nulla, eppure vigliacco e grande. Questo, a primavera, sempre fiorisce e produce fichi,
1480	τοῦ δὲ χειμῶνος πάλιν τὰς ἀσπίδας φυλλορροεῖ.	in inverno, invece, perde le foglie come gli scudi.
	ἔστι δ' αὖ χώρα πρὸς αὐτῷ	C'è poi un paese verso

²⁵⁵ Cfr. GRILLI 2001, pp. 86-87.

²⁵⁶ Per un'adeguata analisi metrica di questi canti corali si veda DUNBAR 1995, pp. 688-689.

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 688 «all four were probably sung to the same tune».

²⁵⁸ ZANETTO 1987, p. 298.

τῷ σκότῳ πόρρω τις ἐν
 τῇ λύχνων ἐρημία,
 1485 ἔνθα τοῖς ἥρωσιν ἄνθρω-
 ποι ξυναριστῶσι καὶ ξύν-
 εισι πλὴν τῆς ἐσπέρας.
 τηνικαῦτα δ' οὐκέτ' ἦν
 ἀσφαλὲς ξυντυγχάνειν.
 1490 εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρω
 τῶν βροτῶν νύκτωρ Ὀρέστη,
 γυμνὸς ἦν πληγεὶς ὑπ' αὐτοῦ
 πάντα τὰπιδέξια.

πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λί-
 μνη τις ἔστ', ἄλουτος οὗ
 1555 ψυχαγωγεῖ Σωκράτης·
 ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε
 δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἢ
 ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,
 σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀ-
 1560 μόν τιν', ἧς λαίμοις τεμῶν ὄσ-
 περ <ποθ'> οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε,
 κᾶτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν
 πρὸς τὸ λαῖμα τῆς καμήλου
 Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς.

ἔστι δ' ἐν Φαναῖσι πρὸς τῇ
 1695 Κλεψύδρα πανοῦργον Ἐγ-
 γλωττογαστόρων γένος,
 οἱ θερίζουσιν τε καὶ σπεί-
 ρουσι καὶ τρυγῶσι ταῖς γλώτ-
 ταισι συκάζουσί τε·
 1700 βάρβαροι δ' εἰσὶν γένος,
 Γοργία τε καὶ Φίλιπποι.
 κἀπὸ τῶν Ἐγγλωττογαστό-
 ρων ἐκείνων τῶν φιλίππων
 πανταχοῦ τῆς Ἀττικῆς ἢ
 1705 γλῶττα χωρὶς τέμνεται.

l'ombra, lontano,
 nel deserto delle luci;
 là, con gli eroi gli uomini
 banchettano e stanno assieme,
 eccetto la sera.
 Allora non è più
 sicuro incontrarli.
 Se infatti qualcuno dei mortali si imbatte
 di notte in Oreste, l'eroe,
 si ritrova nudo e picchiato da quello
 su tutto il fianco destro.

Presso gli Ombripodi c'è
 una palude, dove, senza lavarsi,
 Socrate raccoglie le anime:
 là, giunse anche Pisandro,
 domandando di vedere la sua anima che,
 ancor vivo, lo ha abbandonato,
 portando come vittima un agnocammello.
 Dopo avergli tagliato la gola,
 come Odisseo, si ritrasse,
 e gli salì da sotterra,
 verso il mare di sangue del cammello,
 Cherefonte, il pipistrello.

C'è a Fanea, presso
 Clessidra, una scaltra stirpe
 di Ventrilingui,
 che con la lingua mietono,
 seminano e vendemmiano,
 e pure raccolgono fichi:
 sono barbari di stirpe,
 dei Gorgia e dei Filippi.
 Da questi filippi
 Ventrilingui
 in ogni dove in Attica, deriva l'uso
 per cui la lingua viene tagliata a parte.

Si tratta in tutta evidenza di intermezzi corali dedicati all'irrisione di personaggi contemporanei: Cleonimo, democratico codardo che abbandonò lo scudo sul campo di

battaglia²⁵⁹, Oreste ladro notturno delle vie dell'Attica²⁶⁰, Socrate maestro psicagogo, il pavido politico Pisandro²⁶¹, Cherefonte pipistrello, discepolo di Socrate dalla voce stridula e le abitudini notturne²⁶², Gorgia e Filippo retori Ventrilingui. Tutte e quattro le stanze muovono da un motivo etnografico, poiché si presentano come il resoconto sulle cose straordinarie viste dagli uccelli durante i loro voli: *πολλὰ δὴ καὶ καινὰ καὶ θαυ- | μάστ' ἐπεπτόμεσθα καὶ | δεινὰ πράγματ' εἶδομεν* (vv. 1470-1472). Descrivono realtà meravigliose e stravaganti, che a prima vista appartengono a dimensioni altre e paesi lontani: un albero nato lontano da Cardia nel Chersoneso tracico (*ἔστι γὰρ δένδρον πεφυκὸς | ἔκτοπόν τι Καρδίας ἄ- | πωτέρω*, vv. 1473-1475); un paese verso il buio nel deserto delle luci (*ἔστι δ' αὖ χώρα πρὸς αὐτῶ | τῶ σκότῳ πόρρω τις ἐν | τῇ λύχνων ἐρημία*, vv. 1482-1484); una palude presso il popolo favoloso degli Ombripodi (*πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη | τις ἔστ'*, vv. 1553-1554); la stirpe dei Ventrilingui a Fanea, presso Clessidra, sull'isola di Chio (*ἔστι δ' ἐν Φαναῖσι πρὸς τῇ | Κλεψύδρα πανοῦργον Ἐγ- | γλωττογαστόρων γένος*, vv. 1694-1696). Le quattro strofe paiono, così, collegate da un primo fattore di unità tematica – il pretesto di narrazione geografica da cui partono – cui fa da riflesso, sul piano della sintassi, la quadruplici anafora a inizio strofa del verbo *ἔστι*. Lo spunto etnografico cela indubbiamente il modello erodoteo di narrazione di cose, luoghi o fatti strabilianti.²⁶³ Ma dall'interesse per esotici *mirabilia* non era esente nemmeno la sofisticata contemporanea, se consideriamo la notizia del grammatico Arpocrate per cui Antifonte Sofista nel *Περὶ ὁμονοίας* affermava che gli *Σκιάποδες* (proprio gli Ombripodi che ritroviamo in Aristofane) fossero una popolazione libica.²⁶⁴ E tuttavia, i luoghi lontani qui narrati, come avremo modo di osservare sotto, non sono che lo specchio di un unico, identico luogo: Atene. Perché è di Atene che il poeta ci vuole parlare.

Caliamoci nell'analisi dell'antistrofe II, su cui ricade più da vicino il nostro interesse, pur tenendo sott'occhio le strofe precedenti, al fine di cogliere il fitto intreccio di rimandi che le collega. L'ambientazione geografica è Fanea (*ἐν Φαναῖσι*, v. 1694), città sull'isola di Chio²⁶⁵, qui evocata in ragione del gioco di parole che il suo nome permette con il verbo *φαίνειν*, denunciare, l'azione più tipica del sicofante. È introdotta così l'allusione allo sfondo semantico della delazione (*συκοφαντία*), che impregna di sé l'intera stanza.

²⁵⁹ Cfr. Aristoph. *Nub.* 353, *Vesp.* 19, 822-823, *Pax* 446, 673 ss., *Av.* 289.

²⁶⁰ Cfr. Aristoph. *Ach.* 1166, *Av.* 712. "Oreste" è probabile fosse il soprannome di un noto ladro del tempo la cui vera identità potrebbe essere riconosciuta in quella di Diocle, come si evince dal confronto con Isaeus 8. 3. Cfr. VAN LEEUWEN 1968a, p. 186.

²⁶¹ Cfr. Aristoph. *Pax* 395; Senoph. *Symp.* 2.14. Pisandro dapprima militò nel partito democratico (arconte eponimo nel 414/413), poi fu coinvolto nel colpo di stato oligarchico del 411 a. C. Qui è attaccato in ragione della sua pavidità.

²⁶² Cfr. Aristoph. *Vesp.* 1412, *Nub.* 503-504, *Av.* 1296; *Crat.* fr. 215; *Eup.* fr. 165, 239.

²⁶³ Cfr. DUNBAR 1995, p. 688-689. Ad esempio sulla descrizione di alberi straordinari cfr. Herod. 1. 202. 2, 3. 106. 3-12, 4. 23. 3.

²⁶⁴ Cfr. DK 87 B 45. Degli *Σκιάποδες* trattarono anche Alcmane (fr. 148P) e Archippo (fr. 60) convenendo sull'ubicazione africana di questo popolo. Ne fecero, invece abitanti dell'India, Scilace di Carianda (FGrH 709 F 7) e Ktesia (FGrH 688 F60).

²⁶⁵ I chioti erano già stati nominati ai vv. 879 ss. in qualità di stretti alleati di Atene: un ulteriore elemento che rinforza il meccanismo tipico di questo canto, per cui ogni luogo o elemento esotico è ad Atene che, in ultima istanza, vuole rimandare. Cfr. MOULTON 1979, p. 43 «the Englottogasters, ostensibly a barbarian tribe, are Athenian in spirit».

Un simile gioco verbale con un toponimo è riscontrabile nella prima strofa, laddove si dice che l'albero Cleonimo si trova distante da Cardia (Καρδίας ἀπωτέρω, vv. 1474-1475), città del Chersoneso tracico. Ma siccome καρδία in greco indica il coraggio, qui si vuole dare a intendere che il vigliacco politico Cleonimo, noto per aver abbandonato lo scudo sul campo di battaglia, si trova lontano da Καρδία perché codardo. Un altro riferimento spaziale è quello alla Clessidra (πρὸς τῇ Κλεψύδρᾳ vv. 1694-1695), nome con cui si indicavano in Grecia diverse fontane²⁶⁶, in quanto recipienti che «sottraggono l'acqua»; ma soprattutto dovette essere utilizzato per riferirsi a una fonte collocata presso le pendici nord-occidentali dell'Acropoli di Atene.²⁶⁷ Inoltre, il termine possedeva un secondo significato – assai ben testimoniato nella produzione di Aristofane – che nuovamente allude alla sfera del tribunale e dei processi, poiché clessidra era anche l'orologio ad acqua utilizzato per regolamentare la durata delle arringhe giudiziarie.²⁶⁸ Siamo di fronte, quindi, a un secondo caso di ambiguità, che ci aiuta a chiarire come la poesia di questi canti sia sospesa su un doppio registro di interpretabilità: luoghi stranieri o lontani, più spesso al limite del fantastico, dove si celano spazi ateniesi della realtà quotidiana. La Κλεψύδρα qui citata – nessun commentatore l'ha ancora messo in luce – potrebbe inoltre richiamare una battuta di spirito che lo *Gnomologium Vaticanum* attribuisce a Gorgia²⁶⁹, poco dopo menzionato: Γοργίας τοὺς ῥήτορας ἕφη ὁμοίους εἶναι τοῖς βατράχοις· τοὺς μὲν γὰρ ἐν ὕδατι κελαδεῖν, τοὺς δὲ πρὸς κλεψύδραν.²⁷⁰ Il motto, che si basa su un gioco intraducibile in italiano, fa umorismo sui retori, che, assimilati scherzosamente alle rane, gracidano anziché davanti all' ὕδωρ, dinnanzi alla κλεψύδρα.

Uno scenario contrassegnato da una simile equivocità è abitato da un popolo dal nome non meno ambiguo, la scaltra stirpe dei Ventrilingui (πανοῦργον Ἑγγλωττογαστῶρων γένος, vv. 1695-1696), virtuosismo verbale che, qualora non fosse stato ancora perspicuo, denuncia allo spettatore l'avvenuto rovesciamento dell'etnografia in satira.²⁷¹ Ἑγγλωττογάστορες è un'invenzione comica, coniata sulla forma attestata ἐγχειρογάστορες, indicante coloro che si procurano il cibo con le proprie mani, che vivono del proprio lavoro.²⁷² Di conseguenza i Ventrilingui sono coloro che vivono grazie all'attività della propria lingua, che si procacciano il cibo parlando. Uno scolio al verso 1551 degli *Uccelli* ci informa che il poeta comico Nicofonte, contemporaneo di Aristofane, scrisse una commedia intitolata Ἑγχειρογάστορες²⁷³, cui è possibile che il nostro poeta ammicchi in questa sede. Ancora degno di nota il fatto che in due attestazioni a noi pervenute – un passo di Strabone sulle mura di Tirinto e uno Scolio all'*Oreste* di

²⁶⁶ Pausania riferisce l'esistenza di una fontana chiamata "Clessidra" sul monte Ithome in Messenia. Cfr. Paus. 4. 31. 6.

²⁶⁷ Cfr. Aristoph. *Lys.* 913.

²⁶⁸ Cfr. Aristoph. *Ach.* 693, *Vesp.* 93, 897-898; Aristot. *Ath. Pol.* 67. 2.

²⁶⁹ *Gnomol. Vatic.* 743 n. 167 (= DK 82 B 30).

²⁷⁰ Traduzione: «Gorgia diceva che i retori sono simili alle rane: queste gracidano d'innanzi all'acqua, quelli d'innanzi alla clessidra».

²⁷¹ cfr. DUNBAR 1995, p. 741.

²⁷² Possiamo evincere il significato della forma ἐγχειρογάστορες da un passo di Athen., 1. 4d in cui si dice τὸν βίον ... εὐσταθεῖς, οὐκ ἐγχειρογάστορες, «tranquilli quanto alla vita, che non necessitano di procurarsi il cibo con le proprie mani». Negli *Anecdota Graeca* del Bekker, i. 230. 13 si legge ἐγχειρογάστορες· οἱ ἀπὸ τῶν χειρῶν ζῶντες «coloro che vivono del lavoro delle proprie mani». Cfr. anche Eustath. II. 286. 21; Schol. Eur. *Or.* 953, Schol. Apoll. Rhod. 1. 989.

²⁷³ *Schol. ad Aristoph. Av.* 1551; cfr. WHITE 1914, pp. 276-277.

