



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# Pericle e i sofisti

**Facoltà di Lettere e Filosofia**  
**Dipartimento di Filosofia**  
**Dottorato in Filosofia**

**Dottorando**  
**Marco Gemin**

Relatore  
Prof. Emidio Spinelli

Correlatore  
Prof. Francesco Fronterotta

A.A. 2021-2022

Marco Gemin - Pericle e i sofisti - Indice

1 Introduzione	
1.1 Tucidide e i comici	5
1.2 Platone e Plutarco	10
1.3 La “cerchia periclea”	13
1.4 Il “movimento sofistico”	21
2 Anassagora, Platone e Plutarco	
2.1 Sintesi introduttiva	23
2.2 Anassagora maestro di Pericle	24
2.3 <i>Meteorologia</i> e oratoria	26
2.4 Meteorologi sulla scena	31
2.5 Dalla meteorologia all’oratoria: l’esempio di Gorgia	35
2.6 La meteorologia maestra di comportamento e comunicazione	39
2.7 Anassagora modello di comportamento e comunicazione	44
2.8 Pericle meteorologo	47
2.9 Segni e prodigi. Mantica e filosofia naturale	52

2.10 Segni e congetture: l' <i>Oresteia</i> di Eschilo	57
3 Anassagora e Tucidide	
3.1 Sintesi introduttiva	63
3.2 Metodo storiografico e teoria del progresso	64
3.3 Oscurità e previsione	68
3.4 Tucidide anassagoreo	75
3.5 Pericle anassagoreo	80
3.6 Flotta e finanze	84
3.7 Attività intellettuale e risorse materiali	90
3.8 Un predecessore: Ecateo di Mileto	95
4 Protagora	
4.1 Sintesi introduttiva	100
4.2 Tra Anassagora e Protagora	102
4.3 Il mito di Prometeo nel <i>Protagora</i>	105
4.4 La teoria politica di Protagora nel <i>Teeteto</i>	109

4.5 La democrazia e il primato di Pericle	113
4.6 Democrazia e psicagogia periclee	117
4.7 Il dissenso e i limiti del primato di Pericle	121
4.8 La retorica come medicina del dissenso	124
4.9 Pericle e le antilogie	127
4.10 Le antilogie tra Protagora e Antifonte	130
4.11 Pericle tra Anassagora e Protagora	134
5 Damone	
5.1 Sintesi introduttiva	141
5.2 Damone maestro di Pericle	142
5.3 Musica e politica	150
6 Conclusioni	
6.1 Premessa	158
6.2 Anassagora	159
6.3 Protagora	162

6.4 Damone	168
6.5 Considerazioni finali	169
Bibliografia	171

## 1. Introduzione

### 1.1 Tucidide e i comici

Pericle è un personaggio tanto influente quanto controverso nella storia politica e culturale greca, dunque è importante considerare in primo luogo le fonti che ne tramandano la figura. Da queste poi si potrà tentare di ricostruirne un ritratto verosimile e di collocarlo nel suo contesto storico. La fonte contemporanea più ampia e approfondita è senza dubbio l'opera di Tucidide.<sup>1</sup>

I primi due libri delle sue *Storie* sono contrassegnati dalla figura di Pericle. In particolare il primo libro si conclude con il primo grande discorso attribuito a Pericle (1.140-144). Il secondo libro segue gli ultimi anni della carriera di Pericle fino alla sua morte, nel 427 (2.1-65). Nel racconto di Tucidide, Pericle è inevitabilmente connesso con l'inizio della guerra del Peloponneso, l'argomento che Tucidide si era proposto di trattare.

Fin d'ora si intravedono due grandi problemi con cui tutti gli interpreti di Tucidide si devono misurare, l'uno storico e l'altro storiografico-metodologico: essi sono rispettivamente le responsabilità di Pericle nello scoppio della guerra e l'affidabilità dei discorsi diretti attribuiti da Tucidide ai vari personaggi. Sul primo problema tornerò tra poco. È bene però soffermarsi subito sul secondo, per sgombrare il campo da equivoci.

A Pericle sono attribuiti tre discorsi diretti. Gli interpreti si sono lungamente interrogati sul valore di tali testimonianze, se ritenerle in buona sostanza corrispondenti al pensiero di Pericle, espresso nelle rispettive occasioni, o se considerarle invece una pesante rielaborazione tucididea, in cui di Pericle rimanga solo l'ombra.

---

<sup>1</sup> Testo e traduzione in Ferrari 1985; per il secondo libro cf. Fantasia 2003.

Tucidide stesso fornisce una chiave di lettura nella sua premessa metodologica: le parole non sono quelle pronunciate dai personaggi ma esse corrispondono al pensiero esposto nelle varie occasioni (1.22). Tale affermazione ha dato adito a perplessità; certo non risolve del tutto la questione. La veste retorica dei discorsi è certamente tucididea, anche se possono essere state riportate affermazioni memorabili pronunciate da Pericle.<sup>2</sup> La paternità periclea dei discorsi comunque non può essere negata del tutto. Non bisogna dimenticare che si tratta di discorsi pubblici, ascoltati da un gran numero di persone, tra i quali probabilmente lo stesso Tucidide; sarebbe stato difficile, oltre che insensato, falsarli completamente, soprattutto da parte di uno storico che ha fatto dell'accuratezza il suo metodo.<sup>3</sup>

La parzialità dello storico, se così possiamo chiamarla - dal momento che ogni ricostruzione storica è una interpretazione - emerge non tanto nell'attribuzione dei discorsi diretti, quanto nella riproposizione generale delle vicende che hanno portato allo scoppio della guerra. Il vero problema dunque non è tanto nel grado di affidabilità della fonte quanto nella validità della sua proposta interpretativa, che andrà presa in considerazione.

Tucidide aderisce alla politica periclea, ne condivide le scelte, ne sostiene la validità,<sup>4</sup> anche contro l'evidenza, a volte,<sup>5</sup> quindi è verosimile che abbia voluto riportare fedelmente le linee di condotta individuate da Pericle. Certo il problema è aggravato dall'assenza di testimonianze dirette. Pericle era un grande oratore ma di lui mancano le trascrizioni dei discorsi, tranne le rielaborazioni di Tucidide.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Fantasia 2009, 21.

<sup>3</sup> Affrontano il problema ad es. Finley 1942, 94-105; Strasburger 1958; Stadter 1973; Wilson 1982; Woodman 1988; Garrity 1998; Bosworth 2000; di recente Azoulay 2014, 83-84, secondo cui Tucidide è autore di una parziale riscrittura. Per una visione molto critica cf. Yunis 1996, 61-66, che insiste sul carattere fittizio dei discorsi.

<sup>4</sup> Cf. Romilly 1965.

<sup>5</sup> Cf. Allison 1983, 21; Bonelli 1995, 39-40.

<sup>6</sup> Sulla perdita dei discorsi originali cf. Connor 1962; Nicolai 1996.

Da altre fonti abbiamo solo testimonianze del grande impatto che tali discorsi esercitavano sull'assemblea ateniese. Sono per lo più i comici a testimoniare in modo irriverente la grande capacità persuasiva di Pericle. Ad esempio la potenza dell'eloquio pericleo è paragonata al fulmine di Zeus;<sup>7</sup> le labbra di Pericle sono sede della stessa *Peithò*, la Persuasione.<sup>8</sup> L'altra categoria di fonti contemporanee a Pericle è infatti quella dei comici.

Essa è per lo più frammentaria ma è non meno preziosa, poiché è testimone di una valutazione molto diversa dell'operato di Pericle, rispetto a quella che emerge nel testo di Tuciddide. In quest'ultimo infatti il dissenso a Pericle è assente.<sup>9</sup> Può darsi che Tuciddide lo abbia considerato irrilevante oppure che ne abbia voluto sottacere gli argomenti. I frammenti comici raccontano un'altra storia, parallela a quella tucididea, che completa il quadro.<sup>10</sup>

Essi infatti sono per lo più polemici. Si commette un errore, se non si dà loro il giusto peso, soltanto per il fatto di appartenere al genere comico. Essi infatti testimoniano una rappresentazione pubblica del potere, che aveva certamente importanza in sede di assemblea. Il pubblico del teatro era poi quello che, almeno in parte, si riuniva per ascoltare gli oratori e prendere le decisioni. Il teatro, come è noto, è l'occasione per riflettere sui temi che stanno a cuore alla comunità, temi spesso di attualità, soprattutto nel genere comico e soprattutto in tempo di guerra. Dunque i giudizi che emergono in quella sede su Pericle non sono trascurabili.

Non li ritennero trascurabili neppure storici e biografi successivi, come Eforo e Plutarco, che ricorrono anche ai testi comici contemporanei a Pericle per ricostruirne il consenso e tratteggiarne

---

<sup>7</sup> Aristoph., *Ach.* 530-532.

<sup>8</sup> Eup., fr. 102 K.-A.

<sup>9</sup> Cf. già Vogt 1956; Chambers 1957. Una rivalutazione dei comici e di Plutarco in Lenfant 2003; Pébarthe 2010a; Pébarthe 2010b; Imperio 2013.

<sup>10</sup> Su Pericle sulla scena comica cf. Vickers 1997, che forse eccede nell'allegorizzare vicende comiche in chiave periclea; cf. inoltre Podlecki 1998, 169-176; Banfi 2003, 14-43; Mc Glew 2006; Vickers 2020. Più in generale cf. Ober 1998, 81-93; Bertelli 2013.



la figura con maggiore precisione. È proprio grazie a Plutarco che alcuni di tali frammenti ci sono giunti. Se fosse dipeso da Tucidide, noi non sapremmo che Pericle fu costretto a confrontarsi a lungo con un forte dissenso interno.

L'unico momento in cui Pericle perde il favore popolare, secondo Tucidide, è alla fine della sua parabola politica ed esistenziale, quando perde la strategia e viene multato (Thuc. 2.65.1-4); si tratta di una perdita temporanea, presto recuperata con un nuovo incarico. Dai comici invece apprendiamo non solo che Pericle era temuto per la sua straordinaria eloquenza; alcuni attribuivano a lui la responsabilità dello scoppio della guerra.

Il decreto contro Megara sarebbe stato una delle cause scatenanti. Megara era una città portuale, al confine tra le aree di influenza ateniese e spartana. La sua posizione strategica e la sua importanza commerciale ne facevano un perfetto *casus belli*, come poi avvenne. Pericle si rifiutò di abrogare il decreto che la colpiva, impedendole di accedere ai porti controllati da Atene, di fatto escludendola dal commercio con un'ampia parte dell'Egeo, dal momento che ormai Atene era la potenza egemone sul mare.