Euripide²⁷⁴ – il termine sia usato in forma di epiteto per riferirsi ai ciclopi, quali esseri dalla straordinaria potenza fisica e dediti a forme primitive di sostentamento rurale. Il possibile rimando sarebbe inteso a generare un comico contrasto fra l’ottusa corporalità dei ciclopi e l’evanescente sottigliezza della «scaltra stirpe dei Ventrilingui». Inoltre, se l’implicita allusione ai ciclopi è corretta, si verrebbe a creare un parallelismo, nel segno della parodia mitologica, con la strofa che precede, in cui, nella scena dello ψυχαγωγεῖν socratico, è esplicito il riferimento alla ben nota *nekylia* dell’*Odissea*²⁷⁵. Infine, ad complicare il possibile riferimento di Ἐγγλωττογάστορες all’universo semiferino dei ciclopi si aggiunga – con le parole di Roberta Ioli – che «‘ventrilingui’ sembra indicare chi ha la lingua al posto del ventre, mostrando così la centralità animalesca e quasi reificante del dire fine a se stesso, in cui la parola è talmente vacua che finisce per autodivorarsi»²⁷⁶.

Se il significato di Ἐγγλωττογάστορες, che ora abbiamo avuto l’esigenza di glossare nella complessità delle sue sfumature, non fosse risultato perspicuo allo spettatore, il poeta si premura presto di chiarirlo, quasi a voler suggerire, per mezzo della poesia gli strumenti della sua propria autointerpretazione²⁷⁷: οἱ θερίζουσίν τε καὶ σπείρουσι καὶ τρυγῶσι ταῖς γλώτταισι.²⁷⁸ La relativa, dal gusto volutamente paradossale, dichiara che questo popolo è in grado di compiere con la lingua le attività dell’agricoltura, come mietere, seminare, vendemmiare, al fine di indicare, per via metaforica, la capacità di procacciarsi i beni di sostentamento per mezzo della prassi retorica. L’accumulo polisindetico è chiuso da una *pointe* finale: σκάζουσί τε, in cui si insinua un gioco allusivo fra l’attività concreta del cogliere fichi – in linea con l’ambito semantico dell’agricoltura cui afferiscono i versi che precedono – e il significato traslato di esercitare l’attività di sicofante: un nuovo caso di plurivocità di significato che corrobora l’impalcatura a doppio registro, su cui si erge l’intera la stanza. Inoltre, l’allusione all’attività di sicofante cui il verbo σκάζειν rinvia, istituisce un collegamento fra l’antistrofe II, che stiamo considerando, e la strofa I, dove, al v. 1479, si dice che l’albero Cleonimo βλαστάνει καὶ σκυφαντεῖ, «fiorisce e produce fichi». Sotto l’immagine poetica dell’albero, su cui germogliano i fichi, non sarà difficile scorgere il rimando all’attività di delazione del politico²⁷⁹, di cui il fico in Aristofane diviene il simbolo²⁸⁰. Se le diverse strofe sono analizzate sotto questa luce, si delineano i tratti di una

²⁷⁴ Cfr. Str. 8.6.11; Schol II Eur. *Or.* 965.

²⁷⁵ Cfr. Aristoph. *Av.* 1561. Cfr. Hom. *Od.* XI. È possibile la volontà aristofanea di riferirsi, oltre che all’ipotesto omerico, esplicitamente evocato al v. 1561, a un dramma di Eschilo intitolato Ψυχαγωγοί, che probabilmente metteva in scena il medesimo episodio dell’*Odissea*. Cfr. Pap. Köln 125.

²⁷⁶ IOLI, 2013, p. 80.

²⁷⁷ Cfr. PFEIFFER 1973, p. 44, dove si espone l’idea che la poesia greca nasca con Omero recando in sé i germi della sua propria esegesi: una poesia intrinsecamente filologica, dunque, che apre da sé la strada alla sua intelligenza. Poco oltre Pfeiffer connette direttamente questa idea ad Aristofane. Cfr. Ivi p. 105 «Abbiamo osservato che la stessa poesia aprì la strada alla sua intelligenza ed i poeti furono naturalmente i critici competenti di poesia; questo si addice specialmente alla critica drammatica. È uno degli argomenti importanti della Commedia Antica dai suoi inizi, e Aristofane deve essere considerato come l’erede maggiore di questa tradizione».

²⁷⁸ Aristoph. *Av.* 1697-1698. Traduzione: cfr. infra p. 48.

²⁷⁹ Cleonimo, politico di fazione democratica, è qui accusato di essere sicofante per aver proposto di ricompensare con mille dracme chi avesse denunciato gli ermocopidi. Cfr. ZANETTO 1987, p. 299.

²⁸⁰ Cfr. Aristoph. *Vesp.* 145, 897; *Plut.* 946.

Ringkomposition che collega la fine e l'inizio del canto, nel segno della *συκοφαντία*. Occorre inoltre notare che i versi 1697-1698 ricordano da vicino uno *σκόλιον* attribuito da Ateneo²⁸¹ a Ibria di Creta²⁸², in cui il poeta-mercenario si vanta di mantenersi grazie all'opera delle sue armi, con cui, per metafora, «ara, miete e pesta il dolce vino»: ἔστι μοι πλοῦτος μέγας δόρυ καὶ ξίφος | καὶ το καλὸν λαισήιον, πρόβλημα χρωτός. | τούτω γὰρ ἄρῶ, τούτω θερίζω, | τούτω πατέω τὸν ἄδὺν οἶνον ἀπ' ἀμπέλω²⁸³. È possibile che Aristofane volesse alludere a Ibria. Ma la totale assenza di notizie certe sulla sua figura, e l'impossibilità di collocarla con precisione nel tempo, ci impediscono di formulare ipotesi sicure. Forse, è da ritenersi più probabile il comune riferimento a un'espressione proverbiale, che godeva di vasta diffusione. Infine, le azioni che Aristofane attribuisce ai ventrilingui, οἱ θερίζουσιν τε καὶ σπείρουσι καὶ τρυγῶσι²⁸⁴, come ha notato O'Sullivan²⁸⁵, paiono anche echeggiare un'espressione metaforica che Aristotele, nella *Retorica* attribuisce proprio al nome di Gorgia: σὺ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθήρισας, «tu queste cose turpemente hai seminato, queste malamente hai mietuto». Dove il ritornare dei verbi *θερίζειν* e *σπείρειν* pare, in effetti, avere assai poco di casuale.

La matrice etnografica del passo permane anche nel seguito della strofa, dove si legge *βάρβαροι δ' εἰσὶν γένος, | Γοργία τε καὶ Φίλιπποι* (vv. 1700-1701). Apprendiamo che i ventrilingui «sono barbari di stirpe», seppure l'informazione sia subito smentita dal nome dei due personaggi citati, certamente di madre lingua greca e, in quanto tali, a rigore, difficilmente identificabili come barbari. È verosimile pensare che qui il termine “barbaro” sia utilizzato in ottica xenofobica e attico-centrica a scopo comico e denigratorio, per indicare genericamente individui non ateniesi; oppure – come ha suggerito Zanetto – per riferirsi a un apporto culturale, quello della retorica gorgiana, avvertito come «estraneo all'autentica cultura attica»²⁸⁶. Inoltre, non mancano esempi in cui personaggi, pur greci, ma non ateniesi, sono definiti barbari, in ragione della *φωνή* del loro dialetto.²⁸⁷ Nel nome dei due retori, emblematico di un'intera stirpe, ritroviamo traccia di quella polisemia, che caratterizza l'intero canto: infatti, basterebbe mutare poche lettere per leggere, anziché il nome proprio dei sofisti, due epiteti utilizzati comunemente dai greci per designare i barbari: *γεωργοί τε καὶ φίλιπποι*, contadini amanti dei cavalli.²⁸⁸ L'equivocità dei nomi riporta al sostrato semantico dell'agricoltura, cui già rimandava il gioco allusivo fra *Ἐγγλωπτογάστορες* e *ἐγχειρογάστορες* e fra *συκάζειν*

²⁸¹ Ath. 695f (= 26 Page).

²⁸² Poeta cretese che si autodefinisce «capo di pubblici schiavi», *δεσπότης μνοίας*, probabilmente mercenario in Asia minore, assoldato nelle forze del Gran Re o contro di esse. La cronologia è assai incerta, giacché coincide con l'intera storia dell'Impero Persiano da Ciro a Dario III. Possiamo fissare come *terminus post quem* la fondazione dell'Impero Persiano da parte di Ciro a metà del VI sec., come *terminus ante quem* la destituzione da parte di Alessandro Magno dell'ultimo Re, Dario III nel 330 a.C. Cfr. PAGE 1965, p. 65 «the fifth century is as likely as another; perhaps likelier».

²⁸³ Ath. 695f (= 26 Page). Traduzione «è per me grande ricchezza la lancia, la spada e il bello scudo, riparo del corpo. Con questo io aro, con questo io mieto, con questo io pesto il dolce vino dalla vite».

²⁸⁴ Aristoph. *Av.* 1697-1698.

²⁸⁵ O'SULLIVAN 1992, p. 129.

²⁸⁶ ZANETTO 1987, p. 316.

²⁸⁷ Cfr. Plato. *Prot.* 341 C, dove Prodico di Ceo descrive Pittaco di Mitilene come barbaro, in quanto parlante il dialetto eolico di Lesbo.

²⁸⁸ Cfr. MOULTON 1979, p. 44.

e συκοφαντεῖν, che ben si attaglia all'ispirazione etnografica di questa antistrofe e, più complessivamente, dell'intero canto corale.

I nomi di Gorgia e di Filippo, già accoppiati nel passo delle *Vespe* sopra analizzato, fatto raro per un nome proprio, sono declinati al plurale. Ciò è causa di un lieve scompenso metrico²⁸⁹, che ha fatto dubitare alcuni studiosi della genuinità del testo, nonostante l'intera tradizione manoscritta sia concorde. In particolare fu Robert²⁹⁰ nel 1903 a fare una proposta di emendamento per leggere, conformemente al v. 421 delle *Vespe*, φίλιπποι Γοργίου, escludendo così Gorgia dal novero dei barbari sicofanti ἐγγλωπτογάστορες e facendo della sua menzione un mero genitivo patronimico. La conseguenza: il *focus* si sposta significativamente su Filippo. La proposta non ha goduto di alcuna fortuna, giacché ci sono elementi sufficienti per difendere il testo tradito. In particolare l'esistenza di *loci paralleli* con analoghe trasgressioni metriche²⁹¹, che altrimenti – afferma provocativamente Dunbar²⁹² – saremmo costretti ad emendare. Inoltre può essere invocato l'uso assai diffuso che fa Aristofane di nomi propri declinati al plurale, per indicare l'astrazione e la generalizzazione in categoria delle caratteristiche di un singolo individuo.²⁹³

La strofa si chiude con un'eziologia fantastica, non alessandrinamente al servizio dell'erudizione, ma della satira. Il riferimento è all'uso rituale diffuso in Attica nel V sec. di tagliare separatamente la lingua dell'animale sacrificale (γλῶττα χωρὶς τέμνεται, v. 1705), per destinarla ai sacerdoti che officiavano il rito.²⁹⁴ Aristofane connette, secondo il metodo comico di associazione spontanea, l'importanza riconosciuta alla lingua da questo uso rituale alla nuova centralità conquistata dalla retorica nello spazio pubblico della πόλις – che per mezzo della lingua si attua. Ma fra le righe non è difficile scorgere, come alcuni interpreti hanno fatto, la volontà aristofanea di alludere al taglio della lingua come rimedio comico per debellare il morbo della retorica.²⁹⁵ La menzione esplicita dell'Attica (πανταχοῦ τῆς Ἀττικῆς, v. 1704) sancisce, infine, lo smascheramento della patina esotica, e indirizza la satira direttamente sulla realtà sociale, politica e culturale dell'Atene contemporanea.

L'esito ermeneutico di questa analisi è che l'intera antistrofe si fonda su una intrinseca duplicità di significati, giacché il testo si apre contemporaneamente ad essere interpretato da un lato come *excursus* etnografico su un popolo, del quale l'economia rurale è elemento connotante, dall'altro come poesia dal deciso tono scommatico sulla categoria

²⁸⁹ In analoga sede, nelle tre strofe precedenti (vv. 1476/1477 = 1488/189 = 1559/1560) si trovano due lecizi (versi che si compongono di due dimetri trocaici catalettici, con possibilità di sostituzione del trocheo in tribraico) secondo il seguente schema metrico: tkqaqkq qkqaqka. Ai vv. 1700/1701 compare, invece, una irregolarità metrica, giacché il secondo lecizio è sostituito da un dimetro trocaico acatalettico, differentemente da quanto avviene nelle precedenti tre strofe, dove esso è catalettico. Il nuovo schema metrico sarà: qkqkqkq qkqkqkq. Nel complesso, quindi, il v. 1701 risulta ipermetro. Cfr. DUNBAR 1995, p. 689; ZANETTO 1987, p. 331.

²⁹⁰ ROBERT 1903, p. 160.

²⁹¹ Cfr. Aristoph. *Nub.* 1309, 1317; *Ran.* 1486, 1495; *Eccl.* 901, 907.

²⁹² Cfr. DUNBAR 1995, p. 689.

²⁹³ Cfr. Aristoph. *Ach.* 270, 710, 1071; *Av.* 1222; *Eccl.* 1042; *Ran.* 928, 963, 990. Cfr. BERGK 1838, p. 4.

²⁹⁴ Cfr. Aristoph. *Pax* 1060; *Pl.* 1110; *IG* i³. 255.

²⁹⁵ Questa opinione è in ZANETTO 1987, p. 316 e in MOULTON 1979, p. 44. Diversamente pensa DUNBAR 1995, p. 744.

socio-culturale dei retori, che si caratterizza per la delazione e per l'inganno. La dimensione del doppio può effettuarsi nel senso della *specularità* o dell'*antitesi*. Nel caso qui considerato, mi pare si possa affermare che la duplicità di cui il testo è dotato si espliciti in direzione dell'*antitesi*. Aristofane, infatti, sovrappone campi semantici marcati da elementi oppositivi: agricoltura e retorica, materialità e sottigliezza, corpo e intelletto, concreto ed astratto, letteralità e metafora. Nella poesia di questo canto traspare la tensione tipicamente aristofanea fra l'agricoltura, antica e autentica vocazione dell'economia attica, e le nuove forme di economia promosse da ceti stranieri intraprendenti, cui corrisponde il conflitto fra due diverse *Weltanschauungen*. Pare, insomma, che la sofistica venga analizzata dal poeta alla luce di categorie contrastive rispetto ai valori del mondo rurale, da lui altrove elogiati.²⁹⁶

Occorre, dunque, interrogarsi sul significato profondo della menzione di Gorgia, in connessione con l'intero testo della commedia, in cui si situa. Dall'analisi che segue risulterà che è nella figura e nell'azione di Pisetero che maggiormente si adombrano alcuni concetti chiave della filosofia gorgiana.

2.3 Pisetero e Gorgia: gli Uccelli, poesia sul nulla

La strofa che abbiamo poc'anzi analizzato si colloca in rapporto di stretto contatto, oltre che con le altre strofe del canto corale, anche con il dialogo giambico che la precede. Si tratta di una scena dalla viva comicità, in cui un'ambasceria di dei – Poseidone, Eracle e Triballo – dialoga con Pisetero per porre fine alla guerra fra Nubicuculia e l'Olimpo.²⁹⁷ Pisetero rivendica giustizia: τὰ δὲ δίκαι' ἐστὶν ταδί· | τὸ σκῆπτρον ἡμῶν τοῖσιν ὄρνισιν πάλιν | τὸν Δί' ἀποδοῦναι²⁹⁸, facendo sfoggio di una retorica intesa a convincere gli dei della paradossale opportunità di cedergli il potere.

I temi e il tono sofisticato di cui sono impregnati i vv. 1606-1613 sono stati studiati nel precedente capitolo²⁹⁹, in relazione al nome di Crizia. Poco oltre, Pisetero compare in veste avvocatessa, mostrandosi esperto di diritto privato attico, in materia di testamento. Infatti, rifacendosi alla legislazione soloniana³⁰⁰ che considerava illegittimo, e quindi sprovvisto del diritto di eredità, il figlio nato da padre ateniese e madre straniera, ammonisce Eracle a diffidare dei raggiri di Poseidone, che viene accusato di περισσοφίζειν e διαβαλλέσθαι³⁰¹, rovesciando sull'avversario un'accusa che a lui medesimo si attaglia. Infatti, la sua intera argomentazione si basa su un presupposto falso, l'estensione all'Olimpo della legislazione attica, nonché sull'ipotesi impossibile della morte di

²⁹⁶ Mi riferisco, in particolare, agli *Acarnesi* e alla *Pace*.

²⁹⁷ Cfr. Aristoph. *Av.* 1591, 1596-1599.

²⁹⁸ Ivi 1599-1601. Traduzione: «questo è giusto: che Zeus restituisca nuovamente lo scettro a noi uccelli».

²⁹⁹ Cfr. infra pp. 30-32.

³⁰⁰ Cfr. Aristoph. *Av.* 1660-1666, in cui viene citata in prosa, per scrupolo di fedeltà, la legge soloniana sull'eredità, di cui troviamo traccia anche in Demosth. 43. 51: «νόθος δὲ μὴ εἶναι ἀγχιστεῖαν παίδων ὄντων γνησίων. ἐὰν δὲ παῖδες μὴ ᾧσι γνήσιοι, τοῖς ἐγγυτάτω γένους μετεῖναι τῶν χρημάτων». Traduzione: «per un figlio bastardo non c'è diritto di eredità se ci sono figli legittimi. Se non ci sono figli legittimi, i beni spettano alle persone più prossime della famiglia».

³⁰¹ Aristoph. *Av.* 1646, 1648. Traduzione: «abbindolare», «ingannare».

Zeus³⁰², *reductio ad absurdum* tanto frequente nella logica gorgiana.³⁰³ Simile attitudine sofisticata caratterizza il protagonista poco più avanti, dove Eracle, Poseidone e Pisetero si esercitano nell'interpretare una battuta nello strano *gramelot* di Triballo. L'importanza della comprensione delle sue parole è decisiva, poiché determina lo spareggio sulla sorte di Βασίλεια, che, domandata in sposa da Pisetero, viene concessa da Eracle, ma negata da Poseidone. La capacità di Pisetero è di rovesciare quanto afferma l'avversario a suo vantaggio: un sarcastico commento di Poseidone sul balbettio di Triballo, assimilato al verso delle rondini, diventa l'occasione per Pisetero di affermare la necessità di affidare Βασίλεια a quelle rondini medesime che Poseidone ha evocato, con cui per metonimia si intendono gli uccelli.³⁰⁴ L'antistrofe sugli ἐγγλωττογάστορες pare quindi preparata da una scena vivace, in cui si offrono esempi concreti di un uso sofisticato del λόγος, in cui Pisetero si fa maestro di un uso persuasivo della parola che plasma a suo vantaggio la realtà, sfruttando il *kairos* e le emozioni dei suoi interlocutori per avvincerli alla propria tesi e procurarsi, così, il proprio guadagno.

A concludere che «the identification of Peisthetaerus [...] with the doctrines and techniques of the sophists seems quite clear» è portato anche Thomas Hubbard³⁰⁵, ponendo forte enfasi sulla dimensione sofisticata della sua figura³⁰⁶. Egli, in particolare, annota³⁰⁷ la ripetuta denominazione di Pisetero con l'epiteto di σοφός ai versi 362, 429, 1271, 1272, 1274, 1401, tramite il quale il poeta marca l'intelligenza (retorica, soprattutto) come campo prediletto della sua azione comica. Inoltre, al pari dei sofisti – osserva Hubbard³⁰⁸ – Pisetero impartisce lezioni sull'origine della civilizzazione (vv. 481-485) e fa procedere il suo insegnamento per ἐπιδείξεις (v. 483), casi esemplificativi del ragionamento astratto. Registra, infine, che Pisetero è maestro di una lezione relativistica sui valori, capace di mostrare che la fede negli dei è frutto di convenzione e perciò passibile di mutamento, come appare evidente dalla lettura dei versi 522-538 in cui dimostra al coro la dinamica transitorietà delle credenze umane, affermando che gli uomini, che un tempo guardavano agli uccelli come dei, ora li bistrattano come meri animali. Tuttavia Hubbard – pur non senza ragioni – non si premura di distinguere i singoli apporti sofisticati che confluiscono nella composita caratterizzazione intellettuale del personaggio, arrivando a concludere, in modo forse un poco sbrigativo, che

³⁰² Ivi 1642. Sebbene l'ipotesi che Zeus muoia sia formulata in prima istanza da Poseidone, è poi Pisetero ad appropriarsene per eseguire lo sviluppo del suo ragionamento.

³⁰³ L'intero Περὶ τοῦ μὴ ὄντος si basava sulla dimostrazione per assurdo delle tre tesi fondamentali: nulla è, anche se qualcosa fosse non sarebbe pensabile, anche se qualcosa fosse pensabile non sarebbe esprimibile. Un'altro esempio di applicazione costante del ragionamento per assurdo è l'*Autodifesa di Palamede* (= DK 82 B 3, 11a).

³⁰⁴ Aristoph. *Av.* 1679-1682. Ἡρακλῆς παραδοῦναι λέγει. | Ποσειδῶν μὰ τὸν Δί' οὐχ οὗτός γε παραδοῦναι λέγει, | εἰ μὴ βαβάζει γ' ὥσπερ αἱ χελιδόνιν | Πισθέταιρος οὐκοῦν παραδοῦναι ταῖς χελιδόνιν λέγει. Traduzione: «Eracle: dice che gliela dà. Poseidone: in nome di Zeus costui non dice affatto che gliela dà, se balbetta come le rondini. Pisetero: dunque dice che la dà alle rondini.» Per un'interpretazione in chiave sofisticata di questo passo cfr. MOULTON 1979, p. 41- 42 «the art of persuasion in this scene involves sophistry».

³⁰⁵ HUBBARD 1997, p. 28.

³⁰⁶ Sulla caratterizzazione sofisticata di Pisetero, soprattutto in termini di ἀσέβεια, si sofferma anche ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016, p. 207.

³⁰⁷ HUBBARD 1997, p. 43, nota 29.

³⁰⁸ Ivi pp. 28-29.

«Peisthetaerus' teaching of the birds covers the full range of sophistic concerns»³⁰⁹. È nostro proposito, invece, verificare la possibile presenza dello specifico apporto gorgiano, tentando di frapporre più pazienti distinzioni.

Non molto tempo prima, rispetto alla scena dell'ambasceria da cui siamo partiti, durante il dialogo con il sicofante, Pisetero aveva pronunciato un elogio del λόγος e delle sue capacità:

ὕπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς τε μετεωρίζεται
ἐπαίρεται τ' ἄνθρωπος, οὕτω καί σ' ἐγὼ
ἀναπερώσας βούλομαι χρηστοῖς λόγοις
τρέψαι πρὸς ἔργον νόμιμον.³¹⁰

Per effetto dei discorsi la mente è innalzata nel cielo,
e l'uomo è sollevato da terra. Così anche io,
dopo averti messo le ali con utili discorsi, voglio
volgerti verso un lavoro conforme alla legge.

Questa lode aristofanea della parola prende avvio dall'uso metaforico dei verbi μετεωρίζειν, ἐπαίρειν e ἀναπεροῦν, impiegati per indicare la capacità del λόγος di innalzare i pensieri, in un senso evidentemente morale. Il tono moralistico di questo elogio non ha niente di gorgiano – giacché in nessun luogo della sua produzione cade un'enfasi sulla parola in quanto strumento di nobilitazione spirituale. Gorgia avrebbe potuto sì affermare che la parola *sollevi* dal gravame della necessità del reale, in quanto è da essa svincolata, ma non che *nobiliti* la mente, in senso morale. Per queste ragioni dovrebbe essere limitata la portata dell'affermazione di Moulton: «the panegyric above might come right out of Gorgias the sophist, who is mentioned by name in the final stanza of the lyric»³¹¹. Eppure, non va negato che lo studioso colga sensibilmente un dato inconfutabile di questi versi, la loro «emphasis on the power of logos»³¹², ossia l'accento sulla potenza straordinaria accordata alla parola, capace di modificare il mondo. In particolare, la forza di trasformazione esercitata dai discorsi utili, cui Pisetero fa appello, ha un diretto corrispondente nella capacità della parola di dare una forma all'anima (τυποῦν τὴν ψυχὴν), come è descritta nella filosofia di Gorgia³¹³. La λεπτότης dei λόγοι, infine, che metaforicamente sottraggono l'uomo alla forza di gravità, non può non richiamare alla memoria la celebre definizione gorgiana della parola, in cui il λόγος viene descritto in simili termini di levità: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικρωτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ.³¹⁴ Se non possiamo essere certi che si celi davvero Gorgia dietro questi versi degli *Uccelli*, tuttavia resta il fatto che Aristofane faccia precedere la citazione del suo nome da una serie di scene in cui è la *parola* ad

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ Aristoph. *Av.* 1447-1450.

³¹¹ MOULTON 1979, p. 42.

³¹² *Ibid.*

³¹³ Gorg. *Hel.* 13 (= DK B 11.13).

³¹⁴ Gorg. *Hel.* 8 (= DK 82 B 11. 8). Traduzione: «la parola è un grande sovrano, che con un corpo piccolissimo e completamente invisibile compie azioni assai divine».

essere il vero protagonista. Gli indubbi richiami che collegano l'antistrofe corale alla porzione di testo che la anticipa³¹⁵, impongono di pensare che l'autore avesse organizzato la materia in una costruzione organica e unitaria, tale da dotare *profondamente* di senso gli intermezzi lirici, e, quindi, la citazione del nome di Gorgia contenuta nell'ultimo di essi.

In uno dei capisaldi della letteratura novecentesca su Aristofane, *Aristophanes and the comic hero* del 1964, l'autore, Cedric Hubbel Whitman – che pochi anni più tardi sarebbe divenuto docente di letteratura greca di Thomas Stearns Eliot ad Harvard – dedica un intero saggio agli *Uccelli*, dal provocatorio titolo *The anatomy of nothingness*.³¹⁶ In una commedia che si differenzia dalle cinque precedenti per la ricerca di uno schema maggiormente simbolico e fantastico, nonché per l'insolita assenza di rimandi precisi alla storia contemporanea, egli pone al centro della sua lettura l'azione del protagonista Pisetero, «the grandest and the most successful of Aristophanes' heroes»³¹⁷. Il personaggio è caratterizzato da una straordinaria capacità di manipolazione a suo vantaggio delle persone e delle situazioni. Nel perseguire l'obiettivo del proprio successo, ristrutturava il mondo intorno a sé, sottomettendo il reale all'immaginario, allo scopo di *realizzare* la sua fantasia. La causa del nostro interesse per l'analisi di Whitman, verte sul fatto che egli identifichi nel λόγος lo strumento privilegiato di quest'opera contemporaneamente di autoaffermazione di sé e di palingenesi collettiva. Pisetero, in effetti, come pare evidente dai pochi casi appena considerati, pone al centro della sua azione comica la parola, sfruttandola in tutta la profondità del suo potenziale persuasivo. Egli plasma un mondo dove i significanti esercitano una supremazia sui significati, dove le parole controllano i fatti, dove il cielo può diventare città con la stessa semplicità con cui πόλις può diventare πόλις.³¹⁸ Sono esemplificative, in tal senso, le parole con cui Urupa dipinge Pisetero al coro, in termini di «uomo sottile quanto ai ragionamenti», ἀνὴρ λεπτὸς λογιστὰ³¹⁹, e poco oltre come πυκνότετον κίναδος, | σόφισμα κύρμα τρῖμμα παιπάλημ' ὄλον.³²⁰ La realtà evocata dagli *Uccelli*, è dunque un «world where words are absolute»³²¹, un mondo dove le parole sono assolute perché plasmate dalle parole stesse. Ma Whitman non si ferma a questa constatazione. Infatti, connette tale primato della parola, a una precisa concezione gnoseologica e ontologica, secondo cui non vi è corrispondenza fra la realtà dei fatti e le percezioni, i pensieri e i discorsi dell'uomo che tentano di rappresentarli. In altre parole, Whitman³²² collega consapevolmente il primato del λόγος, che constata negli *Uccelli*, con le tre proposizioni della metafisica gorgiana –

³¹⁵ Oltre ai tre casi di uso sofisticato-retorico della parola che ho richiamato più sopra, ovvero i vv. 1606-16013; 1646-1650; 1680-1682, sono fattori di unità tematica fra la scena giambica dell'ambasceria e la strofa corale a) la possibile allusione che il termine ἐγγλωττογάστορες mette in campo nei confronti di Eracle, che, in virtù della sua ghiottoneria, è chiamato γάστρις al v. 1604; b) il possibile rimando fra l'origine straniera dei Ventrilingui e il dio barbaro Triballo. Cfr. MOULTON 1979, p. 43.