Aver respinto la richiesta spartana di ritirare il provvedimento era sembrato a molti un'ostinazione nel perseguire lo scontro. Sorsero voci sulla volontà di Pericle di aprire le ostilità. Si disse che volesse distogliere l'opinione pubblica da imbarazzanti vicende personali, quali il coinvolgimento nel processo contro Fidia.<sup>11</sup>

Tucidide tace sulla vicenda e nomina appena Megara, come se si trattasse di una questione secondaria o un semplice pretesto (Thuc. 1.139, 1.140.4, 2.31). Forse lo era, dal suo punto di vista, teso a ricostruire le cause profonde del conflitto, che risalivano indietro nel tempo, e a subordinare le cause superficiali.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. Aristoph., *Ach.* 523-539; *Pax* 500-509; Diod. 12.39.4-5. Anche Andocide (3.8) registra una simile versione dei fatti. Cf. Frost 1964.

<sup>12</sup> Cf. Fantasia 2003, 349-350.

Tucidide stesso, col suo straordinario acume, distingue i pretesti, ovvero le occasioni, dalla causa più vera. Quest'ultima corrisponde secondo lui all'egemonia ateniese e alla conseguente paura spartana di subirne gli effetti. Tra le prime Tucidide annovera soprattutto i casi di Corcira e Potidea.<sup>13</sup>

Certo è significativo che tra le circostanze occasionali non abbia un posto di rilievo Megara, additata dai comici (e non solo) come causa scatenante. È quella in cui Pericle ha maggiore responsabilità. Il silenzio di Tucidide appare allora come una scelta apologetica nei confronti di Pericle. Anche altri passi tucididei sembrano tradire un simile intento.

La ricostruzione tucididea degli eventi risente del dissenso interno, anche se non lo testimonia. Pericle ad esempio sostiene argomenti che sembrano risposte implicite a critiche negative che dovevano risuonare spesso ad Atene. Simili critiche erano mosse anche sulla scena comica.<sup>14</sup>

La ricostruzione storica proposta da Tucidide è così abbagliante, nella sua lucidità, da aver impedito di scorgere una simile complessità della situazione reale. Per lungo tempo i comici – e gli autori posteriori che li citavano – sono sembrati marginali rispetto alla grandiosa architettura tucididea.<sup>15</sup> In effetti lo sono ancora ma non sono più trascurabili.

Tucidide propone una sequenza di eventi che risale fino alle origini del mondo greco, a Minosse e ad Agamennone, per spiegare il conflitto in corso.<sup>16</sup> È una schema che risente dell'influenza di Anassagora, a mio avviso, ma che, per funzionare, aveva bisogno di tralasciare alcuni elementi contestuali piuttosto importanti, come quelli testimoniati per noi da altre fonti, come abbiamo visto.

---

<sup>13</sup> Sulle cause in Tucidide cf. tra gli altri Rawlings 1975; Noonan 1992, 37-40; Orwin 1994, 213-214; Fantasia 2011; Parmeggiani 2018. Più in generale cf. Vegetti 1999; Reinhold 2002.

<sup>14</sup> Cf. Parmeggiani 2014; Vattuone 2017, 140-148.

<sup>15</sup> Sulla struttura dell'opera tucididea cf. Hammond 1952; Hunter 1980; Rawlings 1981; Ellis 1991; Stadter 1993.

<sup>16</sup> Cf. Rabel 1984; Williams 2001. Più in generale cf. i fondamentali Romilly 1956; Hunter 1982, 17-49; Kallet 1993.

La volontà di potenza manifestata da Atene non è se non l'ultimo anello di una catena che unisce l'intera storia greca, i cui precedenti sono di volta in volta le forze egemoni del momento. Il conflitto con Sparta diviene così una necessità ineluttabile, parte di un processo in cui l'apporto dei singoli è importante ma non determinante. Pericle è così scagionato dalle eventuali accuse.

Tucidide gli assegna un ruolo straordinario; ritiene infatti che la sua linea politico-militare fosse quella vincente. Gli ateniesi avrebbero vinto la guerra, se avessero dato retta a Pericle fino all'ultimo, fin dopo la sua morte, e non avessero abbandonato la sua strategia, come poi fecero (Thuc. 2.65.7). Egli però non era in grado di evitare la guerra, tantomeno l'aveva cercata, secondo Tucidide. Di altra opinione invece erano molti suoi concittadini, come abbiamo visto. Dunque già nelle fonti contemporanee, Tucidide e i comici, Pericle emerge come una figura influente e controversa.

## 1.2 Platone e Plutarco

L'altra grande fonte su Pericle è la biografia scritta da Plutarco.<sup>17</sup> Essa è molto posteriore agli eventi narrati, risalendo all'età imperiale romana, ma raccoglie una varietà di tradizioni, come stiamo vedendo, oscurate da Tucidide.<sup>18</sup> Plutarco infatti tramanda non solo notizie desunte dai comici ma anche da polemisti contemporanei, come Stesimbrotto di Taso. Anche questi testimonia la persistenza di un forte dissenso interno.<sup>19</sup>

Un punto di riferimento per Plutarco è ovviamente l'opera di Platone, di cui spesso Plutarco si dichiara estimatore. In Platone Plutarco leggeva giudizi per lo più negativi riguardo a Pericle. Per Platone infatti Pericle era stato un corruttore di concittadini, oltre che un efficace oratore. Particolarmente duro è il passo del *Gorgia* (503b6-d3) dove la condanna della retorica, contrapposta alla filosofia, si accompagna prevedibilmente alla condanna dei massimi oratori. Nel *Fedro*

---

<sup>17</sup> Testo e traduzione in Magnino 1992.

<sup>18</sup> Cf. Wallace 1964; diversamente Connor 1977.

<sup>19</sup> Cf. Giuliani 1999; Schepens 2007. Per un quadro d'insieme cf. Bearzot 2008, 291-293.

(270a10-271a8) invece, contestualmente ad un recupero del ruolo della retorica, si trova anche una considerazione meno ostile nei riguardi di Pericle. Complessivamente però il giudizio di Platone su Pericle rimane negativo.<sup>20</sup>

Più volte si ricorda l'incapacità di Pericle di trasmettere il proprio sapere, ai propri figli anzitutto (*Men.* 94b1-8), di conseguenza anche ai propri concittadini. Alcibiade, di cui Pericle era tutore, era l'allievo esemplare per dimostrare che da Pericle non poteva venire nulla di buono (*I Alc.* 118b4-119a7). Pericle in tal senso è perfino contrapposto a Socrate, di cui Alcibiade si professa ammiratore. Pericle dunque, secondo Platone, emerge come il cattivo maestro, o meglio il maestro incapace, rispetto a Socrate, maestro capace ma inascoltato e poi abbandonato da Alcibiade.

Plutarco dunque si trovava a dover conciliare opinioni molto diverse su Pericle, negative da parte di Platone e di vari contemporanei, come i comici e i polemisti, positive da parte del solo autorevole Tucidide. Plutarco ha organizzato tale eterogeneità di posizioni in una scansione temporale, che descrive una prima fase demagogica nella carriera politica di Pericle, seguita da una fase successiva, in cui si sarebbe finalmente affermata la sua autentica natura aristocratica. L'esordio demagogico sarebbe stato una necessità, dal momento che il campo aristocratico era già presidiato da altri personaggi affermati, come Cimone.

Pericle dunque si sarebbe schierato all'inizio con i democratici radicali, per opportunità politica; sbarazzatosi dei rivali, ovvero dell'opposizione interna, testimoniata fin dall'inizio da Plutarco, Pericle avrebbe finalmente potuto dare corso libero alla propria propensione naturalmente aristocratica.

Tale schiema bipartito della carriera politica periclea è apparso un tentativo, neanche troppo riuscito, da parte di Plutarco di conciliare tradizioni opposte tra loro, esemplificate per noi rispettivamente da Tucidide e Platone. Tale schema e lo scarso credito prestato ai comici hanno

---

<sup>20</sup> Per una rassegna delle valutazioni di Platone su Pericle cf. Banfi 1998.

contribuito a minare la credibilità di Plutarco presso gli storici moderni, che gli hanno sempre preferito il rigoroso Tucidide, riducendo Plutarco ad un recensore di aneddoti incontrollati.<sup>21</sup>

Tale visione dell'opera plutarchea è largamente superata; il valore storico di Plutarco è pienamente recuperato, anche alla luce, sempre più chiara, delle ragionate omissioni tucididee, alle quali Plutarco permette di supplire. È verosimile dunque, come Plutarco lascia intendere, che Pericle abbia dovuto esordire nella vita pubblica ateniese fronteggiando un personaggio ingombrante come Cimone, dotato di grandi mezzi finanziari, abbia trovato spazio unicamente nel campo democratico e poi, una volta superato il rivale Cimone e il suo degno successore, Tucidide di Melesia, abbia potuto finalmente dare luogo alla propria autentica linea politica, senza necessità di misurarsi costantemente con l'incalzante opposizione.

Lo schema bipartito non è così forzato come è apparso ad alcuni denigratori. Al contrario, Plutarco si dimostra un libero pensatore, in grado di prendere le distanze dall'ammirato Platone, perfino interpretando in termini platonici la figura di Pericle ma rovesciandone il segno: Pericle infatti appare essere il sovrano illuminato, il politico che si lascia guidare dalla filosofia ed è filosofo egli stesso. Il giudizio positivo su Pericle, risalente a Tucidide, si veste di panni platonici nella ricostruzione di Plutarco. L'operazione condotta da Plutarco è di grande originalità e presuppone una certa indipendenza di giudizio. Non è una semplice sovrapposizione di tesi contrapposte ma presuppone un'analisi attenta delle varie fonti e una capacità di sintesi originale.

È soprattutto a Plutarco che dobbiamo le notizie sulla cosiddetta "cerchia periclea", l'insieme di pensatori di cui Pericle si sarebbe circondato in vita. Tucidide non accenna minimamente a tale aspetto. Alcune di tali notizie sono pure di provenienza comica, ad esempio la dipendenza di Pericle da Damone,<sup>22</sup> e potevano essere usate come un argomento polemico: attribuire ad un collaboratore la sapienza di uno statista poteva sminuirne le capacità agli occhi dell'opinione pubblica. Tucidide

---

<sup>21</sup> Ad es. Breebaart 1971 difende l'affidabilità di Plutarco; Romilly 1988b la subordina a quella di Tucidide; Vattuone 2017, 164 riconsidera la questione, ribadendo l'utilità di Plutarco.

<sup>22</sup> Cf. fr. 207 K.-A., attribuito a Platone Comico in *Plut.*, *Per.* 4.3-4.

non si sofferma su simili aspetti, dal momento che si occupa esclusivamente di storia politico-militare, ma per noi si tratta di notizie preziose, suffragate da altre fonti, che consentono di restituire lo spessore del personaggio.

### 1.3 La “cerchia periclea”

Plutarco ricorda soprattutto le figure di Anassagora, Protagora, Damone e Zenone attorno a Pericle. Altre fonti aggiungono il nome di Gorgia, che però giunse ad Atene nel 427, quando Pericle era già morto. Non si esclude che Gorgia possa essere stato ad Atene anche in precedenza ma non ci sono riscontri in proposito.<sup>23</sup> Un caso particolare riguarda Aspasia, la compagna di Pericle, che sembra aver esercitato una particolare influenza su di lui. Altre figure di studiosi ed artisti intorno a Pericle sembrano essere state quelle di Fidia, Ippodamo, Erodoto, Sofocle, tra i più certi.<sup>24</sup>

Si tratta dunque di una cerchia ragguardevole, che raccoglie alcuni tra i più grandi nomi della cultura greca classica e lascia intendere gli interessi politico-culturali di Pericle. In questo studio mi soffermerò in particolare su Anassagora, Protagora e Damone, sul cui rapporto con Pericle esistono testimonianze più certe. Sugli altri pensatori abbiamo scarse e incerte notizie.

#### 1.3.1 Zenone, Gorgia, Aspasia

Suggestiva è l'ipotesi di una influenza di Zenone su Pericle, nei termini descritti da Plutarco: “Pericle fu discepolo anche di Zenone di Elea, che si interessava della natura come Parmenide, ma era anche abile a confutare gli avversari e a metterli in imbarazzo, ricorrendo alle antilogie” (διήκουσε δὲ Περικλῆς καὶ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου πραγματευομένου περὶ φύσιν, ὡς Παρμενίδης, ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι’ ἀντιλογίας κατακλείουσάνεις ἀπορίαν ἐξασκήσαντος ἕξιν, *Per.* 4.5).

---

<sup>23</sup> Cf. Kerferd 1988, 62.

<sup>24</sup> Una nozione estensiva di “cerchia periclea” è in Capizzi 1979; Capizzi 1997, 419-422, 436-440, 445-448; più ristretta e scettica in Stadter 1991 e Banfi 1999. Cf. anche Podlecki 1998, 11-34.

È interessante notare, nella figura di Zenone descritta da Plutarco, il rilievo conferito alla compresenza di interessi naturalistici e dialettici: Zenone è stato certo un filosofo naturale ma era anche in grado di confutare gli avversari, mettendoli in difficoltà attraverso l'uso delle antilogie.<sup>25</sup>

Queste stesse categorie ritornano nella considerazione delle figure di Anassagora e Protagora: soprattutto in qualità di filosofo naturale Anassagora sembra essere stato influente su Pericle, secondo Plutarco; soprattutto in qualità di dialettico sembra essere stato influente Protagora. Vedremo più avanti che tale distinzione tra filosofia naturale e dialettica non è così netta come Plutarco forse intende. Vediamo fin d'ora che i due ambiti sono ridotti ad unità nella persona di Zenone, che li esercita entrambi.

In particolare la funzione di maestro di Pericle attribuita qui a Zenone sembra essere stata simile a quella assunta con più certezza da Protagora. Zenone potrà essere stato un maestro di dialettica, in grado di insegnare a Pericle il modo di confutare efficacemente gli avversari, una capacità sommamente utile per un uomo politico. Il riferimento alle antilogie, appena visto, richiama irresistibilmente il metodo e l'opera di Protagora.

Sarebbe interessante poter approfondire la notizia della presenza di Zenone accanto a Pericle; essa però rimane isolata nella menzione di Plutarco e allo stato attuale non è possibile svilupparla in indagini ulteriori.

La cronologia invita alla prudenza per quanto riguarda invece la notizia su Gorgia, tramandata da Filostrato.<sup>26</sup> Certo il nome di Gorgia ritornerà insistentemente in questo studio, poiché Pericle, come vedremo, sembra aver compiuto un'operazione simile a quella realizzata da Gorgia, trasferendo sul piano dialettico la capacità discorsiva dei *meteorologi*. In altre parole, Pericle avrebbe approfondito con Anassagora il discorso proprio dei filosofi naturali, che si occupavano

---

<sup>25</sup> Cf. tra gli altri Berti 1988; Cordero 1988, 118-126. Su Zenone ad Atene una posizione a mio avviso ipercritica in Barnes 2011, 38-47.

<sup>26</sup> *V.S.* 1.9.3; cf. Suidas, s.v. Γοργίας.

soprattutto dei fenomeni celesti (*ta meteora*), e ne avrebbe trasferito le potenzialità sul piano retorico-politico.

I filosofi naturali infatti, forse senza averne piena consapevolezza, avevano messo a punto un tipo di discorso efficace dal punto di vista dialettico, in grado di risultare persuasivo pur essendo inverificabile attraverso l'esperienza sensibile. Gorgia sembra essere stato uno dei primi a cogliere tale potenzialità del discorso dei *meteorologi*; un altro potrebbe essere stato proprio Zenone. Entrambi infatti hanno coltivato i due aspetti ovvero la filosofia naturale e l'arte del discorso.

Pericle sembra essersi mosso nella stessa direzione, trasponendo nella propria attività politica le lezioni apprese da Anassagora, da Protagora e da Damone. È quanto si cercherà di dimostrare nei capitoli seguenti. Probabilmente ha potuto apprendere anche da Zenone. Che anche Gorgia abbia avuto parte in questo processo è possibile ma, allo stato attuale, non può essere dimostrato.

Un discorso particolarmente complesso riguarda Aspasia, che certo ha avuto una grande influenza su Pericle ma di cui è difficile definire la portata. I testi che ne parlano infatti, come il *Menesseno* platonico, sono ironici e sfuggenti; l'intento è satirico, come per i poeti comici, e si riportano notizie di ardua interpretazione, che hanno dato luogo a valutazioni diverse.<sup>27</sup>

### 1.3.2 Anassagora, Protagora, Damone

Anassagora, Protagora e Damone e il loro rapporto con Pericle saranno dunque l'oggetto della presente indagine. Anche per questi tre pensatori, come per Pericle, si pone il problema delle fonti, che è inevitabile affrontare in via preliminare.

Di Anassagora abbiamo i frammenti del libro da lui pubblicato e le testimonianze sulla sua vita e l'opera, dedicate alla contemplazione e alla definizione di un universo ordinato

---

<sup>27</sup> Cf. ad es. Cataldi 2011; Engels 2012; Pisano 2015. Per Aspasia Pericle si separò dalla moglie, su cui cf. Cromey 1982. La donna poi sposò il ricco Callia, patrono di sofisti e ospite di Protagora nell'omonimo dialogo platonico.



dall'intelletto.<sup>28</sup> Si tratta di notizie che compongono un quadro piuttosto coerente. Il problema che pongono è il rapporto con Pericle: quale è stato l'apporto di un tale pensatore, intento all'osservazione dei fenomeni naturali, alla formazione di uno stratego? Come Pericle può aver tratto vantaggio nella sua attività politica dalla frequentazione con un *meteorologos*? Sono le principali domande a cui si cercherà di dare una risposta.<sup>29</sup>

Alcuni problemi, già affrontati da vari studiosi, sono posti dalla cronologia, in particolare dal processo che Anassagora avrebbe subito alla fine degli anni '30. Anassagora fu accusato di empietà e coinvolto in un processo, che avrebbe forse subito, finendo in carcere, o forse evitato, sfuggendo alla cattura. Le notizie sono contraddittorie al punto da indurre alcuni studiosi ipercritici a negare il fatto in sé. Generalmente si conviene per riconoscere la veridicità dell'accusa, anche se non è chiaro che cosa sia accaduto in seguito.

Pare accertato comunque che Anassagora, incarcerato o meno, abbia lasciato Atene per finire i suoi giorni a Lampsaco. Anche il periodo di permanenza ad Atene è discusso. Per lo più si pensa a una lunga permanenza, conclusa appunto col processo e la fuga negli anni intorno al 433. C'è però chi tende ad anticipare gli eventi di alcuni anni.<sup>30</sup>

Al di là della questioni di cronologia, è importante sottolineare la pericolosità che poteva essere riconosciuta nelle ricerche filosofiche, particolarmente di quelle che si occupavano di fenomeni celesti. Indagare la natura e ricercare le cause dei eventi in un ambito puramente razionale significava minare alla base il patrimonio di tradizioni religiose e culturali su cui si fondavano la costruzione statale e la convivenza civile. Affermare che il sole era una "massa rovente", come

---

<sup>28</sup> Si è tenuto conto delle principali edizioni dei frammenti e delle testimonianze: Lanza 1966; Sider 2005<sup>2</sup>; Curd 2007.

<sup>29</sup> Una prima riflessione su questi problemi è in Gemin 2017.

<sup>30</sup> Sulla cronologia di Anassagora ad Atene, con particolare riguardo al processo, cf. tra gli altri Taylor 1917; Derenne 1930; Morrison 1941, 5-6; Davison 1953, 39-45; Frost 1964, 396-399; Montuori 1967; Dover 1976, 24-31; Marasco 1976; Prandi 1977; Mansfeld 1979; Mansfeld 1980; Woodbury 1981; Banfi 1999; Castaldi 2005.

faceva Anassagora, significava privare i corpi celesti di qualsiasi natura trascendente e ridurli a pura materia, non diversa da quella terrestre.<sup>31</sup>

Quando Anassagora sosteneva che il cielo era fatto di pietre, non solo egli sorprende i contemporanei, proponendo un discorso paradossale, ma anche li privava di molte certezze sulla natura divina dei fenomeni. Non è un caso che più tardi Platone, volendo controbattere alle tesi radicali che riducevano l'essere all'ambito materiale e razionale, insistesse sulla natura divina dei corpi celesti.<sup>32</sup>

Proprio Anassagora è riferimento ricorrente nell'opera di Platone, un punto di svolta nella storia del pensiero greco, come Platone stesso non manca di riconoscere a più riprese nella sua opera.<sup>33</sup> È un processo di lungo periodo, quello che ha inizio con l'accusa ad Anassagora e arriva all'ultimo Platone.

In realtà l'accusa ad Anassagora era un mezzo per colpire Pericle; certo le teorie meteorologiche di Anassagora prestavano il fianco all'accusa di empietà. *Ad hoc* fu emanato il decreto di Diopite, che colpiva chi si dedicava a ricerche di filosofia naturale e corrompeva i giovani.<sup>34</sup> È probabile che lo stesso decreto sia stato lo strumento giuridico usato per colpire Socrate, circa trenta anni dopo.<sup>35</sup>

Per questo infatti Socrate, nella sua apologia (Plat., *Ap.* 26d6-e4), tenderà a distinguere la propria posizione da quella di Anassagora, con cui rischiava di essere confuso. Lo stesso Aristofane

---

<sup>31</sup> Μύδρον... διάπυρον, A1 Lanza 1966; cf. πύρινον λίθον, A3; μύλον... διάπυρον, A19; cf. μύδρον, A20a; λίθον, A35. Se l'accusa si fondasse proprio sull'affermazione della materialità del sole si discute in Derenne 1930, 25-29, ripreso da Banfi 1999, 55. Ne sono convinti tra gli altri Ostwald 1986, 197; Lombardi 1987, 241. Sulla problematicità di tale accusa cf. Guthrie 1971, 231; Turato 1973, 37.

<sup>32</sup> Cf. Plat., *Leg.* 10; Declava Caizzi 1986.

<sup>33</sup> Cf. Silvestre 1989, 43-56; Cerri 2003.