³¹⁶ WITHMAN 1964, pp. 167-199.

³¹⁷ Ivi p. 170.

³¹⁸ Cfr. infra p. 20.

³¹⁹ Aristoph. Av. 318.

³²⁰ Ivi 430-431. Traduzione: «più astuto di una volpe, tutto un sofisma, una preda, una scaltrezza, una sottigliezza».

³²¹ WITHMAN 1964, p. 198.

³²² Cfr. WITHMAN 1964, pp. 173 ss.

nulla è; se anche qualcosa fosse non sarebbe comprensibile; se anche qualcosa fosse comprensibile non sarebbe comunicabile³²³ – dando particolare peso all’ultima: siccome l’essere non solo non è attingibile dall’intelletto ma neppure dalle parole, tutto il mondo della comunicazione umana non ha fondamento esterno. Il discorso è solo discorso, privo di corrispondenza con il reale, oppure, con le parole di Sesto Empirico, fonte principale sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μὴνομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὅς ἕτερος ἐστὶ τῶν ὑποκειμένων.³²⁴ Di qui deriva l’icastica tesi: «*Birds is nonsense*»³²⁵, più oltre spiegata «the theme of the *Birds* is absurdity itself, and that the reality is words, words, words»³²⁶. Gli *Uccelli*, dunque, *significano il nulla* non nel senso di un mero volo della fantasia che non concerne niente di reale, bensì in un senso propriamente metafisico.³²⁷ Esprimono il nulla, in quanto condizione di possibilità della parola umana, che predica se stessa e non i fatti. Il mondo degli uomini – ovvero degli uccelli – privato di appigli all’essere, ha come unica verità la psiche individuale, nella sua suscettibilità alle emozioni, passiva rispetto alla persuasione come all’inganno. In una simile realtà, in cui non c’è alcunché di fatto o dato ma tutto di creduto o di persuaso, la parola assurge a strumento generatore di realtà. Così, da un lato, assistiamo a Pisetero che crea con successo un proprio mondo per mezzo di parole, in virtù del fatto che emozionano, convincono, persuadono. Dall’altro, nell’antropologia di Gorgia, troviamo che l’individuo necessita di padroneggiare gli strumenti della retorica, poiché è solo con un discorso – che non ha criterio fuori della sua persuasività³²⁸ – che può volgere la realtà a proprio vantaggio. L’apoteosi di Pisetero nel finale della commedia, che sposando Basilia scalza compiutamente la vecchia gerarchia e assurge al rango di divinità, si accompagna perfettamente alla posizione di potere analoga alla divinità, che la parola assume nella pur laica filosofia gorgiana.³²⁹

L’interpretazione di Whitman emana un indubbio fascino. È una lettura personalissima che risente potentemente del clima intellettuale e filosofico dell’epoca sua, in cui la «subjective restructuring of the world»³³⁰ per mezzo del linguaggio era un paradigma di

³²³ Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.*, 7. 65 (=DK 82 B 3). ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώποι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας. Traduzione: «nel trattato intitolato Sul non essere o Sulla natura dispone tre tesi principali fra loro conseguenti, la prima all’inizio che nulla è, la seconda che se anche fosse, non sarebbe comprensibile all’uomo, la terza che se anche fosse comprensibile, tuttavia non sarebbe sarebbe inespriabile e non comunicabile al prossimo.

³²⁴ Ivi 7. 84. Traduzione: «il discorso non è le cose che esistono e che sono; dunque non esprimiamo agli altri le cose che sono ma un discorso, che è altro rispetto alle cose che esistono».

³²⁵ WITHMAN 1964, p. 172.

³²⁶ Ivi, p. 179.

³²⁷ Ivi, p. 172.

³²⁸ Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* 7. 65, 87: Gorgia era appunto annoverato da Sesto Empirico fra «la schiera di coloro che hanno eliminato il criterio» [...] «giacché di ciò che non è, né può essere conosciuto, né comunicato agli altri, non c’è criterio alcuno». Γ. δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον [...] τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλῳ παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἴη κριτήριον.

³²⁹ Cfr. WITHMAN 1964, p. 174. Si è già letta la definizione della parola come «grande sovrano, che con un corpo piccolissimo e completamente invisibile compie azioni assai divine». Si aggiunga che πειθῶ, la persuasione assume in Gorgia la stessa invincibilità di Ἀνάγκη. Cfr. Gorg. *Hel.* 8, 12.

³³⁰ *Ibid.*

assoluta fecondità intellettuale. E se qui Whitman la riferisce alla poesia di Aristofane, oggi noi la potremmo assai felicemente attribuire alla poesia del suo allievo, Thomas Eliot. Ma al di là della pur ovvia esigenza di storicizzare, crederei che sia proprio nella forte carica dell'elemento personale la forza di questa interpretazione, poiché esso costituisce il nocciolo più autentico, «l'aspetto eternamente inconfutabile»³³¹. È poi difficile negare come all'interno degli *Uccelli* si avverta l'eco di una riflessione filosofica che poneva al centro il λόγος, nelle sue variopinte manifestazioni, come strumento capace di creare *tante possibili realtà*, all'interno di una concezione metafisica, in cui si dà una scissione fra l'uomo, il suo pensiero, il suo linguaggio e la verità.

È tuttavia pur vero che non possiamo esimerci dall'attribuire all'analisi di Whitman la natura di *interpretazione*, che essa di necessità possiede. Poiché, stando al testo, oltre alla menzione diretta del nome di Gorgia del verso 1701, le possibilità di rintracciare concreti rimandi, che ci permettano di inferire la conoscenza aristofanea della filosofia gorgiana, sono piuttosto pallide. E posseggono più lo statuto dell'ipotesi che non della certezza. Si vedano in tal senso le riflessioni svolte sopra sui versi 1447-1450 e 1695. Degna di nota, a tal proposito, la felice intuizione di Radermacher. La sua analisi verte sui versi 637-638 degli *Uccelli*, in cui il coro, dopo aver accolto con entusiasmo il progetto di fondazione della città, si mette a disposizione per la sua realizzazione, proponendo a Pisetero una spartizione delle competenze:

ἀλλ' ὅσα μὲν δεῖ ρώμη πράττειν, ἐπὶ ταῦτα τεταξόμεθ' ἡμεῖς·
ὅσα δὲ γνώμη δεῖ βουλευεῖν, ἐπὶ σοὶ τάδε πάντ' ἀνάκειται.³³²

Tutte le cose che bisogna fare con la forza saranno affar nostro,
quelle, invece, che bisogna deliberare con intelligenza spettano tutte a te.

Radermacher appunta l'esistenza, in questi versi, di una certa consapevolezza formale: «Man wird bemerken, dass ρώμη und γνώμη im Reim stehen, aber auch πράττειν-βουλευεῖν begegnen sich am Ende je eines Kolons un vor der Zaesur der Tetramers, also an der stärkst betonten Versstelle mit Gleichklang der Wortausgangs»³³³. Osserva la presenza della rima interna, del poliptoto e del parallelismo, e si domanda se una tale armonia formale non sia casuale. Ma un passo parallelo con *l'Epitaffio* di Gorgia³³⁴, contenente la lode degli ateniesi che si erano distinti in guerra, gli impedisce di pensarlo: δισσὰ ἀσκήσαντες μάλιστα ὦν δεῖ, γνώμην και ρώμην, τὴν μὲν βουλευόντες τὴν

³³¹ NIETZSCHE 1973, p. 139. Si legga anche quanto Nietzsche afferma nell'introduzione alle sue lezioni su Platone, raccolte sotto il titolo di *Platus, amicus sed* «In una ricerca di questo tipo [trattazione esauriente dei dialoghi platonici] si punta o alla filosofia o al filosofo; noi preferiamo riferirci a quest'ultimo e fare del sistema un uso solo strumentale. L'uomo è ancora più interessante dei suoi libri». Cfr. NIETZSCHE 2020, p. 73.

³³² Aristoph. *Av.* 637-638.

³³³ RADERMACHER 1927-1928, pp. 92-93.

³³⁴ Visto il contenuto epidittico nei confronti degli ateniesi è verosimile pensare che il discorso fosse stato pronunciato effettivamente nella metropoli Attica, e per questo tramite noto ad Aristofane. Per quanto concerne la datazione, non ci sono elementi sicuri, ma i più «interpretano il discorso quale eco dello stato d'animo che, immediatamente dopo la pace di Nicia (421) si lasciò esaltare dai piani di Alcibiade», UNTERSTEINER 1996, p. 145. Sulla notorietà di Gorgia in Attica cfr. Paus. 6. 17. 9 (= DK 82 A 7).

δ'ἀποτελοῦντες.³³⁵ In effetti, la ricorrenza della coppia ῥώμη/γνώμη, associata all' antitesi concettuale agire/deliberare (con la *variatio* πράττειν/βουλεύειν in un caso, ἀποτελεῖν/βουλεύειν nell'altro), e dell'espressione impersonale di necessità δεῖ, oltre al medesimo equilibrio dell'impianto formale sono elementi sufficienti a condurre, con buona probabilità, in direzione di un rimando intertestuale.³³⁶

Oltre a questi imprescindibili, ma pur esili indizi, poco ci è dato di dedurre circa l'effettiva conoscenza da parte di Aristofane della produzione gorgiana, negli anni compresi fra l'esordio poetico del 427 e la rappresentazione degli *Uccelli* del 414. Occorre tuttavia notare che i fragili riferimenti, fin qui messi in fila, paiono riferirsi piuttosto alle opere retoriche (*Epitaffio*, *Encomio di Elena*) che non precipuamente filosofiche (*Sul non essere*), risultato che non manca di indebolire il tentativo ermeneutico di Whitman. Si tenterà, dunque, nelle pagine seguenti a rovesciare prospettiva. Se fin qui abbiamo tentato di pensare che siano le opere retoriche o filosofiche di Gorgia la fonte di alcune scene del teatro comico, nelle pagine che seguono ci faremo carico di pensare che possa essere la commedia alla radice di alcune intuizioni della filosofia gorgiana.

2.4 Gorgia e il teatro del fantastico

A ragion veduta è stato da molti proficuamente analizzato il rapporto di Gorgia con il teatro tragico³³⁷, poiché della sua speculazione sulla tragedia restano tracce evidenti nei testi di cui disponiamo³³⁸. Assai diverso è il caso della commedia, rimasto fino ad oggi nell'ombra, soprattutto per via dell'assenza di espliciti riferimenti ad essa nelle fonti. Si tenterà di abbozzare, nelle righe che seguono, con la consapevolezza della fragilità delle palafitte su cui camminiamo, le linee del rapporto di Gorgia con la commedia, per indagare quale possibile influenza (se vi sia stata) abbia esercitato l'arte comica sul pensiero gorgiano.

Nel finale del terzo libro della *Retorica*, Aristotele afferma che περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι, καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλῳτι, τὸν δὲ γέλῳτα σπουδῆ, ὀρθῶς λέγων.³³⁹ All'interno di una riflessione circa l'utilità (χρῆσιν) degli strumenti comici nelle dispute retoriche (ἐν τοῖς ἀγῶσι), Aristotele dimostra di essere a conoscenza di una riflessione gorgiana sulla convenienza di adottare il riso per rovesciare la serietà dell'avversario e la serietà per rovesciarne il riso. Questa testimonianza ci dice che verso l'universo comico e i suoi strumenti letterari Gorgia dovette nutrire un qualche non effimero interesse, seppur piegato al fine della vittoria nell'*hic et nunc* del contesto agonale. Tale complementarità

³³⁵ Planud. *Ad Hermog.* 5. 548 Walz (= DK 82 B 6). Traduzione: «due qualità soprattutto avendo esercitato fra che quelle che bisogna coltivare, senno e forza, l'una per deliberare, l'altra per per agire».

³³⁶ L'ipotesi è stata accolta favorevolmente da DE CARLI 1971, p. 54-55 e ZANETTO 1987, p. 233. Più prudente l'atteggiamento di DUNBAR 1995, p. 412, che scrive «That γνώμη καὶ ῥώμη are both necessary for successful achievement may well have been a current cliché in public speeches» citando a suo sostegno, oltre all'occorrenza gorgiana, il fr. 27 Snell di Agatone.

³³⁷ Cfr. PFEIFFER 1973, p. 103; UNTERSTEINER 1996, pp. 281-282, ROSENMEYER 1955; GARZYA 1987.

³³⁸ In particolare si veda Gorg. *Hel.* 9 (= DK 82 B 11. 9); Plut. *De glor. Ath.* 348C (= DK 82 B 23); Plut. *Quaest. conv.* 7. 10. 2, 715E (= DK 82 B 24); Aristot. *Rhet.* Γ 3. 1406b 14 (= DK 82 A 23).

³³⁹ Aristot. *Rhet.* Γ 18. 1419b 3 (= DK 82 B 12). Traduzione: «Sulle forme di comicità, poiché pare che abbiano una certa utilità nelle dispute, anche Gorgia diceva che bisogna screditare la serietà degli avversari con il riso, il riso con la serietà. E diceva correttamente».

di serio e di faceto (τὸ σπουδογέλοιον) come osservava sapientemente Carlo Diano è, in fondo, essenza stessa del coro comico, del quale «la comicità [...] non è che una parte [...], essenziale sì, ma che non ne esprime intera la natura: l'altra parte è seria, perché dovunque sono gli dei, ivi è l'universale»³⁴⁰. Ma ciò che qui maggiormente ci preme sottolineare è che Gorgia insegnasse che un buon retore, per vincere le cause, deve saper padroneggiare anche gli strumenti del riso, di cui la commedia era la massima espressione: anche il retore doveva recarsi alla scuola della Musa comica.