<sup>34</sup> Cf. Rudhardt 1960, 90-93; Connor 1963; Stadter 1989, 77.

<sup>35</sup> Slings 1994, 84-91.

aveva già compiuto una simile sovrapposizione nelle *Nuvole*, considerando Socrate non diversamente dai vari pensatori o presunti tali, che andavano girando per Atene, raccontando cose inverosimili sui fenomeni celesti.<sup>36</sup>

La pericolosità implicita della dottrina di Anassagora è dunque acclarata, a tal punto tale che egli stesso, secondo Plutarco, stava ben attento a divulgarla, forse nei suoi aspetti più problematici, solo in circoli selezionati.<sup>37</sup> Pericle ha certamente potuto trarre vantaggio da tali insegnamenti, avendo avuto una lunga familiarità col filosofo. In questo studio si cercherà di precisarne il modo.

Per Protagora il problema delle fonti è più complesso, poiché di lui non abbiamo solo frammenti e testimonianze, scarsi ma preziosi, ma anche e soprattutto le rielaborazioni platoniche.<sup>38</sup> Come per Pericle in Tucidide (cf. *supra*, cap. 1.1), si pone qui il problema di Protagora in Platone. Non è facile stabilire con esattezza fino a che punto il Protagora personaggio dei dialoghi platonici corrisponda al personaggio reale. È una questione con cui tutti gli interpreti di Platone e di Protagora si sono misurati.

Certamente Platone non è e non vuole essere uno storico, non intende ricostruire la figura di Protagora perché i posteri se ne possano fare un'idea precisa. Le intenzioni di Platone non sono quelle degli storici della filosofia che ne scandagliano le pagine. Al contrario, Platone ha un'intenzione polemica, vuole dimostrare che la filosofia di Protagora presenta punti deboli e risulta inaccettabile, al contrario della propria, senza dubbio migliore.

Questo è evidente nel *Teeteto*, in cui Protagora compare come personaggio, pur essendo già morto al tempo della data drammatica del dialogo. Rievocato nella fantasia da Socrate, Protagora

---

<sup>36</sup> Cf. Imperio 1998; Zanetto 2010.

<sup>37</sup> Plut., *Nic.* 23.3.

<sup>38</sup> Frammenti e testimonianze ancora in Capizzi 1955 e nelle raccolte dei sofisti, tra cui Untersteiner 1961<sup>2</sup>; Bonazzi 2007; Laks – Most 2016.

espone in prima persona una teoria che è anche una teoria politica, molto rilevante per la contemporanea prassi periclea.<sup>39</sup>

Si tratta della cosiddetta “apologia di Protagora” (A 21a), inclusa nelle principali edizioni moderne dei frammenti e delle testimonianze attribuiti a Protagora.<sup>40</sup> L’elaborazione platonica nel *Teeteto* a partire dagli enunciati protagorei è indubbia; ciò nonostante, almeno relativamente a questa sezione del dialogo, si può ritenere che il contenuto corrisponda in buona sostanza al pensiero protagoreo. Dunque, pur trattandosi di una rielaborazione platonica, essa può rivelarsi utile per comprendere il pensiero di Protagora.<sup>41</sup>

Qualcosa di simile può dirsi per il mito di Prometeo nel *Protagora* platonico, che gli studiosi accolgono come protagoreo, con la cautela che la rielaborazione platonica consiglia.<sup>42</sup> Anch’esso è inserito in una discussione serrata con Socrate nell’ambito di un tema fondamentale, in questo caso l’insegnabilità della virtù, e va certo inquadrato in tale contesto. Anche in questo caso si tratta di un testo eminentemente politico, dunque molto utile dal nostro punto di vista.

La situazione testuale relativa a Protagora è dunque particolarmente ricca e complessa, comprendendo non solo testimonianze frammentarie ma anche queste due ampie rielaborazioni platoniche che si rivelano estremamente preziose, soprattutto per l’argomento che ci interessa. Si vedrà come la teoria politica di Protagora, quale emerge soprattutto dalle testimonianze platoniche, sia vicina alla prassi politica di Pericle.

Si tratterà anche di definire un’idea di democrazia, quale emerge dai due ambiti, la teoria protagorea e la prassi periclea. Essi convergono, a mio avviso, verso la definizione di una

---

<sup>39</sup> Cf. ad es. Bonazzi 2004. Cf. *infra*, cap. 4.

<sup>40</sup> Cf. ad es. Untersteiner 1961<sup>2</sup>; Bonazzi 2007, 112-115.

<sup>41</sup> Cf. Lana 1950b, 7-10; Kerferd 1988, 132-137; Schiappa 2003, 124-130. Cf. anche Lee 1973; Döring 1981; Ford 1994; Woodruff 1999, 302-304; Palumbo 2002; Brancacci 2011.

<sup>42</sup> Cf. tra gli altri Vegetti 2004; Bonazzi 2012; Brancacci 2012; Corradi 2013.

democrazia piuttosto aristocratica, nel senso migliore del termine, un'aristocrazia a cui tutti devono avere accesso e in cui devono trovare riscontro proporzionale ai rispettivi meriti.

Protagora dunque può essere stato il riferimento teorico della prassi politica di Pericle; inoltre egli è stato un formidabile maestro di dialettica per Pericle, come avremo occasione di specificare.

La situazione testuale di Damone è più disperata, riducendosi a pochi lacerti sparsi, spesso tardi e afferenti a una materia, la musica, la cui prassi è totalmente perduta. Della musica antica infatti non abbiamo trascrizioni ma solo teorizzazioni, spesso di difficile comprensione per noi moderni privi di testi primari. Ciò nonostante si tratta di un aspetto e di un personaggio talmente importanti da non potersi tralasciare.<sup>43</sup>

La musica infatti aveva ben maggiore importanza di quella che si tende ad immaginare in tempi moderni, costituendo un ambito in cui si agiva sugli stati d'animo e quindi sugli stati di coscienza, sul modo di influenzare le opinioni e dunque le decisioni. Non era certo puro intrattenimento, al contrario aveva molto a che fare con la comunicazione politica.<sup>44</sup>

Lo si evince dallo stesso Platone, che proprio in Damone trovava un riferimento importante in proposito: “Anche io come Damone sono convinto che non si possano mutare i modi musicali senza mutare le leggi fondamentali dello Stato” (οὐδαμοῦ γὰρ κινουῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι, *Resp.* 424c5-6).

Non stupisce dunque che Pericle si sia occupato di musica, anche attraverso Damone, con tanta attenzione. Si vedrà come l'opera di Damone, per quel poco che possiamo ricostruire, concentrata sull'analisi degli elementi musicali in relazione ai diversi stati d'animo, ricordi da vicino le contemporanee ricerche di Gorgia, concentrate sulla potenza psicagogica della parola. Sfortunatamente non possiamo andare oltre alcune considerazioni generali e alcune ipotesi. La trattazione sarà necessariamente sintetica e collocata in appendice.

---

<sup>43</sup> Il testo di riferimento è Wallace 2015, che raccoglie le testimonianze relative a Damone, precedute da un ampio saggio; cf. anche Brancacci 2001; Brancacci 2018.

<sup>44</sup> Per un inquadramento generale cf. Anderson 1966; Barker 2005.

#### 1.4 Il “movimento sofistico”

Protagora è stato definito “il primo tra i sofisti”,<sup>45</sup> Damone sarebbe stato un sofista sotto mentite spoglie,<sup>46</sup> Anassagora è stato definito “padre della sofistica”;<sup>47</sup> i tre pensatori certamente più influenti su Pericle sono riconducibili al cosiddetto movimento sofistico.

Non è facile precisare che cosa li accomunasse, a parte la frequentazione di uno stesso ambiente culturale ovvero l’Atene di Pericle. La stessa definizione di movimento sofistico è notoriamente problematica, dal momento che con tale denominazione si riuniscono pensatori piuttosto diversi tra loro. Platone, come è noto, li accomunava per un aspetto essenziale ovvero per il fatto di impartire un insegnamento retribuito. La mercificazione del sapere ne comprometteva il valore per ciò stesso, secondo Platone. Ovviamente non è questa la prospettiva attraverso la quale possiamo interpretare la presenza di questi tre pensatori accanto a Pericle.

L’intenzione platonica, evidentemente polemica nei confronti dei sofisti, deve essere superata in una comprensione storica del fenomeno. Così gli studi moderni sono riusciti a fare, soprattutto negli ultimi decenni. La rivalutazione dei sofisti, pensatori a tutti gli effetti, filosofi e non solo scaltri oratori, può dirsi ormai compiuta.

Sarà bene dunque ripartire dagli studi di Dodds, in particolare dal suo capitolo sull’”Illuminismo greco”, per definire e comprendere meglio la portata di una rivoluzione culturale avvenuta in pieno quinto secolo ad Atene.<sup>48</sup>

Essa corrisponde, almeno nella sua fase culminante, alla cosiddetta “età periclea” ovvero agli anni in cui l’attività politica di Pericle ha lasciato un segno sempre più marcato nella vita pubblica

---

<sup>45</sup> *Prot.* 317b3-8; 348e4-349a4; cf. Classen 1959, 34.

<sup>46</sup> *Plut., Per.* 4.2.

<sup>47</sup> Degani 1960, 198.

<sup>48</sup> Dodds 1951, 180-207. Per una riconsiderazione attuale del movimento sofistico cf. tra gli altri Kerferd 1988; Bonazzi 2010; da ultimo Eustacchi 2021.

ateniese.<sup>49</sup> È evidente dunque, anche solo da questa corrispondenza, quale sia stato il ruolo di Pericle, accentratore di attività culturali con evidenti ricadute politiche. Non si è trattato certo di un mecenatismo disinteressato.

Al contrario, lo sviluppo della democrazia ateniese, soprattutto a partire dagli anni '60 del quinto secolo, ha aperto spazi di riflessione sul mondo e sull'uomo, sulla conoscenza e la comunicazione, da cui il potere politico poteva trarre vantaggio. Pericle ha avvertito e colto questo fenomeno con acume, circondandosi delle menti più brillanti della sua epoca, lasciandosi formare nei vari campi, meteorologia, antilogia e dialettica, musica, e riuscendo poi a rendere funzionale alla propria attività oratoria e politica il patrimonio di nuove conoscenze.

L'abilità con cui Pericle ha condotto tale operazione indurrebbe ad annoverare anche lui nell'insieme dei pensatori più cospicui del suo tempo. Se avessimo i suoi discorsi, potremmo essere ancora più convinti della sua levatura intellettuale. Ma Pericle è stato soprattutto e resta per noi un uomo d'azione, più che un pensatore, un oratore politico che ha saputo mettere in pratica molta dottrina appresa da alcuni grandi maestri, elaborandola in maniera originale.

La trattazione che segue si sviluppa in tre capitoli e un'appendice. Il materiale relativo ad Anassagora è di una consistenza tale da indurre a ripartirlo in due capitoli, organizzati in base alle fonti: il cap. 2 si concentra soprattutto su passi da Platone e Plutarco, il cap. 3 su passi da Tucidide. Il cap. 4 è dedicato interamente a Protagora. Il cap. 5 è un'appendice concentrata su Damone. Segue il cap. 6 con le conclusioni.