Ulteriore conferma dell'importanza che Gorgia dovette attribuire alla commedia ci viene da un altro passo della *Retorica*, di poco precedente, dove Aristotele, trattando dei modi in cui si ottiene uno stile “freddo” (τὰ ψυχρὰ κατὰ τὴν λέξιν), ovvero «privo di gusto, fiacco [...] perché artificioso e vano»³⁴¹, scrive: ἐν τε τοῖς διπλοῖς ὀνόμασιν [...] καὶ ὡς Γοργίας ὀνόμαζεν ‘πρωχομουσοκόλακας’³⁴². Che siamo di fronte a un'espressione dall'evidente sapore comico è Aristotele stesso a suggerirlo, che, non casualmente, fa precedere questa citazione di Gorgia, da una dei *Babilonesi* di Aristofane, già incontrata più sopra³⁴³. Il termine ‘πρωχομουσοκόλακας’, ‘pitoccoingegnoso adulatore’, dovette essere coniato da Gorgia nel segno di un'evidente intonazione scommatica, satirica, mordace, volta – in tutta probabilità – alla derisione di un avversario. Risuonerà scontato ricordare che il meccanismo morfologico della composizione, tanto produttivo nella lingua greca, fu sfruttato con esuberanza e vitalità dall'universo comico. E, in particolare, dal genio creativo di Aristofane³⁴⁴. Inoltre, va osservato che i singoli membri, di cui il lungo sostantivo si compone, paiono davvero derivare dal repertorio dei personaggi della scena comica, il pitocco, l'arguto, l'adulatore. Nel dettaglio, si possono registrare due casi in Aristofane di sostantivo composto o alterato avente come base πρωχός: πρωχίστερος in *Acarnesi*, v. 425 e πρωχοποιός in *Rane*, v. 842. A questi si aggiunge un nome composto formato a partire da κόλαξ in Aristofane, Κολακώνυμος soprannome di Cleone nelle *Vespe*³⁴⁵, colui ‘che ha nome di adulatore’, e uno in Frinico comico³⁴⁶, Κολακοφοροκλειδής, ‘figlio di un famoso adulatore’. I due casi appena esaminati testimoniano che Gorgia si servì della parodia e del riso come di una vera e propria strategia retorica. Gli strumenti comici gli apparvero come una possibile modalità argomentativa a cui ricorrere in base alle circostanze per la confutazione dell'avversario, previa un'attenta valutazione delle sue condizioni psicologiche (καιρός).

La commedia è – più di qualsiasi altro – lo spazio letterario maggiormente abitato dalla dimensione del *gioco*. Poiché «parole, arguzie e giochi» (ῥήματά τε κομψὰ καὶ παίγνι')³⁴⁷ la caratterizzano intimamente, se ci trovassimo a definire il concetto di ‘comico’, non potremmo tacere la *dimensione ludica* della sua essenza: *ludens* è l'autore nell'atto in cui la scrive, *ludens* è l'attore-cantante-ballerino mentre la porta sulla scena, *ludens* è lo

³⁴⁰ DIANO 1968, p. 36.

³⁴¹ IOLI 2013, p. 271.

³⁴² Aristot. *Rhet.* Γ 3. 1405b 34 (= DK 82 B 15). Traduzione: «[l'arguzia dello stile si ottiene] in primo luogo con i nomi composti, così anche Gorgia faceva uso di nomi come ‘pitoccoingegnoso adulatore’».

³⁴³ Cfr. infra, pp. 40-42.

³⁴⁴ Sull'utilizzo dei nomi composti in Aristofane si veda WILLI 2003; BETA 2007.

³⁴⁵ Aristoph. *Vesp.* 592.

³⁴⁶ Phryn. fr. 17 K. (= fr. 18 PCG vol. VII, pp. 128-130).

³⁴⁷ Aristoph. fr. 719 K.-A. (= PCG vol. III. 2, p. 367).

spettatore nel momento in cui la riceve. Il gioco si estrinseca in commedia nella variegata pluralità delle sue manifestazioni, da quella corporale degli organismi in movimento, a quella musicale, da quella linguistica a quella più finemente intellettuale. Vorrei supporre che sia stata la commedia a suggerire a Gorgia di pensare alla letteratura stessa come un gioco, quando nel finale dell'*Encomio di Elena* scrive: ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον³⁴⁸ «ho voluto scrivere questo discorso come encomio per Elena, come gioco per me», dove παίγνιον è il sigillo conclusivo di un intero, assai impegnato, discorso. Così l'*Encomio* può leggersi, per ammissione dello stesso autore, «come esempio di dialettica “giocosa” rispetto alla pesante seriosità dei detrattori di Elena»³⁴⁹. D'altronde, i segni di una tale attitudine *giocosa* del pensiero e del carattere gorgiano sono rintracciabili anche nelle battute di spirito e nelle risposte mordaci che la tradizione biografica successiva attribuisce al sofista di Leontini: l'aneddoto tramandato da Aristotele secondo cui Gorgia inveì contro una rondine, che lo aveva sporcato con i suoi escrementi, con l'arguzia di una metafora «Vergogna, Filomela!»³⁵⁰; la battuta sulle ferule con cui irrise un invidioso, respingendo con sagace puntualità le sue inutili domande³⁵¹; o l'ironica leggerezza che connota le sue parole in letto di morte, ricordata da Ateneo e Cicerone.³⁵²

Da altri passi si può evincere la connessione che il sofista istituisce fra la letteratura (drammatica, in particolare) e una condizione di gioia e di piacere (χαρά, ἡδονή, τέρψις), che essa sarebbe in grado di generare. All'interno dell'*Encomio*, Gorgia attribuisce al λόγος una funzione eudaimonistica, che spesso si è interpretata in direzione di un'anticipazione della catarsi tragica³⁵³. Ma nulla vieta di vedervi espressi, anche o almeno in parte, gli effetti liberatori di una catarsi comica o, ancor meglio, la gioia derivante dal sostrato ludico della letteratura: λόγος [...] δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι³⁵⁴. E poco oltre αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται³⁵⁵. Oppure ancora τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν.³⁵⁶ Da questi passi risulta in tutta evidenza il legame che Gorgia istituisce fra poesia e piacere, che va interpretato non già in un'ottica semplicisticamente edonistica, ma nemmeno, all'opposto, in un eccesso di intellettualismo, come fece Untersteiner che vide nella gorgiana gioia dell'arte la soddisfazione dell'intelletto «per la conoscenza dell'irrazionalità del mondo», la «serena consapevolezza della tragicità dell'irrazionale».³⁵⁷ Assai più concretamente, sarei portato a riconoscere nella χαρά, nell'ἡδονή e nella τέρψις, di cui parla Gorgia in relazione alla poesia drammatica, la gioia sincera e totalizzante di chi assiste a una *performance* teatrale,

³⁴⁸ Gorg. *Hel.* 21 (DK 82 B 11. 21).

³⁴⁹ IOLI 2013, p. 265.

³⁵⁰ Aristot. *Rhet.* Γ 3. 1406b 14 (= DK 82 A 23).

³⁵¹ Philostr. *Vit. Soph.* I prooem. p. 4, 4 Kays (= DK 82 A 24).

³⁵² Ath. 12. 584 C-D (= DK 82 A 11); Cic. *Cato*, 5. 12 (= DK 82 A 12).

³⁵³ Cfr. UNTERSTEINER 1996, pp. 174 ss.; IOLI 2013, p. 228-229; SEGAL 1962, p. 132.

³⁵⁴ Gorg. *Hel.* 8 (DK 82 B 11. 8). Traduzione «la parola infatti è capace di porre fine alla paura, levare il dolore, procurar gioia e suscitare pietà».

³⁵⁵ Ivi 10. Traduzione: «Infatti, gli incantesimi divinamente ispirati per mezzo di parole sono apportatori di piacere, liberatori dal dolore».

³⁵⁶ Ivi 14. Traduzione: «dei discorsi gli uni procurano dolore, gli altri piacere».

³⁵⁷ UNTERSTEINER 1996, p. 284.

sia essa comica o tragica, in cui alla soddisfazione razionale si somma il piacere della commozione irrazionale, alla gioia dell'intelletto la letizia dell'orecchio e dello sguardo.

La riflessione estetica di Gorgia dovette avere al suo centro il concetto smoralizzato di ἀπάτη (inganno) come si può ben comprendere da una delle testimonianze più importanti sul pensiero gorgiano dell'arte, un passo de *De gloria Atheniensium* di Plutarco. Qui si dice che Gorgia avrebbe affermato che la tragedia è causa di un inganno (ἀπάτη) tale che «colui che inganna è più giusto di colui che non inganna, e colui che è ingannato è più saggio di colui che non è ingannato»: ὁ τ' ἀπατήσας δικαίωτερος τοῦ μὴ ἀπατησάντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος³⁵⁸. La frase, contrassegnata dalla consueta armonia formale ottenuta grazie al parallelismo e al poliptoto, gioca, con gusto paradossale, sull'inversione del senso comune, per cui è meno giusto colui che inganna rispetto a chi non lo fa, e meno saggio e accorto chi è ingannato rispetto a chi non si fa ingannare. L'arte, invece, è un mondo rovesciato: entrare a teatro significa abbandonare i consueti pregiudizi morali, poiché lì al poeta è richiesto di saper creare illusione, e al pubblico di lasciarsi illudere. A tal proposito, spiega puntualmente Alvarez: «La audencia de una obra trágica debe, durante el tiempo de la performance, sostener la realidad ilusoria – el engaño que se le presenta en escena – como una especie de verdad»³⁵⁹. Il fatto che una «realidad ilusoria» acquisti lo statuto di «una especie de verdad», ovvero il concetto che l'arte possieda una sua *forza di verità* nonostante abbia natura finzionale, non era nuovo allo spirito ellenico che l'aveva espresso, seppur non in forma così concettualizzata, fin dall'età arcaica.³⁶⁰ Ma dovette trovare particolare sviluppo all'epoca della sofistica, giacché lo ritroviamo, pressoché invariato, nei *Discorsi duplici*, laddove si sostiene che il giusto non è altro dall'ingiusto, poiché sono la stessa cosa (τὸ αὐτὸ)³⁶¹. Per difendere questa tesi, l'anonimo autore sostiene innanzitutto che in certi casi è giusto ingannare (ἐξαπατᾶν) e dire il falso, e adduce ad esempio: ἐν γὰρ τραγωδοποιαί καὶ ζωγραφίαι ὅστις <κα> πλεῖστα ἐξαπατῆ ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων, οὗτος ἄριστος³⁶², dove ritroviamo espressa l'idea secondo cui il migliore artista è chi «massimamente inganna» (πλεῖστα ἐξαπατῆ). Ma fu Gorgia, in particolare, che, sotto l'impulso della nuova importanza teorica accordata al soggetto, diede all'arte un valore paradigmatico, poiché l'inganno, su cui essa si basa, divenne esemplificativo della totalità dei meccanismi della conoscenza umana. In un contesto ove è caduta la certezza obiettiva di una verità esterna, l'individuo si fa portatore di molteplici verità parziali, *relative* all'attimo (il καιρός, da intendersi al confluire di contesto, destinatario, intenzione, etc.). Nell'incrociarsi conflittuale e contraddittorio di queste verità parziali, non rimane che la dimensione soggettiva della persuasione che produce inganno, di cui l'arte costituisce il paradigma. Essa, infatti, servendosi di un meccanismo di immedesimazione, inganna

³⁵⁸ Plut. *De glor. Athen.* 5 p. 348C (= DK 82 B23).

³⁵⁹ ALVAREZ 2012/2013, p. 47.

³⁶⁰ Cfr. in particolare Hes. *Theog.* 27-28 in cui le Muse affermano: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια, | ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι «sappiamo dire molte cose false simili al vero, ma sappiamo anche, se lo vogliamo, cantare la verità». Cfr. anche Aesch. fr. 301 e 302 N².

³⁶¹ Dissoi Logoi, 3. 1 (= DK 90. 3. 1).

³⁶² Dissoi Logoi, 3. 10 (= DK 90. 3. 10). Traduzione: «fra i poeti tragici e i pittori, chi inganna massimamente creando cose simili a quelle reali, costui è il migliore».

sotto molteplici rispetti: perché fa provare come propri i sentimenti altrui³⁶³, perché traspone la mente dello spettatore in un tempo e in uno spazio altri da quelli reali, perché genera l'illusione che possano esistere fatti impossibili. L'inganno dell'arte ha, in tutta evidenza, *radice emotiva*³⁶⁴. E non è un caso che la scoperta della dignità dell'emozione come fattore di persuasione, in campo retorico-filosofico, sia di Gorgia³⁶⁵, che con l'arte – drammatica, in particolare – dovette a più riprese confrontarsi.

Ma, una volta così sinteticamente esposto il pensiero estetico gorgiano, a quali deduzioni possiamo giungere a proposito del rapporto di Gorgia con la commedia? Non vi è dubbio che le testimonianze appena lette si riferiscano *primariamente* al teatro tragico, giacché spesso esso è esplicitamente nominato³⁶⁶. Tuttavia, non è opportuno pensare che si riferiscano *esclusivamente* alla tragedia, poiché, come abbiamo più sopra accennato, la dimensione di piacere, che Gorgia lega all'esperienza drammatica, potrebbe alludere alla dimensione precipuamente ludica dell'universo comico. La commedia antica fu contrassegnata da una strutturale ambiguità, poiché traeva parte essenziale della sua forza dalla contaminazione di un elemento *mimetico* degli aspetti più elementari e quotidiani della vita umana³⁶⁷ con un elemento *fantastico*, capace di contraddire apertamente i connotati di realtà. Si potrebbe, infatti, dire che è al bivio fra realistico e fantastico che nasce il comico. La cifra fantastica della commedia, che in questa sede ci preme maggiormente di valorizzare, fu colta già con assoluta lucidità dal primo teorico del comico, Platone, quando nel *Simposio*³⁶⁸ – teatro di idee che ha al suo cuore una riflessione sui generi letterari – fece pronunciare ad Aristofane un discorso, marcato dai più giocondi connotati del fantastico. Né è sfuggita a un studioso dalla grande propensione teorica, come fu Carlo Diano: «La commedia antica, nella forma personale e politica ch'essa presenta [...] è nel pieno della realtà storica, dalla quale prende spesso i suoi personaggi, ma la trasfigura trasportandola dalla terra al cielo e nell'oltremondo per tutti i campi dove l'immaginazione si spinge, ed ha come elemento naturale il fantastico»³⁶⁹. E gli *Uccelli*, fra le undici commedie aristofanee pervenuteci, sebbene non vadano letti come pura evasione nei reami della fantasia, sono senz'altro quella in cui l'elemento fantastico è più accentuato.³⁷⁰

Il fantastico ebbe un impatto decisivo sul pensiero di Gorgia, in particolare in ambito epistemologico. Ne troviamo traccia all'interno del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, nella

³⁶³ Gorg. *Hel.* 9 (= DK 82 11) ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῇ «per fortune o sfortune di azioni e corpi altrui, attraverso i discorsi, l'anima patisce emozioni sue proprie».

³⁶⁴ Cfr. SEGAL, 1962, p. 126 «The process of persuasion is thus for Gorgias more complex than a simple conquest of reason by the irrational powers of logos. There is rather a psychic complicity in the emotive action of the logos: the psyche participates in and reacts to the artistic composition of the logos and thus experiences terpsis».

³⁶⁵ Cfr. CLASSEN 1976 p. 226 dove si afferma che il proposito di Gorgia «was to make people accept the speakers point of view by employing all means, rational and irrational».

³⁶⁶ Plut. *De glor. Ath.* 348C (= DK 82 B 23); Plut. *Quaest. conv.* 7. 10. 2, 715E (= DK 82 B 24); Aristot. *Rhet.* Γ 3. 1406b 14 (= DK 82 A 23).

³⁶⁷ Cfr. Aristot. *Poet.* 5, 49a 32-37.

³⁶⁸ Plat. *Symp.* 189c 2-193d 6.

³⁶⁹ DIANO 1968, p. 33.

³⁷⁰ DUNBAR 1995, p. 1 «Alone among his eleven extant plays it concentrates not on life in Athens but on a non-human world».

dimostrazione della seconda tesi, per cui se anche qualcosa fosse, sarebbe per l'uomo impensabile e inconoscibile. Questa sezione è dedicata alla critica della coincidenza parmenidea di essere e pensiero, secondo cui ciò che è è pensato e ciò che è pensato è. Gorgia mostra le aporie di questa tesi: se tutto ciò che è oggetto di pensiero coincide con l'essere, allora bisognerebbe ammettere un assurdo, ossia che sono anche le cose più inverosimili, come gli oggetti fantastici della mente. Di conseguenza – siccome non tutte le cose pensate sono esistenti – nemmeno possiamo avere la garanzia del contrario, cioè del fatto che tutto ciò che esiste sia pensato. Vi è, dunque, uno iato fra essere e pensiero, che, si badi, non coincide con l'affermare che tutto ciò che pensiamo non è (esito nichilistico a cui Gorgia non giunge)³⁷¹, ma che, piuttosto, comporta che non vi sia un criterio veritativo tale da discernere quali oggetti del nostro pensiero sono e quali non sono, e quali cose che sono sono oggetto del nostro pensiero e quali non lo sono.

διόπερ ὑγιὲς καὶ σωίζον ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ 'εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται'. τὰ δέ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές· εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆι τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.³⁷²

Perciò è corretto e si salva il ragionamento che 'se le cose pensate non sono esistenti, allora ciò che è non è pensato'. Le cose pensate non sono esistenti, come dimostreremo (giacché questa dimostrazione va premessa), dunque ciò che è non è pensato. Il fatto che le cose pensate non sono esistenti è evidente: se infatti le cose pensate sono esistenti, tutte le cose pensate esistono, e nel modo in cui uno le pensa. Ma questo è contrario all'evidenza: se infatti qualcuno pensasse che un uomo vola o che dei carri corrono sul mare, non immediatamente un uomo vola o dei carri corrono sul mare. Sicché le cose pensate non sono esistenti.

Il nostro interesse verte nel sottolineare che Gorgia si serva del *fantastico* come prova della non coincidenza fra essere e pensiero³⁷³. E nel dare esempi fa sfoggio, in tutta evidenza, di situazioni impossibili tratte dalla letteratura. Untersteiner pensava che «tutti e due gli esempi devono essere genuini del sofista»³⁷⁴ suggerendo che l'immagine dei carri che corrono sul mare – presente in entrambe le fonti³⁷⁵ sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος gorgiano, l'Anonimo del trattato *De Melisso Xenophane Gorgia* e Sesto Empirico, che abbiamo riportato – provenisse dal *Prometeo* di Eschilo (vv. 129-130), in cui si dice che le Oceanine giungono da Prometeo percorrendo il mare «su carri veloci» (θοαῖς

³⁷¹ Cfr. IOLI 2013, p. 173.

³⁷² Sext. Emp. *Adv. math.* 7. 78-79.

³⁷³ Si noti che nella prosecuzione del discorso Gorgia cita altri due esempi di φρονούμενα che οὐκ ἔστιν ὄντα, Scilla e la Chimera, animali e mostri fantastici che attingono alla più antica dimensione mitica. È il mito stesso, dunque, non solo la letteratura (pur ammettendo che in Grecia possano darsi disgiuntamente) a offrire a Gorgia l'occasione di una riflessione sul fantastico. Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* 7.80.

³⁷⁴ UNTERSTEINER 1949a, p. 50.

³⁷⁵ Ps. Aristot. *De Melisso Xenophane Gorgia*, 980 a 12; Sext. Emp. *Adv. math.* 7. 79.

ἀμίλλαις), donde il possibile riscontro con la lezione dell'Anonimo ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα. Per l'immagine dell'uomo volante – che sarà ripresa dal *Sofista* di Platone³⁷⁶, dialogo inteso proprio alla critica delle tesi gorgiane poc'anzi esposte, tramite la dimostrazione del fatto che pensare il falso non coincide con il pensare il nulla, poiché anche il falso, seppur *diverso* dal vero, rientra comunque nell'alveo dell'essere – Untersteiner proponeva un parallelismo con il volo di Bellerofonte in un frammento di Euripide³⁷⁷. Dopo di lui non mi risulta che siano state avanzate altre proposte di richiami intertestuali relativamente a questo passo. Né sarà questa la sede per farne alcune. Ci limiteremo a constatare che l'idea che l'uomo voli costituisce, potremmo dire, un *archetipo* della condizione del fantastico, tant'è che trova spesso manifestazione nella dimensione del sogno. E tale situazione onirica, non stupisce, trovò come terreno d'elezione in cui esprimersi il mito e, quindi, la letteratura. È precisamente a questo medesimo sentimento universale, a questa immaginazione di impossibile – che Gorgia dimostra così bene di conoscere – che daranno voce gli *Uccelli* alcuni anni più tardi³⁷⁸, il testo pervenutoci dall'antichità che maggiormente manifesta uno dei sogni più reconditi della natura umana: avere le ali, «trasposizione in termini soggettivi di un impulso universale»³⁷⁹, cui non sarà insensibile nemmeno l'anima di un moderno, come Giacomo Leopardi: «io vorrei, per un poco di tempo, essere convertito in uccello, per provare quella contentezza e letizia della loro vita»³⁸⁰.

Si è fin qui detto che Gorgia pone al centro della sua riflessione estetica il concetto di ἀπάτη, la dimensione dell'inganno a cui l'azione del λόγος umano, in assenza di una verità stabile, è destinata. Nel caso dell'arte drammatica, come ci è apparso ora perspicuo, l'inganno è alla sua acme, giacché essa è capace di produrre non solo l'illusione di *verità possibili* (già terreno della retorica), ma addirittura di *verità impossibili, fantastiche*. Questo aspetto della natura della ποίησις colto con tanta lucidità da Gorgia, sfuggì al genio sistematico di Aristotele, che riconobbe quale oggetto del poeta solo τὰ δύνата, le cose possibili «secondo verosimiglianza e necessità», esaltate nel reciproco contrasto con τὰ γενόμενα, i fatti, di cui è lo storico ad intendersi.³⁸¹ Dunque, se la nostra analisi è fin qui corretta, va a Gorgia il merito della prima teoria del fantastico in letteratura, poiché per primo ha riconosciuto nei τὰ ἀδύνата, i fatti impossibili e inverosimili un oggetto precipuamente letterario. Si è suggerito sopra che il fantastico, pur essendo proprio già del mito e non del tutto assente dall'orizzonte tragico, è nella commedia che trova terreno più fertile e dimora più congeniale. Ma questo concetto merita ora ulteriore

³⁷⁶ Cfr. Plat. *Soph.* 263 a-b.

³⁷⁷ Eurip. fr. 306 N². Cfr. UNTERSTEINER 1949a p. 50.

³⁷⁸ La cronologia del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος non si può dare con precisione, anche se possiamo attribuirlo, con buona dose di certezza, al decennio 440-430. Cfr. IOLI 2010, pp. 14-18.

³⁷⁹ DEL CORNO 1987, p. x.

³⁸⁰ Giacomo Leopardi, *Elogio degli Uccelli*, in *Operette Morali*.

³⁸¹ Aristot. *Poet.* 9. 1451a 36 – 1451b 26 φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν [...] ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα [5] λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. Traduzione «dalle cose dette è evidente anche che dire le cose avvenute, questo non è compito del poeta, ma quelle che potrebbero avvenire e quelle possibili secondo verosimiglianza e necessità. Infatti lo storico e il poeta non per il dire con metro o senza metro si distinguono, ma per questo, che è proprio del primo dire le cose avvenute, del secondo quelle che potrebbero avvenire».

approfondimento. Infatti, se la commedia fantastica – gli *Uccelli*, poniamo – da un lato genera l'illusione (per adottare le categorie gorgiane) che 'l'essere pensato sia esistente', dall'altro essa è il luogo letterario in cui tale illusione è maggiormente infranta. È assai nota la dimensione metaletteraria della commedia, che portò Snell a fare di essa la culla dell'estetica.³⁸² Giocare a cavallo fra illusione e disillusione è uno degli strumenti più potenti di cui dispone il poeta comico. Perciò, possiamo ritrovarci a leggere anche negli *Uccelli*, commedia caratterizzata da un'insolita tenuta dell'illusione drammatica³⁸³, una simile affermazione: ἴσα γὰρ ἀληθῶς φαίνεται μοι ψεύδεσιν, «mi sembra davvero tutta una storia inventata»³⁸⁴. Lo riferisce Pisetero a proposito del resoconto di un messaggero sulla fantastica costruzione delle mura di Nubicuculia ad opera degli uccelli³⁸⁵. Ma una simile affermazione, s'intende, è facilmente estendibile all'intero dramma. È uno squarcio metapoetico di notevole intensità che infrange l'illusione scenica per rivelare la commedia in quello che realmente è: «una pura costruzione di parole»³⁸⁶. In un solo verso, Aristofane condensa l'essenza del letterario: ossimorico accostamento di ἀληθῶς e ψεύδεσιν, conflittuale eppure armonico coesistere di menzogna e verità. Rivela che la commedia ha una natura ambigua, «che partecipa della verità perché ne è la metafora [...] e partecipa della menzogna in quanto fondata sul meccanismo della simulazione, sulla creazione di una trama che non ha altra consistenza se non quella dell'illusione»³⁸⁷. Se colta nella sua dimensione metateatrale, che è insieme metacritica e metariflessiva, la commedia è lo spazio letterario dove l'ἀπάτη giunge più naturalmente a *consapevolezza*. In questo sta, forse, lo spirito *filosofico* della commedia: riflettere su di sé, portare a conoscenza l'inganno su cui si fonda, *svelare* i propri meccanismi interni, che sono, in fondo, gli ingranaggi con cui ruota il mondo.

Infine: la commedia serba in sé come elemento essenziale l'idea portata a consapevolezza che il mondo da essa creato è un puro mondo di parole, in cui verità e menzogna sono indistricabilmente intrecciate; e Gorgia, dal canto suo, ha posto al cuore della sua filosofia il concetto per cui in un orizzonte, dove è caduto un criterio veritativo stabile, è la parola a diventare, nei suoi connotati di persuasione e inganno, il solo luogo, tutto umano, dove è possibile affermare verità parziali. Che il filosofo leontinese abbia maturato tale idea *anche e soprattutto in quanto* spettatore comico è quanto vogliamo suggerire al termine di questa interpretazione. I testi fin qui messi in fila ci hanno permesso di cogliere che Gorgia non fu estraneo dall'universo letterario del riso e che pensò la letteratura come inscindibile da un connotato di piacere. Si è, quindi, tentato di dimostrare che, all'interno della filosofia gorgiana, possano emergere dall'implicito due categorie proficue per una analisi letteraria, che abbia come fine la formulazione di una teoria del comico: quelle del *gioco* e del *fantastico*.

³⁸² SNELL 2002, pp. 166-189.

³⁸³ Cfr. ZANETTO 1987, p. 237.

³⁸⁴ Aristoph. *Av.* 1167. Riporto a testo la felice traduzione di DEL CORNO, 1987, p. 125.

³⁸⁵ *Ivi* 1154-1163.

³⁸⁶ ZANETTO 1987, p. 272.

³⁸⁷ *Ibid.*

Conclusioni

Se l'obiettivo era cogliere il significato profondo del riferimento ai due filosofi, inserirlo in una rete di rimandi capace di dargli maggior senso e comprendere di quale natura fosse l'interesse e la consapevolezza di Aristofane verso la speculazione dei sofisti, si tenterà ora di portare tali questioni a qualche breve conclusione. Al termine di questo studio ci appare come inequivocabile una buona dose di contezza da parte del poeta verso i temi e i contenuti della riflessione filosofica contemporanea: ne abbiamo percepito la portata particolarmente nel capitolo su Prodicò, laddove si è tentato di dimostrare come i diversi ambiti della sua filosofia, ad eccezione forse dell'etica, rientrino parimenti sotto forma di eco lungo tutto l'arco della commedia.