---

<sup>49</sup> Sulla nozione di "età periclea" cf. Azoulay 2014, 292-345.

## Cap. 2 Anassagora, Platone e Plutarco

### 2.1 Sintesi introduttiva

Isocrate e Platone attestano che Anassagora è stato maestro di Pericle (2.2). Platone in particolare nel *Fedro* ricorda che Pericle ha migliorato le proprie capacità oratorie grazie all'influenza di Anassagora. In apparenza sembra difficile comprendere in che modo Anassagora abbia potuto contribuire in tal senso, dal momento che non si è mai interessato di oratoria né di alcuna attività civile o politica ma in primo luogo di meteorologia (2.3). In realtà la meteorologia ha importanti ricadute in ambito retorico. Ciò risulta evidente ad esempio dal teatro contemporaneo: nelle *Nuvole* di Aristofane si mettono in scena i meteorosofisti, seguaci di Socrate, impegnati in ricerche di carattere meteorologico e contestualmente in dispute per prevalere sull'opinione altrui. La stessa contiguità tra meteorologia e retorica emerge anche in altri testi teatrali frammentari (2.4). Un altro esempio contemporaneo è nella figura di Gorgia, pure impegnato su entrambi i fronti. Gorgia infatti è celebre per le orazioni epidittiche ma era anche annoverato tra i filosofi naturali. In modo simile a Gorgia, Pericle può aver operato lo spostamento delle ricerche meteorologiche sul piano retorico o meglio la valorizzazione di un elemento retorico già esistente nelle ricerche meteorologiche. In tal modo Pericle può aver tratto frutto dall'insegnamento di Anassagora, applicandolo in prima persona a un contesto politico (2.5). L'influenza della meteorologia e di Anassagora si può cogliere in vari aspetti della vita pubblica e privata di Pericle (2.6; 2.7). Due casi particolari riguardano un aneddoto riferito da Tucidide di Melesia e un frammento dell'orazione tenuta da Pericle per i caduti nella guerra contro Samo. In entrambi i casi emergono attitudini intellettuali che rimandano all'ambito filosofico anassagoreo e protagoreo (2.8). È necessario distinguere la filosofia naturale dalla mantica, come avviene ad esempio nel confronto tra Anassagora e l'indovino Lampone. È una distinzione che anche Pericle aveva ben chiara, prediligendo l'indagine filosofico-scientifica e respingendo la superstizione religiosa (2.9). Eschilo



ha collaborato col giovane Pericle ed è stato certamente influenzato dalle teorie di Anassagora. Nell'*Oresteia* in particolare emergono aspetti problematici della contiguità tra meteorologia e oratoria (2.10).

## 2.2 Anassagora maestro di Pericle

Fonti affidabili e contemporanee ci informano sull'esistenza di un rapporto tra Anassagora e Pericle. Per Isocrate "Pericle fu discepolo di due [sapienti], Anassagora di Clazomene e Damone, che ebbe fama di essere uno dei più saggi cittadini del suo tempo" (Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητής, Ἀναξαγόρου τε τοῦ Κλαζομενίου καὶ Δάμωνος, τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν, *Antid.* 235)<sup>50</sup>.

Per Platone "si dice che [Pericle] sia diventato saggio non con le sue sole forze ma che abbia frequentato molti uomini saggi, Pitoclido, Anassagora e ancora oggi, alla sua età, frequenta Damone per questo stesso motivo" (λέγεται γέ τοι, ὃ Σώκρατες, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου σοφὸς γεγονέναι, ἀλλὰ πολλοῖς καὶ σοφοῖς συγγεγονέναι, καὶ Πυθοκλείδῃ καὶ Ἀναξαγόρᾳ: καὶ νῦν ἔτι τηλικούτος ὢν Δάμωνι σύνεστιν αὐτοῦ τούτου ἕνεκα, *I Alc.* 118e). Anassagora e Damone dunque sembrano essere stati in stretto rapporto con Pericle, che sarebbe stato allievo di entrambi.

È Alcibiade a pronunciare queste ultime parole, nel quadro di una discussione sull'insegnabilità della virtù. Socrate subito dopo afferma: chi è sapiente in qualche ambito sa anche insegnare; al contrario, chi non sa insegnare non è davvero sapiente. L'affermazione è polemica soprattutto nei riguardi di Pericle, di cui si ricorda l'incapacità di insegnare alcunché ai propri figli (cf. *Men.* 94b; *Prot.* 319e-320a). Ne consegue che Pericle, pur avendo un enorme ascendente sui suoi concittadini, non sia stato un sapiente.

---

<sup>50</sup> Testo e traduzione in Isocrate, *Opere*, ed. M. Marzi, 2, Torino 1991, 284-285. Su Damone cf. cap. 5.

Il rapporto burrascoso tra Pericle e i suoi figli doveva essere un argomento scandalistico dell'epoca; anche Plutarco vi si sofferma (*Per.* 36.2-6). Ciò ricorda il divario generazionale messo in scena nelle *Nuvole* di Aristofane tra Strepsiade e Fidippide, il padre parsimonioso ed equilibrato ed il figlio esuberante e spendaccione.<sup>51</sup>

L'affermazione di Socrate nell'*Alcibiade I*, sfavorevole a Pericle, è invece conciliante nei confronti di Anassagora. Questi infatti, secondo Socrate, ha avuto la capacità di insegnare qualcosa a Pericle, dimostrando così un'effettiva sapienza. Anassagora è stato un vero sapiente e docente, Pericle un cattivo discente e un falso sapiente. Platone si scaglia più volte contro Pericle, non solo per l'incapacità di trasmettere una qualche virtù ai propri figli, ma anche per essere stato un pessimo uomo politico, che ha reso i proprio concittadini peggiori di quello che fossero in precedenza, indulgendo in una retorica demagogica.<sup>52</sup>

Platone individua in Pericle un obiettivo polemico in qualità di massimo rappresentante dell'oratoria politica del suo tempo. Per Platone infatti Pericle rappresenta l'oratoria politica disgiunta dalla filosofia, che pretende di porsi a guida della comunità, di condurre al bene comune senza sapere davvero che cosa esso sia. Il giudizio platonico su Pericle è dunque complessivamente negativo. Non lo è altrettanto quello sul rapporto tra Anassagora e Pericle; in tale rapporto infatti Platone adombra la necessaria relazione tra filosofia e politica. La coppia Anassagora-Pericle costituisce dunque una sorta di archetipo su cui modellare la relazione tra sapere e potere.<sup>53</sup>

Dunque in *I Alc.* 118e Anassagora ha un'influenza notevole su Pericle. Alcibiade riconosce che Pericle è diventato saggio grazie all'influenza di Anassagora. È paradossale però che a dirlo sia proprio Alcibiade, protetto di Pericle. Né ai suoi figli né ad Alcibiade infatti Pericle ha saputo

---

<sup>51</sup> Un conflitto simile è anche nei *Banchettanti* di Aristofane, su cui cf. Imperio 2013; più in generale cf. Segoloni 1994.

<sup>52</sup> Cf. *Gorg.* 503a-c, 515e-516d; Banfi 1998, 63-74. Cf. invece Pericle saggio in Aristot. *E.N.* 6.5.1140b8.

<sup>53</sup> Così poteva essere anche per Plutarco; cf. Hershbell 1982, 148.

insegnare qualcosa di buono. Ammesso dunque che Anassagora sia stato un buon maestro, Pericle non lo è stato altrettanto per Alcibiade.

Socrate rimprovera ad Alcibiade di essersi dedicato alla vita politica prima di essersi formato dal punto di vista filosofico. Nel dialogo platonico è Socrate stesso a proporsi come guida ad Alcibiade, contrapponendosi in tal modo all'inefficace e nefasto Pericle. La cattiva influenza di Pericle è manifesta nel riprovevole comportamento del suo pupillo Alcibiade.

È evidente che il dialogo platonico ha anche un intento apologetico. Che Socrate fosse stato cattivo maestro di Alcibiade e Crizia è un'accusa che gli era stata mossa e che forse ha contribuito alla sua condanna. Platone qui vuole dimostrare al contrario la benefica influenza dell'insegnamento socratico, volto alla ricerca del bene, contrapposto alla vana oratoria politica contemporanea, che presumeva di conoscere il bene e di saper indirizzare i concittadini ad esso.

Pericle dunque è generalmente biasimato da Platone. Al contrario, ad Anassagora si riconosce un ruolo importante; egli è stato vero sapiente e vero docente. Purtroppo è incappato in un allievo discutibile come Pericle. Qualcosa di simile potrebbe essere capitato a Socrate, che pure è stato ottimo maestro ma ha avuto cattivi allievi, tra i quali si annovera anche Alcibiade. Pericle stesso si è dimostrato abile allievo ma maestro inefficace nei confronti dei suoi figli, di Alcibiade e nondimeno dei suoi concittadini.

### 2.3 *Meteorologia* e oratoria

Se Pericle è diventato sapiente, dice Alcibiade, non lo si deve a suoi meriti personali ma all'insegnamento di vari sapienti, tra i quali è Anassagora. In *I Alc.*118e non si spiega in che cosa sia consistito tale insegnamento. Qualcosa di più rivela Platone in un passo fondamentale (*Phaedr.* 269e4-270a8), che si concentra sul solo Anassagora:

πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι: τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι ἐκτίσατο: προσπεσὼν γὰρ οἶμαι τοιοῦτῳ ὄντι Ἀναξαγόρα, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

Tutte le grandi arti hanno bisogno di discussioni e di indagini celesti sulla natura. Infatti, l'elevatezza di pensiero e la capacità di riuscire in tutto sembrano venire in qualche modo proprio da qui. E Pericle, oltre alle doti naturali che aveva, acquistò anche questa. Imbattutosi in un uomo di questo tipo, ossia in Anassagora, ed essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione, questioni intorno alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui trasse quello che era utile per l'arte dei discorsi.