Si è inoltre provato a sostenere che la conoscenza aristofanea della sofistica non fosse orientata a un mero scopo critico-decostruttivo³⁸⁸, bensì che respirasse di un genuino interesse, talora addirittura improntato a un riutilizzo dei concetti filosofici a scopo creativo.³⁸⁹ La citazione del nome di Prodicò, infatti, ci è apparsa poeticamente sostanziata da una rivendicazione di originalità artistica e marcata da una volontà emulativa nei confronti di un modello riconosciuto di eterodossia; affianco a ciò, alcuni concetti chiave della sua teologia, quali il primato cronologico e il criterio dell'utile, si è mostrato come siano stati consapevolmente risemantizzati da Aristofane, funzionalmente alla costruzione del proprio intreccio drammatico³⁹⁰. Il caso di Gorgia non si è rivelato meno pregnante sul piano della presenza di contenuti filosofici reimpiegati dal drammaturgo in veste poetica. A titolo di esempio, si ricordi come la riflessione sul potere irrazionale e persuasivo della parola all'interno degli *Uccelli* sia pervasiva, tant'è che trova particolare esemplificazione nella figura di Pisetero, protagonista. Oppure si è vista la corrispondenza del binomio $\rho\acute{\omega}\mu\eta/\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, tratto da un passo dell'*Epitaffio* gorgiano e rifunzionalizzato nel contesto del dualismo fra Pisetero e gli uccelli³⁹¹.

Ci è apparso, quindi, perspicuo come la citazione dei filosofi e i cenni alle loro dottrine sempre siano subordinati al registro comico e inseriti in un preciso contesto drammatico che li giustifica. In altre parole, il riferimento alle figure dei sofisti non è mai frutto di una

³⁸⁸ La concezione di Aristofane come personalità reazionaria e marcatamente antimodernista, avversario infaticabile di Euripide e della sofistica, ha caratterizzato la critica dell'Ottocento e di buona parte del primo Novecento. Sull'argomento si veda la rassegna stilata da DE CARLI, 1970, pp. IX-XI. Un differente atteggiamento critico fu inaugurato da chi pensava che Aristofane, pur deridendo apertamente Euripide e i sofisti, ne fosse in realtà, più o meno consapevolmente, influenzato. Cfr. CATAUDELLA 1934, p. 30; PERROTTA 1952 pp. 1-31; PETRUZZELLIS 1957, p. 46. Più avanti, De Carli sostenne la tesi dell'imparzialità della poesia comica di Aristofane, che, a suo giudizio, non dovrebbe essere interpretata né come frutto di un acceso spirito tradizionalista né progressista. Il grande merito di costui fu però quello di mostrare, con la dovizia di un'analisi scientifica strettamente ancorata ai testi, come Aristofane avesse ereditato e fatto propri, nella sostanza, taluni concetti della sofistica. Cfr. DE CARLI 1970, pp. 74-79.

³⁸⁹ L'intuizione mi pare contenuta già *in nuce*, seppur nient'affatto sviluppata e sprovvista dei dovuti appigli testuali, in PETRUZZELLIS 1957, p. 57 «La caricatura dei sofisti non esclude la loro influenza sull'animo e sull'arte di Aristofane. E non si tratta di un'influenza meramente esteriore [...] bensì di un'azione che incide sull'atteggiamento spirituale del commediografo e quasi si confonde e s'immedesima con gli orientamenti, con le strutture e le caratteristiche della sua personalità».

³⁹⁰ Cfr. *infra* pp. 36-37.

³⁹¹ Cfr. *infra* pp. 59-60.

volontà testimoniale disinteressata e pura, ma sempre *funzionale a un disegno poetico complessivo*, specificamente orientato al riso. Donde deriva una patina capace di distorcere il dato storico: prova ne sia la caratterizzazione insistita di Gorgia e Filippo come sicofanti³⁹², anche se «Gorgias himself, a non-Athenian and distinguished teacher, did not practise anything describable as *συκοφαντία*»³⁹³. Tale mistificazione sarà, dunque, da ricondurre a ragioni dovute al registro scommatico del canto e all'adesione ad un progetto poetico unitario, che prevedeva una ripresa ad anello di un tema, quello della delazione, già trattato nella prima strofa. Che la citazione dei sofisti sia piegata ad uno specifico registro comico può essere ancora validamente testimoniato dal caso di Prodicò, la cui menzione – si ricorderà – cadeva quasi come *fulmen in clausula* dal sapore gergale al termine di una lunga sezione marcata, in antitesi, da uno stile sublime.

Non possiamo, infine, esimerci dall'interrogarci su quale fosse il movente che spinse Aristofane, negli *Uccelli*, a menzionare proprio Prodicò e Gorgia, nel pur variegato panorama degli intellettuali del tempo. A ben vedere, ciò che accomuna la riflessione dei nostri sofisti – per altri aspetti tanto distante – è un vivo interesse per il *problema linguistico*. Entrambi, infatti, pur essendosi dati risposte differenti, si posero le stesse domande: quale fonte di legittimità ha il nostro linguaggio? Quale rapporto vige fra significante e significato? Quali criteri – ammesso che esistano – possiamo darci per utilizzare la lingua in modo proficuo? È dal sincero amore del *λόγος*, che traspare dagli esigui frammenti dei loro scritti, che Prodicò e Gorgia si sono guadagnati uno spazio nella moderna storia della *φιλολογία*³⁹⁴. Vorremmo, dunque, supporre che il genio *peculiarmente linguistico* di Aristofane sia stato attratto verso il loro pensiero, tanto da citarli esplicitamente per nome, proprio in virtù del loro interesse per il linguaggio, che egli dovette aver condiviso; ipotesi che è rafforzata ancor più se si osserva che la loro menzione si colloca in «una commedia che nella polemica sull'uso legittimo e illegittimo della parola ha una delle chiavi di lettura più probabili»³⁹⁵.

Il presente lavoro, lungi dall'offrire risposte definitive, apre piuttosto la strada ad ulteriori ricerche. Mi limiterò nel seguito a ricordarne alcune. È rimasto escluso dal nostro studio il caso della menzione di Socrate, figura cardine e conclusiva di un'intera stagione intellettuale, che meriterebbe adeguata attenzione, nel confronto con le altre commedie aristofanee, e in particolar modo con le *Nuvole*. Ci siamo, inoltre, concentrati sulle due figure di sofisti esplicitamente nominate all'interno degli *Uccelli*, ma nulla toglie che si possa allargare l'indagine – sebbene qualche seme sia già stato gettato – a possibili riferimenti *impliciti* ad altri sofisti. In particolare, Edoardo De Carli individuava come «centro ideale», da cui ha avuto origine il dramma, «il problema del rapporto fra *physis* e *nomos* attorno a cui i sofisti discutevano»³⁹⁶, legando, così, gli *Uccelli* primariamente al nome di Protagora³⁹⁷. Certamente tale intuizione meriterebbe migliore approfondimento, giacché, dalla lettura dell'opera, traspare come innegabile la presenza di una consapevolezza aristofanea della dicotomia sofistica fra mondo naturale, esemplificato

³⁹² Cfr. Aristoph. *Av.* 1694, 1698. Cfr. infra pp. 49-54.

³⁹³ DUNBAR 1995, p. 509.

³⁹⁴ Cfr. PFEIFFER, 1973, p. 107.

³⁹⁵ ZANETTO 1987, p. 315.

³⁹⁶ DE CARLI 1970, p. 49.

³⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

dagli uccelli nella prima parte del dramma, e mondo umano convenzionale³⁹⁸, che trova concreta realizzazione nel progetto di Pisetero, nella seconda. Uno studio puntuale del pensiero aristofaneo sul rapporto natura/cultura negli *Uccelli* e nelle altre commedie ci sembra che potrebbe rivelare un significativo apporto di originalità da parte del commediografo su una questione troppo spesso banalizzata, che ritorna oggi in forma così potentemente attuale³⁹⁹.

Alla fine del secondo capitolo si è tentato di portare alla luce attraverso le fonti il rapporto di Gorgia con la commedia, argomento rimasto fino ad oggi nell'ombra. Si è potuto, tuttavia, procedere nel ragionamento tramite osservazioni sul *genere comico* di ampia portata, ragionando più per macro-categorie interpretative, che non per casi di analisi specifici, capaci di testimoniare l'effettiva conoscenza da parte del sofista per precisi testi del *corpus* aristofaneo. A indurci a ciò è stata, innanzitutto, l'osservazione di un dato cronologico elementare: l'intero arco della formazione di Gorgia, o ancor meglio, i suoi primi cinquant'anni di vita, nonché il tempo della scrittura del suo Περὶ τοῦ μὴ ὄντος⁴⁰⁰ – tralasciando le altre opere, di cui è assai incerta la datazione – furono cronologicamente anteriori alla produzione comica di Aristofane⁴⁰¹. Di qui la necessità di ragionare sugli aspetti che connotano l'essenza del genere comico in senso universale. Nonostante questa difficoltà, l'esistenza di una qualche influenza della commedia sulla filosofia gorgiana, un non effimero interesse per la dimensione del riso – si è tentato di dimostrare – debbono esserci stati. Questa ricerca andrebbe ora implementata con uno studio più specifico sul rapporto di Gorgia con la commedia e il mimo dorici di ambiente siceliota della prima metà del V secolo, che più verosimilmente dovettero aver segnato, nel concreto, la formazione culturale e lo sviluppo intellettuale del filosofo.

Con la presente ricerca vorremmo suggerire una prospettiva interpretativa che si faccia carico di pensare quanto e con quali peculiari strumenti il genere comico possa essere dimora di idee filosofiche. Giacché esso, segnato dalla dimensione del gioco, sopra ogni altro, è spazio libero di pensiero, dimora aperta e antidogmatica, dove le idee più diverse possono convivere in contraddizione. E in questo gioco di concetti, così disordinato e vitale, si potrà scorgere il terreno fecondo per la nascita di prospettive nuove.

³⁹⁸ Cfr. ad es. ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016, pp. 212-213, dove si collega il tema del binomio natura/cultura piuttosto al nome di Antifonte.

³⁹⁹ Cfr. DESCOLA 2021.

⁴⁰⁰ Cfr. IOLI 2010, pp. 14-18.

⁴⁰¹ Si ricorderà che la data della nascita di Gorgia è comunemente fissata intorno all'anno 485 a. C., la scrittura del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος in un tempo compreso fra il 440 e il 430, mentre l'esordio poetico di Aristofane si data ai *Banchettanti* del 427.

Bibliografia

ÁLVAREZ 2012-2013 = L. ÁLVAREZ, *Engaño, política y performance en Gorgias y Aristófanes*, «Ordia Prima», vol. 11-12, 2012-2013, pp. 43-78.

AMBROSE 1970 = Z.P. AMBROSE, *Socrates and Prodicus in the Clouds*, «The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter» 74, 1970.

ANDERSON DIX 2020 = C.A. ANDERSON, T.K. DIX, *A Commentary on Aristophanes' Knights*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2020.

BERNABÉ 1995 = A. BERNABÉ, *Una cosmogonía cómica (Aristófanes Aves 695 ss)*. in J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 1995, pp. 195-211.

BENN 1909 = A.W. BENN, *The cosmology of Prodicus*, «Mind, New Series» vol. 18 no. 71, 1909, pp. 411-413.

BETA 2007 = S. BETA, *Giocare con le parole*, in *Diafonie: esercizi sul comico. Atti del seminario di studi, Venezia, 25 maggio 2006*, a cura di A. CAMEROTTO, «Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente» 3, Padova, Sargon, 2007, pp. 13-43.

BERGK 1838 = TH. BERGK, *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*, Lipsia, 1838.

M. BONAZZI, *I sofisti*, («Pensatori», 18), Roma, Carocci, 2010.

BREMMER 2007 = J.N. BREMMER, *Atheism in Antiquity*, in M. MARTIN, editor., *The Cambridge Companion to Atheism*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 11-26.

CARRIÈRE 2000 = J.-C. CARRIÈRE, *L'Aristophane perdu. Une introduction aux trente-trois comedies disparues avec un choix de fragments traduits et commentés*, Paris, 2000.

CASSIO 1978 = A. C. CASSIO, editor. *Banchettanti (Δαιταλῆς). I frammenti*, Pisa, Giardini, 1978.

CATAUDELLA 1934 = Q. CATAUDELLA, *La poesia di Aristofane*, Bari, Laterza, 1934.

CATAUDELLA 1940 = Q. CATAUDELLA, *Intorno a Prodicus di Ceo*, in «Studi di antichità classica in onore di E. Ciaceri», Roma, edizioni Dante Alighieri, 1940.

CLASSEN 1976 = C.J. CLASSEN, *The Study of Language among Socrates' Contemporaries*, in *Sophistik*, herausgegeben von C.J. CLASSEN, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 217-247.

COLLARD 1975 = C. COLLARD, editor. *Euripides, Supplices*, Groningen, 1975.

DE CARLI 1971 = E. DE CARLI, *Aristofane e la sofistica*, («Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano», LVII), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971.

DECLEVA CAIZZI 1966 = F. DECLEVA CAIZZI, ed. *Antisthenis Fragmenta*, («Testi e

documenti per lo studio dell'antichità», 13) Varese-Milano, Istituto editoriale cisalpino, 1966.

DEL CORNO 1987 = v. ZANETTO 1987.

DESCOLA 2021 = P. DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2021.

DIANO 1968 = C. DIANO, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1968.

DI BENEDETTO 2004 = EURIPIDE, *Le baccanti*, premessa, introduzione, traduzione, costituzione del testo originale e commento di V. DI BENEDETTO, appendice metrica di E. CERBO, appendice metrica di, Milano, BUR, 2004.

DODDS 1960 = E. DODDS, editor., *Bacchae*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

DODDS 1973 = E. DODDS, *The Sophistic Movement and the Failure of Greek Liberalism*, in ID. *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1973.

DODDS 2009 = E. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2009 (prima ed. originale University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1951).

DUNBAR 1995 = N. DUNBAR, *Aristophanes Birds edited with introduction and commentary*, New York, Oxford University Press, 1995.

FARIOLI 1998 = M. FARIOLI, *Aristofane, l'«Assioco» pseudoplatonico e il «pessimismo» di Prodicus di Ceo*, «Aevum Antiquum» 11, 1998, pp. 233-253.

FOIS 1998 = L. FOIS, *I «Babilonesi» aristofanei: problemi interpretativi di una commedia politica*, «Lexis», vol. 16, 1998, pp. 113-121.

FRISK 1970 = H. FRISK, *Griechisches etimologisches Wörterbuch*, 2 voll. Heidelberg, Universitätsverlag, 1970.

GARZYA 1987 = A. GARZYA, *Gorgia e l'ἀπάτη della tragedia, I*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1987, pp. 245-260.

GAGARIN 2002 = M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press, 2002.

ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ 2016 = Μ.Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΣΗ, *Αριστοφάνης και Σοφιστική*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπάζηση, 2016.

GEISSER 1969 = P. GEISSLER, *Chronologie der altattischen Komödien*, Dublin-Zurich², 1969.

GIL 2010 = L. GIL, *De Aristofane a Menandro*, Madrid, 2010.

GILBERT 1877 = G. GILBERT, *Beiträge zu innern Geschichte Athens im Zeitalter des peloponnesischen Krieges*, Oxford, 1877.

H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem*

Verhältnis zur Philosophie des v. Jahrhunderts, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

GRILLI 2006 = ARISTOFANE, *Gli Uccelli*, a c. di A. GRILLI, Milano, BUR, 2006.

GRILLI 2001 = ARISTOFANE, *Le Nuvole*, a c. di A. GRILLI, Milano, BUR, 2001.

GUIDORIZZI 1996 = ARISTOFANE, *Le nuvole*, a c. di G. GUIDORIZZI, introduzione e traduzione di D. DEL CORNO, («Scrittori Greci e Latini»), Roma, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 1996.

HENRICHs 1975 = A. HENRICHs, *Two doxographical notes: Democritus and Prodicus on religion*, «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 79, 1975, pp. 93-123.

HENRICHs 1976 = A. HENRICHs, *The atheism of Prodicus*, «Cronache Ercolanesi», vol. 6, 1976, pp. 15-21.

HENRICHs 1984 = A. HENRICHs, *The sophists and Hellenistic religion. Prodicus as the spiritual father of the Isis aretologies*, «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 88, 1984, pp. 139-158.

H.A. HOLDEN, *Onomasticon Aristophaneum sive index nominum quae apud Aristophanem leguntur*, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1970.

HUBBARD 1997 = T.K. HUBBARD, *Utopianism and the sophistic city in Aristophanes*, in *The city as comedy: society and representation in Athenian drama*, ed. by G.W. DOBROV, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997, pp. 23-50.

HUBBARD 2007 = T.K. HUBBARD, *Attic comedy and the development of theoretical rhetoric*, in *A companion to Greek rhetoric*, ed. by I. WORTHINGTON, («Blackwell Companions to the Ancient World»), Oxford, 2007, pp. 490-508.

IMPERIO 2004 = O. IMPERIO, *Parabasi di Aristofane: «Acarnesi», «Cavalieri», «Vespe», «Uccelli»*, («Studi e commenti», 13), Bari, Adriatica Editrice, 2004.

IOLI 2010 = R. IOLI, editor. *Gorgia di Leontini: Su ciò che non è*, («Spudasmata», band 130), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010.

IOLI 2013 = GORGIA, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento di R. IOLI, Roma, Carocci editore, 2013.

KERFERD 1988 = G.B. KERFERD, *I sofisti*, Bologna, Il Mulino, 1988 (ed. originale *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981).

KOULOUMENTAS 2018 = S. KOULOUMENTAS, *Prodicus on the rise of civilization. Religion, agriculture, and culture heroes*, «Philosophie Antique» [online], vol. 18, 2018, pp. 127-152.

LIDDEL SCOTT 1996 = H.G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996¹⁰.

B. MARZULLO, *L'interlocuzione negli Uccelli di Aristofane*, «Philologus», CXIV, 1970, pp. 181-194.

- MASTROMARCO 1984 = G. MASTROMARCO, *Pubblico e memoria letteraria nell'Atene del quinto secolo*, in «Quaderni dell'AICC di Foggia», IV, 1984, Foggia, Atlantica editrice, 1985.
- G. MASTROMARCO, P. TOTARO, a cura di, *Commedie di Aristofane. 2*, («Classici greci»), Torino, UTET, 2006.
- MAYHEW 2011 = R. MAYHEW, *Prodicus the sophist: texts, translations, and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- MCDOWELL 1971 = D.M. MCDOWELL, editor. *Aristophanes: Wasp*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- MEERT 2017 = A. MEERT, *Positive Atheism in Antiquity. A Social and Philosophical Analysis (500 BC – 200 AD)*, Universiteit Gent, 2017.
- MEINECKE 1840 = A. MEINECKE, editor. *Fragmenta Comicoorum Graecorum*, Vol. II. 2, Berlino 1840.
- MELIS 2018 = V. MELIS, *Asimmetrie e fraintendimenti. Giochi nominali nelle commedie di Aristofane e circolazione libraria*, «Lexis», 36, 2018, Hakkert Editore, pp. 159-177.
- MONTANARI 2004 = F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher, 2004² (prima ed. 1995).
- MOULTON 1979 = C. MOULTON, *The Lyric of Insult and Abuse in Aristophanes*, «Museum Helveticum», vol. 36, No. 1, 1979, pp. 23-47.
- MOULTON 1996 = C. MOULTON, *Comic Myth-Making and Aristophanes' Originality*, in *Oxford readings in Aristophanes*, a c. di E. SEGAL, Oxford, 1996, pp. 216-228.
- MÜLLER 1987 = C.W. MÜLLER, *Gorgias in den Rittern des Aristophanes?*, «Rheinisches Museum für Philologie», vol. CXXX, Bad Orb, 1987, pp. 398-400.
- MURPHY 1938 = CH.T. MURPHY, *Aristophanes and the art of rhetoric*, «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 49, Harvard, 1938, pp. 69-113.
- MURRAY 1933 = G. MURRAY, *Aristophanes. A study*, Oxford, Oxford University Press, 1933.
- NESTLE 1901 = W. NESTLE, *Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, Druck und Verlag von W. Kolhammer, 1901
- NESTLE 1976 = W. NESTLE, *Die Horen des Prodikos*, in *Sophistik*, herausgegeben von C.J. CLASSEN, Darmstadt, 1976, pp. 425-451.
- NIETZSCHE 1973 = F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, («Piccola biblioteca Adelphi», 277), Milano, Adelphi, 1973.
- NIETZSCHE 2020 = F. NIETZSCHE, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, («Piccola biblioteca», No. 9), Milano, Mimesis, 2020
- ORBINK 1996 = D. ORBINK, editor., *Philodemus: On Piety. Part 1*, Oxford, 1996.
- OLSON 2002 = S.D. OLSON, editor. *Acharnians*, Oxford/New York, Oxford University

Press, 2002.

O'SULLIVAN 1992 = N. O'SULLIVAN, *Alcidamas, Aristophanes and the beginnings of Greek stylistic theory*, «Hermes», («Einzelschriften», 60), Stuttgart, Steiner, 1992.

PAGE 1965 = D.L. PAGE, *The song of Hybrias the Cretan*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XI, 1965, pp. 62-65.

PARDINI 1993 = A. PARDINI, *L'ornitogonia (Ar. Av. 693 sgg.) tra serio e faceto: premessa letteraria al suo studio storico-religioso*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», Atti di Convegni, 4, Roma, GEI, 1993, pp. 53-65.

N. PAPAGEORGIOU, *Prodicus and the agon of the «Logoi» in Aristophanes' «Clouds»*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 78, 2004, pp. 61-69.

PCG = R. KASSEL, C.F.L. AUSTIN, editors. *Poetae comici Graeci (PCG), III,2: Aristophanes, testimonia et fragmenta*, Berlin, De Gruyter, 1984.

PELLEGRINO 2015 = ARISTOFANE, *Frammenti*, testo traduzione e commento a cura di M. PELLEGRINO, («Prosopa. Teatro Greco: studi e commenti», 8), Lecce, Pensa Multimedia Editore, 2015.

PENDRICK 2002 = G.J. PENDRICK, editor. *Antiphon the Sophist. The fragments edited with introduction, translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

PERROTTA 1952 = G. PERROTTA, *Aristofane*, «Maia», vol. V, 1952, pp. 1-31.

PETRUZZELLIS 1957 = N. PETRUZZELLIS, *Aristofane e la sofistica*, «Dioniso», XX, 1957, pp. 38-62.

PFEIFFER 1973 = R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, («Biblioteca della parola del passato», 9), Napoli, Gaetano Macchiaroli editore, 1973 (ed. originale *History of Classical Scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 1968).

RADERMACHER 1927-1929 = L. RADERMACHER, *Zu Aristophanes Vögeln*, «Wiener Studien» XLVI, 1927-1928, pp. 92-93.

RANKE 1846 = K.F. RANKE, *De Aristophanis Vita Commentatio*, Leipzig, Sumptibus Ernesti Geutheri, 1846.

ROBERT 1903 = C. ROBERT, *Zu Aristophanes*, «Hermes», vol. 38, 1903, pp. 158-160.

RHYS ROBERTS = W. RHYS ROBERTS, *The New Rhetorical Fragment (Oxyrhyncus Papyri, Part III, P. 27-30) in Relation to the Sicilian Rhetoric of Corax and Tisias*, «The Classical Review», Vol. 18, No. 1, 1904, pp. 18-21.

ROSENMEYER 1955 = T.G. ROSENMEYER, *Gorgias, Aeschylus and ἀπάτη*, «American Journal of Philology», LXXVI, 1955, pp. 225-260.

SCHMID 1946 = W. SCHMID, O. STÄHLIN, *Handbuch der Altertumswissenschaft: Geschichte der griechischen Literatur, VII,1,4, I, 4, 2,1: Die klassische Periode: Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der*

- Sophistik*, München, Biederstein Verlag, 1946.
- SEAFORD 1996 = R. SEAFORD, editor., *Bacchae*, Warminster, Aris and Phillips, 1996.
- SEDLEY 2013 = D.N. SEDLEY, *The atheist underground*, in V. HARTE, M. LANE, editors. «*Politeia*» in *Greek and Roman philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 329-348.
- SEGAL 1962= C. SEGAL, *Gorgias and the psychology of the logos*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXVI, 1962, pp. 99-155.
- SNELL 2002 = B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 2002 (prima ed. originale *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, Claassen Verlag, 1946).
- SOMMERSTEIN 1981 = A.H. SOMMERSTEIN, editor. *The comedies of Aristophanes, II: Knights*, Warminster, Aris and Phillips, 1981.
- SOMMERSTEIN 1983 = A.H. SOMMERSTEIN, editor. *The comedies of Aristophanes, IV: Wasps*, Warminster, Aris and Phillips, 1983.
- SOMMERSTEIN 1987 = A.H. SOMMERSTEIN, editor. *The comedies of Aristophanes, VI: Birds*, Warminster, Arris and Phillip, 1987.
- STARKIE 1968 = W.J.M. STARKIE, *The Wasps of Aristophanes with introduction, metrical analyses, critical notes and commentary*, Amsterdam, Hakkert, 1968 (prima ed. Cambridge, 1897).
- TRABATTONI, BONAZZI 2007 = *I Sofisti*, prefazione di F. TRABATTONI, a c. di M. BONAZZI, Milano, BUR, 2007.
- TrGF 1986 = B. SNELL, R. KANNICHT, editors. *Tragicorum Graecorum Fragmenta, I: Didascaliae tragicae. Catalogi tragicorum et tragoediarum. Testimonia et fragmenta tragicorum minorum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
- UNTERSTEINER 1949a = SOFISTI, *Testimonianze e frammenti. Fascicolo secondo: Gorgia, Licofrone e Prodicò*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. UNTERSTEINER, («Biblioteca di Studi Superiori» V), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1949
- UNTERSTEINER 1949b = M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino, Einaudi, 1949
- UNTERSTEINER 1996 = M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano, Mondadori, 1996³
- VAN LEEUWEN, 1902 = J. VAN LEEUWEN, editor. *Aristophanis Aves*, Leiden, Sijthoff, 1902.
- VAN LEEUWEN, 1968 = J. VAN LEEUWEN, editor. *Comoediae: Vespae*, Leiden, Sijthoff, 1968² (prima ed. 1909).
- VAN LEEUWEN 1968a = J. VAN LEEUWEN, editor. *Comoediae: Acharnenses*, Leiden, Sijthoff, 1968² (prima ed. 1901).
- VASSALLO 2021 = C. VASSALLO, *The Presocratics at Herculaneum. A Study of Early Greek Philosophy in the Epicurean Tradition*, («Studia Praesocratica», vol. 11),

Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.

VASSALLO 2018 = C. VASSALLO, *Persaeus on Prodicus on the gods' existence and nature. Another attempt based on a new reconstruction of Philodemus' account*, «Philosophie Antique» [online], 18, 2018, pp. 153-167.

WELSH 1983 = D. WELSH, *The chorus of Aristophanes' Babylonians*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», vol. XXIV, 1983, pp. 137-150.

WILLI 2003 = A. WILLI, *The languages of Aristophanes: aspects of linguistic variation in classical Attic Greek*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.

WILLIAMS 1931 = B.H.G. WILLIAMS, *The political mission of Gorgias to Athens in 427 B. C.*, «Classical Quarterly», 1931, pp. 52-56.

WILLINK 1983 = C.W. WILLINK, *Prodikos, meteorosophist and the Tantalos paradigm*, «Classical Quarterly», vol. XXXIII, 1983, pp. 25-33.

WHITE 1914 = J.W. WHITE, *The scholia on the Aves of Aristophanes: with an introduction on the origin, development, transmission, and extant sources of the old Greek commentary on his comedies*, Boston/London, Ginn, 1914.

WHITMAN 1964 = C.H. WHITMAN, *Aristophanes and the comic hero*, («Martin Classical Lectures», XIX) Cambridge, Harvard University Press, 1964.

ZANETTO 1987 = ARISTOFANE, *Gli Uccelli*, a c. di G. ZANETTO, introduzione e traduzione di D. DEL CORNO, («Scrittori Greci e Latini») Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 1987.

ZIMMERMANN 2010 = B. ZIMMERMANN, *La commedia greca: dalle origini all'età ellenistica*, («Frecce», 98), Roma, Carocci, 2010.