Il tono è più indulgente nei confronti di Pericle, conformemente al diverso contesto. Nel *Fedro* avviene una riabilitazione della retorica, rispetto ad altri dialoghi dove essa è invece respinta *in toto*, come il *Gorgia*. Di conseguenza, anche la valutazione platonica di Pericle subisce una variazione in senso positivo. A Pericle si riconoscono virtù personali, alle quali si aggiunge l'insegnamento di Anassagora ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι.<sup>54</sup>

Con τὰ μετέωρα si indicavano i fenomeni e gli oggetti celesti all'osservazione dei quali i filosofi naturali si dedicavano. Anassagora è forse il massimo rappresentante tra loro. Egli infatti più volte avrebbe enfatizzato il proprio disinteresse per le questioni terrene, dedicandosi

---

<sup>54</sup> Sulla *meteorologia* cf. Capelle 1912; Joly 1961; Gaudin 1970; Turato 1973, 67-69; Babut 1978, 61-67; De Vries 1982; Wallace 1998, 221; Cataldi 2005, 109; Giangiulio 2005; sull'*adoleschia* anche Natali 1987.

esclusivamente alle ricerche celesti.<sup>55</sup> La sua dedizione alle ricerche cosmologiche è ben espressa da alcuni apoftegmi che restituiscono il fascino esercitato dal personaggio, elemento non trascurabile nella nostra analisi. A chi gli chiedeva se davvero non gli importasse nulla della sua patria, rispose: “Taci” e indicando il cielo “a me anzi della patria importa molto” (“εὐφήμει” ἔφε “ἔμοι γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος” δείξας τὸν οὐρανόν, A1). Richiesto della ragione per cui si dovrebbe preferire l'essere nati al non esserlo, replicò: “Per osservare il cielo e l'ordine di tutto l'universo” (τοῦ [...] θεωρῆσαι τὸν οὐρανόν καὶ καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν, A30). Sosteneva anche che la riflessione speculativa e la libertà che ne deriva siano lo scopo della vita (τὴν θεωρίαν [...] τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν, A29).

Ci possono essere alcuni elementi convenzionali in tale caratterizzazione: già Talete era descritto come disinteressato alle cose mondane, al punto da cadere in un pozzo mentre osservava il cielo.<sup>56</sup> Entrambi i filosofi sono criticati per la loro ricerche inutili; peraltro di Talete si diceva anche l'esatto opposto, ovvero che si sarebbe arricchito grazie alla *meteorologia*.<sup>57</sup> Invece si dice che Anassagora si sia disinteressato delle sue proprietà per dedicarsi esclusivamente alla speculazione filosofica (A13).<sup>58</sup> Non sembra dunque che Anassagora abbia mai avuto interessi politici. Ci si chiede pertanto come Pericle dall'insegnamento di Anassagora “trasse quello che era utile per l'arte dei discorsi.” È la questione centrale che stiamo per affrontare.

Occuparsi di τὰ μετέωρα implicava un disimpegno in ambito civile e politico, qualificato come ἀπραγμοσύνη. Ne era accusato chi appariva disinteressato alle sorti della comunità a cui apparteneva, assorbito in questioni private o in attività apparentemente inutili. In Tucidide l'ἀπραγμοσύνη “involved anti-imperialism, non-aggressive policy, quiet attitude and therefore

---

<sup>55</sup> Cf. Banfi 1999, 74-75.

<sup>56</sup> Cf. Plat. *Theaet.* 174a-b.

<sup>57</sup> Cf. Aristot., *Pol.* 1259a; Cf. Jaeger 1928, 560-66; Curd 2007, 130 e n. 3.

<sup>58</sup> Plat. *Hipp. ma.* 283a; Plut. *Per.* 16.7.

peace.”<sup>59</sup> Si tratta dunque di un atteggiamento pacifista ed individualista. È la prospettiva opposta a quella di Pericle, comunitaria e imperialista. L’inattività in ambito politico infatti è condannata da Pericle nell’epitafio (Thuc. 2.40.2). Anassagora e Pericle dunque sembrano essere attestati su posizioni opposte, l’uno disinteressato alle vicende terrene, l’altro pienamente coinvolto in esse. Vedremo dunque in che modo Anassagora abbia potuto contribuire all’eccellenza oratoria di Pericle.

Spesso rischiavano di essere accusati di ἀπραγμοσύνη proprio i filosofi, che potevano apparire dediti a ricerche sterili, fini a se stesse. I filosofi potevano apparire parassiti (ἀλαζόνες) che non contribuivano al bene comune. I loro discorsi potevano suonare come chiacchiere inutili, fondate sul nulla, sospese in aria come gli argomenti di cui trattavano. Così appare ad esempio Protagora negli *Adulatori* di Eupoli,<sup>60</sup> non diversamente da Socrate nelle *Nuvole* di Aristofane. Il termine ἀδολεσχία allude proprio a questo aspetto. Platone usa altre volte questo termine, adottando il punto di vista dell’uomo comune, per descrivere l’operato del filosofo: chiacchiere vane secondo l’opinione comune, anche si tratta di discorsi ben fondati.<sup>61</sup>

Nel brano del *Fedro* Platone sostiene che ogni grande tecnica abbia bisogno di ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία, poiché da esse derivano altezza di pensiero e compiutezza in ogni cosa (τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντα τελεσιουργόν). Subito dopo Platone aggiunge un aspetto di ordine metodologico, proponendo un parallelo tra retorica e medicina: come questa cura il corpo con i farmaci, così quella l’animo con le parole. Poiché non è possibile occuparsi di una parte mentre si ignora la natura del tutto, occorrerà procedere per successive distinzioni e determinare la natura dell’anima, oggetto della persuasione retorica (*Phaedr.* 270a10-271a8). Per questo dunque, secondo

---

<sup>59</sup> Ehrenberg 1947, 52; cf. Finley 1967, 28.

<sup>60</sup> Fr. 157 K.-A.; cf. Napolitano 2009; Napolitano 2012, 97, 105-108. Cf. *infra*, cap. 2.4.

<sup>61</sup> Cf. *Rep.* 488e3-489a1; *Pol.* 299b3-c6.

Platone, è utile iniziare dallo studio dei fenomeni celesti e dai relativi discorsi. Pericle lo ha potuto fare grazie all'insegnamento di Anassagora.

Non c'è motivo di dubitare che Pericle sia stato davvero allievo di Anassagora e ne abbia tratto un insegnamento utile per la propria attività oratoria. Si tratta di capire in che modo, dal momento che Anassagora non si è occupato di oratoria; al contrario, si faceva un vanto di disinteressarsi dell'attività politica per dedicarsi esclusivamente alle ricerche celesti. Si tratta di un passaggio compiuto da Pericle in prima persona, il quale, secondo Platone, εἰλκυσεν, "trasse" dalla meteorologia ciò che era utile per l'oratoria.

Si tratta di un passaggio decisivo, come è evidente; esso è contestuale ad un fenomeno fondamentale: il passaggio dalle scienze naturali alle scienze umane, dalla filosofia cosiddetta presocratica a quella successiva, in corrispondenza dell'introduzione della filosofia ionica ad Atene. Lo stesso Socrate dichiara il proprio interesse iniziale per le ricerche naturalistiche di Anassagora, prima di esserne deluso per l'eccessivo meccanicismo (*Phaed.* 96a-100a).<sup>62</sup> Attraverso l'introduzione del concetto di *nous*, principio ordinatore del mondo e pure caratterizzante la specie umana, Anassagora comincia a spostare il discorso sull'uomo e le sue caratteristiche costitutive,<sup>63</sup> che diventeranno poi interesse preminente di Socrate e Platone.

Pericle prosegue nella direzione indicata da Anassagora, concentrandosi sul discorso, ambito in cui l'intelletto si esprime in maniera precipua. Pericle infatti avrebbe raggiunto la comprensione

---

<sup>62</sup> Sugli interessi naturalistici del giovane Socrate cf. Derenne 1930, 82-83, 86-87, 103; Montuori 1966, 177-203; Turato 1973, 10, 97; Babut 1978; Woodbury 1981, 297; Kerferd 1988, 75; Kleve 1983, 30; Wander Waerdts 1994; Guidorizzi 1996, 221; Bowie 1998, 62-63; Banfi 1999, 12; Rashed 2009; Konstan 2011, 85; Sampino 2012, 83-84, 103-105. Sugli elementi autobiografici nel *Fedone*, anche in rapporto all'*Apologia*, cf. Cerri 2003; Erler 2007; Gower 2008. La questione è connessa al rapporto del *Fedone* con l'*Apologia*, su cui cf. Rashed 2009; Jedrkiewicz 2011; Corradi 2016.

<sup>63</sup> Cf. Farrar 1988, 42: "The cosmogonical *nous* is conceived as an enlarged version of a human mind"; cf. Berti 2012, 267.

della natura dell'intelletto, imbevutosi di meteorologia (μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος), e in tal modo riuscì a realizzare tale spostamento della dottrina anassagorea dal piano naturalistico a quello retorico-politico. Si tratta di vedere più precisamente come sia potuto accadere e in che cosa consista.

#### 2.4 Meteorologi sulla scena

Pericle non è l'unico a compiere tale passaggio dal piano naturalistico a quello retorico-politico, altrimenti sarebbe stato davvero un uomo di straordinaria genialità. Alcuni autori a lui contemporanei procedono nella stessa direzione. Si tratta dunque di una tendenza emergente nella seconda metà del quinto secolo, a cui contribuiscono varie personalità, studiando le quali risulterà più chiaro l'operato di Pericle stesso.

È necessario anzitutto chiarire le implicazioni retoriche delle ricerche celesti, che a prima vista potrebbero apparire non evidenti ma che invece sono fondamentali. I fenomeni celesti non sono sempre percepibili coi sensi, dal momento che possono avvenire al di fuori dell'esperienza umana. Le affermazioni che li riguardano dunque possono essere non verificabili direttamente. Da qui deriva l'accusa rivolta ai filosofi di parlare vanamente, sostenendo ipotesi stravaganti, lontane dal senso comune. È la critica su cui Aristofane ha costruito le *Nuvole*.

Di tale commedia il protagonista è Socrate, intento a studiare τὰ μετέωρα, immerso nel suo pensatoio, circondato da discepoli definiti μερμνοφροντισταί, "pensatori di idee" (*Nub.* 101), μετεωροφένακας, "impostori sospesi in cielo" (*Nub.* 333), μετεωροσοφιστῶν, "sofisti sospesi in



cielo” (*Nub.* 360).<sup>64</sup> Con simili denominazioni si vogliono mettere in ridicolo gli ormai ben noti *meteorologi*, studiosi dei fenomeni celesti.

Socrate stesso appare in scena a mezz’aria, sospeso sulla *mechanè*, la macchina scenica che generalmente, al termine delle tragedie, serviva ad introdurre l’intervento divino risolutore, il *deus ex machina* appunto.<sup>65</sup> Nella commedia di Aristofane essa è impiegata all’inizio per caratterizzare il protagonista e, con lui, l’intera vicenda. Il filosofo è lontano da terra, dimentico delle incombenze quotidiane, immerso nei propri studi naturalistici, evanescenti come le nuvole.

Proprio alle Nuvole, che costituiscono il Coro della commedia, è tributato un culto. Qui entriamo nell’aspetto problematico delle ricerche celesti, nelle loro implicazioni religiose, etiche e politiche. Aristofane gioca con un problema serissimo, che poteva essere sentito come una minaccia da molti suoi spettatori. Non a caso il Socrate storico, nell’*Apologia* platonica (18b, 19c), sostiene che si debba risalire proprio alla commedia di Aristofane, messa in scena ventiquattro anni prima, per rintracciare le origini del proprio stato di accusa.

Studiare i fenomeni celesti poteva implicare l’oscuramento delle cause mitiche degli eventi naturali e la loro sostituzione con cause naturali.<sup>66</sup> Ciò poteva avere come conseguenza un indebolimento della fede tradizionale. Per questo i meteorologi erano a rischio di accusa di empietà.

---

<sup>64</sup> Sulle denominazioni dei seguaci di Socrate nelle *Nuvole* cf. Montuori 1986; O’Sullivan 1995, 16-17; Imperio 1998, 53-63.

<sup>65</sup> Per Socrate sulla *mechanè* nelle *Nuvole* cf. Ambrosino 1984-1985; Sampino 2012; Belardinelli 2013. Sull’uso della *mechanè* cf. Newiger 1989; Mastronarde 1990.

<sup>66</sup> Per Parker 1966, 210-212, nella metà del quinto secolo il pensiero speculativo poteva essere percepito come una minaccia. Il conflitto tra Anassagora e Atene era difficile da conciliare. I naturalisti indagavano già dal sesto secolo ma i sofisti furono più radicali: “Natural philosophy became offensive only once it was felt to be combined with moral relativism and antinomianism” (p. 212). Per Guthrie 1971, 231, il razionalismo dei filosofi naturali non era completamente ateo, nondimeno era distruttivo del *pantheon* tradizionale.

Con le loro ricerche sembravano alimentare il dubbio riguardo all'esistenza e all'efficacia degli dèi tradizionali. Tutto questo è messo in scena da Aristofane.

Le Nuvole nella commedia omonima sono onorate come nuove divinità al posto di Zeus, il quale risulta inefficace. I suoi fulmini infatti non colpiscono gli spergiuri ma, paradossalmente, i santuari a lui dedicati (*Nub.* 397-402). È un passo della massima importanza: un fenomeno meteorologico (i fulmini), interpretato tradizionalmente come manifestazione della volontà divina (l'ira di Zeus) e dell'esistenza di una norma morale (la punizione degli empi), si rivela inefficace, dando luogo ad una miscredenza, all'individuazione di una nuova divinità da rintracciarsi in ambito naturalistico: non più Zeus si dovrà onorare ma le Nuvole. Ad esse più verosimilmente saranno da ricondurre i fulmini.

Rimane lo sconcerto dal punto di vista etico, dal momento che gli empi non sono puniti dall'alto. Si afferma contestualmente un nuovo principio morale, per cui le antiche leggi, assieme agli antichi culti, non sono più rispettate ma se ne affermano di nuove. Gli spergiuri infatti non subiscono punizione divina. Alle Nuvole il neodiscepolo Strepsiade chiede di diventare il più eloquente di tutti i Greci, di apprendere a stravolgere la giustizia (*Nub.* 429-434), avvalendosi del discorso più ingiusto ovvero del discorso debole, quello che vince tutte le cause (*Nub.* 656-657; 882-888).

Siamo in presenza di un altro passaggio fondamentale. Le ricerche meteorologiche sono legate a un sovvertimento di valori, che è anche una potenziale rivoluzione sociale. Tramontato Zeus, garante della giustizia, si invocano le Nuvole per prevalere nei processi, in qualsiasi disputa, perfino per stabilire nuove leggi. Alla fine della commedia Strepsiade non esita a picchiare il padre, sostenendo la legittimità della propria azione in base all'avvenuta transvalutazione di valori (*Nub.* 1421-24).

Le leggi precedenti, garantite da Zeus, prevedevano che i figli onorassero i padri e che i padri, all'occorrenza, potessero picchiare i figli per educarli. Con l'avvento di nuove divinità si affermano anche nuove leggi, per cui ormai è lecito il contrario: i figli possono persino picchiare i padri. La legge non è più un dato tradizionale ma un patto convenzionale, dunque passibile di cambiamento. È il trionfo del discorso debole, appreso da Strepsiade, in grado di prevalere sull'avversario.

Assieme alle Nuvole vengono onorate altre divinità come Chaos e Lingua, a dimostrazione della contiguità tra ricerche naturalistiche e arditezze retoriche. Nelle *Nuvole* si ritrovano tutti i fermenti dell'epoca a cui appartengono. Nel Socrate di Aristofane si sovrappongono le ricerche celesti di Anassagora e le antilogie di Protagora, che puntualmente riemergono nelle accuse al Socrate storico. Il problema fondamentale, messo in scena da Aristofane, non sono le ricerche naturalistiche in sé ma la loro comunicazione, con le annesse implicazioni a livello sociale. Che i meteorologi possano sostenere convintamente argomenti inverificabili è motivo di inquietudine e potenziale ragione di sovversione.

Ciò emerge non solo nelle *Nuvole* ma anche in altri testi contemporanei. Emblematico è il fr. 913 K. di Euripide, in cui si invita a credere agli dèi e a gettare lontano i tortuosi inganni dei meteorologi (μετεωρολόγων), che azzardano ipotesi sull'invisibile (περὶ τῶν ἀφανῶν). Anche Protagora in un frammento degli *Adulatori* di Eupoli è presentato mentre “cialtroneggia sacrilego riguardo ai fenomeni celesti” (ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος/ περὶ τῶν μετεώρων, fr. 157.2-3 K.-A.). Sia in Aristofane sia nei frammenti di Euripide e di Eupoli ritroviamo la stessa caratterizzazione dei *meteorologi* come studiosi che parlano di argomenti evanescenti e pericolosi, a rischio di empietà.

Non a caso si tratta di testi teatrali. Evidentemente i meteorologi sono figure ormai riconoscibili e, nel caso dei testi comici, perfino parodiabili. Socrate e Protagora erano figure ben note, tanto da essere messe in ridicolo sulla scena. Non erano scherzi innocui, come abbiamo visto, poiché potevano costituire le premesse per futuri processi. Certamente così è accaduto nel caso di

Socrate; forse anche Protagora è stato coinvolto in un procedimento giudiziario.<sup>67</sup> Questi sono i termini della questione nella seconda metà nel quinto secolo, questa la percezione comune riguardo alle discipline insegnate da Anassagora a Pericle, secondo quanto Platone riporta nel brano del *Fedro*.

Platone è ben consapevole della problematicità degli studi naturalistici in generale ed astronomici in particolare. Lui stesso li pone come problema fin dalle prime opere, in rapporto con la filosofia socratica, nell'*Apologia* e nel *Menone*, per poi ritornare sull'argomento più volte, fino al libro decimo delle *Leggi*. Nel brano del *Fedro* dunque tutto questo contesto, segnalato dalla scelta dei termini usati (ἀδολεσχία e μετεωρολογία), rimane ben presente sullo sfondo.

## 2.5 Dalla meteorologia all'oratoria: l'esempio di Gorgia

Cominciamo a capire dunque in che cosa sia consistita l'operazione condotta da Pericle nei riguardi delle dottrine insegnate da Anassagora. Ancor più chiaro risulterà grazie ad un brano tratto dal gorgiano *Encomio di Elena*, pure databile alla seconda metà del quinto secolo:

ὅτι δ' ἡ πειθὴ προσιοῦσα 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 ἐποίησαν (Gorg. *Hel.* 13)

Quanto poi al fatto che la persuasione, unitasi al discorso, modelli anche l'anima a suo piacimento, si considerino in primo luogo i discorsi dei *meteorologi* che, sostituendo un'opinione a un'altra,

---

<sup>67</sup> Sul processo contro Protagora cf. cap. 4.11.

eliminando l'una e producendo l'altra, fanno apparire agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro.

Gorgia, proponendo esempi di discorsi persuasivi, presenta in primo luogo quelli dei *meteorologi*, i quali, sostituendo un'opinione ad un'altra, “fanno apparire agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro” τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν. Ritroviamo gli stessi termini del frammento euripideo, sopra citato, i *meteorologi* che si occupano περὶ τῶν ἀφανῶν, ovvero per Gorgia τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα.

Si tratta sempre di ciò che è impercettibile con i sensi, dunque inverificabile, a volte persino incredibile, poiché va contro il senso comune. Nonostante ciò, i *meteorologi* coi loro discorsi riescono a renderlo credibile, a farlo apparire manifesto agli occhi dell'opinione. Sulla notevole metafora “occhi dell'opinione” torneremo in seguito (cf. *infra*, cap. 2.8). Per ora notiamo che l'intera espressione ricorda, secondo alcuni studiosi, il celebre detto attribuito ad Anassagora (B21): ὅμις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, “aspetto di cose celate sono le apparenti.”<sup>68</sup> Gorgia dunque in questo passo riecheggerebbe il detto attribuito ad Anassagora.<sup>69</sup>

Si intende che i fenomeni percepibili attraverso i sensi non sono che un aspetto della realtà, attraverso il quale è possibile risalire all'aspetto nascosto, non percepibile. Esistono dunque due livelli di realtà, l'uno percepibile e l'altro oscuro, non manifesto. Quest'ultimo però non è del tutto precluso alla comprensione umana; al contrario, si può risalire ad esso attraverso il livello manifesto della realtà.

---

<sup>68</sup> Sul frammento anassagoreo cf. Diller 1932; Gomperz 1933; Lloyd 1966 337-341; Schofield 1980, 23-24; Barnes 1982, 428-430; Sider 2005<sup>2</sup>, 65-66; Curd 2007, 75; per una riconsiderazione testuale cf. Wolbergs 2012.

<sup>69</sup> Per la corrispondenza tra Anassagora e Gorgia cf. Diano 1968, 221-222; Wardy 1996, 45 n. 32; Ioli 2013, 237.

I sensi da soli infatti sono incapaci di cogliere l'intero essere, come attesta un altro frammento di Anassagora (B21a): ὑπ' ἀφαιρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τὰληθές, “per la loro [dei sensi] inettitudine non sappiamo distinguere il vero”. I sensi possono cogliere sono una parte di realtà, quella manifesta; all'altra bisogna risalire con l'intelletto. In sintesi: “Anaxagoras claims that processes in the sensible world provide a clue to what occurs at the level of what is real, unavailable to perception, but graspable by understanding.”<sup>70</sup>

A Gorgia interessa l'aspetto comunicativo della questione. Il suo non è un intento speculativo ma meramente persuasivo. Non vuole cogliere l'aspetto nascosto delle cose ma perfezionare un discorso efficace. A quale miglior esempio ricorrere che a quello dei meteorologi, che risultano convincenti parlando di oggetti ed eventi invisibili? Prendendo loro a modello, si può realizzare un discorso convincente su qualsiasi argomento, anche sul nulla, sul non essere, come fa Gorgia stesso nel suo trattato omonimo, oppure si possono affrontare argomenti controversi quali l'innocenza di Elena, incolpevole perché travolta dalle circostanze, o quella di Palamede, condannato da un'accusa senza prove. I meteorologi sono in grado di far apparire davanti agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro; è il motivo per cui vanno tenuti in gran conto dal punto di vista retorico.

A Gorgia non risultava difficile trasporre in ambito retorico le ricerche naturalistiche dei meteorologi, anche perché lui stesso era impegnato in entrambi gli ambiti, che forse non erano così distinti come a noi possono apparire. Anche a Protagora, nel frammento citato sopra (fr. 157 K.-A.; *supra*, cap. 2.4), sono attribuiti simili interessi περὶ τῶν μετεώρων. Tale impegno è sicuro per quanto riguarda Gorgia. Il suo allievo Isocrate lo testimonia con relativa certezza.

Isocrate menziona il proprio maestro Gorgia soprattutto in qualità di filosofo naturale. La posizione di Isocrate è certo tendenziosa, poiché egli con ciò intendeva dimostrare di non essere

---

<sup>70</sup> Curd 2007, 75.

debitore verso Gorgia retore. Non potendo negare di esserne stato allievo, attribuiva il proprio debito soltanto all'ambito per lui più limitato ovvero a quello più propriamente scientifico. In realtà Isocrate era più debitore della retorica gorgiana di quanto non volesse ammettere; in ogni caso egli testimonia per noi un'effettiva attività scientifica di Gorgia.<sup>71</sup>

L'attività scientifica di Gorgia è inoltre testimoniata da un testo molto significativo, in cui a Gorgia è attribuita una teoria tipicamente anassagorea (B31): Μέγας εἰς σοπίαν Γοργίας μύδρον εἶναι λέγων τὸν ἥλιον· καὶ τῷ λόγῳ φιλονεικῶν πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν, “grande la sapienza di Gorgia quando diceva che il sole è una massa incandescente e disputava in favore di una simile ipotesi”.

Aver sostenuto che il sole fosse un μύδρον, una massa incandescente, fu probabilmente il motivo fondamentale che determinò la condanna di Anassagora.<sup>72</sup> Sostenendo tale teoria infatti Anassagora metteva in discussione la natura divina degli astri. L'attribuzione di tale teoria a Gorgia può essere dubbia ma è nondimeno significativa, poiché testimonia un plausibile interesse gorgiano in tale ambito. Unita alle dichiarazioni di Isocrate, essa contribuisce a formare un quadro coerente: è verosimile che Gorgia si sia interessato a ricerche celesti.

La parte più interessante della testimonianza è la seconda metà (καὶ τῷ λόγῳ φιλονεικῶν πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν), proprio quella omessa nelle edizioni di Diels-Kranz e di Untersteiner ma giustamente reintegrata in edizioni più recenti.<sup>73</sup> Gorgia non solo sosteneva, riprendendo Anassagora, che il sole fosse una massa incandescente, ma soprattutto lo sosteneva in pubblico, τῷ λόγῳ φιλονεικῶν “contendendo a parole” a sostegno di una tale ipotesi. La contiguità tra ricerche naturalistiche e arditezze retoriche non potrebbe risultare più evidente.

---

<sup>71</sup> *Hel.* 3-4; *Antid.* 268-269. Cf. Kerferd 1985; Gemin 2018.

<sup>72</sup> Per una bibliografia sul processo ad Anassagora cf. Gemin 2019.

<sup>73</sup> Cf. Buchheim 1989, 100-101; Maso – Franco 1995, 132-133; Laks – Most 2016, 258-259.

Qui non si tratta di una scena teatrale, come nel caso dei meteorosofisti di Aristofane, che potrebbero sembrare semplicemente un irrocervo creato in funzione comica; si tratta invece di un personaggio storico, Gorgia, che riesce a conciliare professionalmente i due contesti, quello retorico e quello naturalistico, anzi a trarre nutrimento l'uno dall'altro. Gorgia riesce a sostenere l'incredibile in maniera persuasiva anche in forza della propria esperienza di filosofo naturale, proseguendo su una linea di discorso indicata da Anassagora.

L'esempio di Gorgia può essere utile per comprendere finalmente l'operazione condotta negli stessi anni da Pericle. "Ricolmo di meteorologia" (μετεωρολογίας ἐμπλησθείς) – per riprendere l'espressione platonica nel *Fedro* – grazie all'insegnamento di Anassagora, Pericle può aver compiuto lo stesso passaggio dall'ambito naturalistico a quello retorico realizzato da Gorgia; in tal modo, come dice Platone, Pericle "trasse quello che era utile per l'arte dei discorsi." Pericle dunque può aver tratto dall'insegnamento di Anassagora, propriamente meteorologico, la capacità persuasiva dei meteorologi, applicandola però a contesti ed argomenti diversi, a questioni civili e politiche.

Se così fosse, dovremmo convenire di necessità sulla seguente constatazione: Pericle è stato non solo un grande uomo politico ma anche un grande uomo di cultura del suo tempo, non solo il promotore di un'avanguardia culturale ma egli stesso parte integrante di essa. Cercheremo subito di verificarlo, considerando in che modo Pericle abbia potuto tradurre in attività politica le conoscenze provenienti dalle ricerche di ambito filosofico-naturale.

## 2.6 La meteorologia maestra di comportamento e comunicazione

La *Vita di Pericle* di Plutarco è per noi una delle fonti principali per ricostruire la personalità e la formazione culturale dello statista. Il pensatore che più spesso è al fianco di Pericle è Anassagora, evocato proprio attraverso il passo del *Fedro* già citato. Plutarco allude una prima volta



al passo platonico (*Per.* 5.1) e poi lo cita esplicitamente (8.2). Evidentemente era di grande ispirazione per lui; si può dire che su di esso Plutarco abbia costruito parte della propria interpretazione di Pericle.

Plutarco però non si limita alla riproposizione del giudizio platonico, non si appiattisce sulla condanna di Pericle da parte di Platone. Al contrario, la valutazione plutarca del personaggio è tendenzialmente positiva. Come è noto, Plutarco segue spesso “il divino Platone”, come lo chiama lui, ma ciò non gli impedisce di prenderne le distanze, qualora lo ritenga opportuno. Su Plutarco agisce anche l'altra grande fonte a noi nota riguardo a Pericle, ovvero Tucidide, la cui valutazione dello statista è invece decisamente positiva.

Sulle presumibili difficoltà incontrate da Plutarco nel cercare di conciliare le opposte valutazioni di Platone e Tucidide riguardo a Pericle è stato già scritto.<sup>74</sup> Qui preme sottolineare come Plutarco riesca a mantenere una linea interpretativa consapevole e sostanzialmente coerente, forse persino più equilibrata degli estremi opposti rappresentati per noi dalle visioni piuttosto unilaterali di Platone e Tucidide.

Plutarco, è bene dirlo prima di inoltrarsi nell'analisi, non è inaffidabile. Certo a volte presenta alcune incongruenze, dispone di fonti a volte contraddittorie, soprattutto è distante molti secoli dall'età periclea, quindi necessariamente le sue informazioni sono parziali e libresche. Ciò nonostante, e tenuto conto di ciò, resta per noi una fonte insostituibile, poiché trasmette varie informazioni veritiere altrimenti perdute. Neppure alcune inspiegabili omissioni o sottovalutazioni di Tucidide, che pure era contemporaneo di Pericle e lo ha visto e sentito di persona, fanno dello storico un testimone meno che prezioso per noi. Avremo modo di precisare sia le omissioni di Tucidide sia le integrazioni di Plutarco, entrambi importanti.

---

<sup>74</sup> Cf. *supra*, cap. 1.1.

Plutarco dunque nella *Vita di Pericle* affronta il problema del rapporto tra Pericle e Anassagora in primo luogo attraverso il filtro platonico di *Phaedr.* 269e4-270a8. Tale rapporto è un problema, poiché a prima vista forse non è immediatamente comprensibile che cosa Pericle abbia potuto apprendere da Anassagora, dal momento che l'uno era un filosofo naturale, del tutto disinteressato alla vita politica, e l'altro uno statista. Abbiamo cercato di chiarire i termini della questione, che ora forse appaiono più comprensibili.

Platone proponeva un'interpretazione di tale rapporto, alla luce della propria filosofia, come è prevedibile: la meteorologia è utile ad ogni grande arte, poiché conferisce altezza di visione e completezza di prospettive; essa inoltre costituisce la premessa ineludibile di un processo di progressiva definizione dell'animo umano, ovvero del luogo in cui si verifica il fenomeno della persuasione. Plutarco procede in sostanza sulla stessa linea, senza le sottigliezze platoniche, amplificandone retoricamente le parole ed estendendole ad aspetti esteriori.

In particolare, nel brano allusivo al *Fedro* (*Per.* 5.1) Plutarco afferma che Pericle, ammirando moltissimo Anassagora, si era colmato della cosiddetta *meteorologia* e della corrispondente *metarsioleschia* ovvero dello studio dei fenomeni celesti e delle relative chiacchiere/discorsi (τῆς λεγομένης μετεωρολογίας καὶ μεταρσιολεσχίας ὑποπιμπλάμενος). Ciò aveva contribuito a perfezionare in lui un'intelligenza superiore e un elevato modo di esprimersi (τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν). Fin qui abbiamo poco più che una parafrasi del *Fedro*. La *meteorologia* si ritrova sia in Platone sia in Plutarco; la *metarsioleschia* di Plutarco è una variazione della *adoleschia* platonica. Il primo elemento del composto plutarcheo μεταρσιο- equivale a μετεωρο-,<sup>75</sup> quindi si tratta sempre di discorsi su fenomeni celesti o, in accezione negativa, di chiacchiere campate in aria. Il composto ricorda quelli usati da Aristofane per designare i seguaci delle Nuvole; si trattava forse di designazioni irriverenti per riferirsi ai filosofi, poi entrate

---

<sup>75</sup> Cf. Stadter 1989, 77.

nell'uso comune in accezione neutra, come sembra attestare questa occorrenza (e forse già quelle platoniche).<sup>76</sup>

Nel brano di Plutarco si ritrova anche l'altezza di ingegno, unita però all'elevato modo di esprimersi (τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν; cf. Plat. τὸ ὑψηλόνουν). Già qui l'accento si sposta sulla comunicazione. Plutarco prosegue su questa linea, introducendo elementi nuovi, tratti forse dall'aneddotica periclea:

προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα καὶ πρῶτης πορείας καὶ καταστολὴ περιβολῆς πρὸς οὐδὲν ἐκταραττομένη πάθος ἐν τῷ λέγειν καὶ πλάσμα φωνῆς ἀθόρυβον, καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα θαυμαστῶς ἐξέπληττε.

impressionava tutti per l'atteggiamento del volto, mai scomposto dal riso, per la grazia dell'incedere, la compostezza del vestito, mai scomposto e senza alcuna eccitazione che gli nascesse mentre parlava, per il tono di voce, mai alterato, e per altre doti di tal genere.

Plutarco enumera una serie di comportamenti che esprimono un chiaro messaggio di calma, equilibrio e padronanza di sé. Non sono atteggiamenti gratuiti o fini a se stessi; hanno invece un preciso intento comunicativo. Vogliono trasmettere un'immagine di Pericle ben precisa, il governante tranquillo e sicuro di sé, pertanto affidabile. È un'immagine pubblica, poiché si tratta di comportamenti osservati, osservabili e forse assunti anzitutto a tal fine.<sup>77</sup>

Essi infatti hanno il loro effetto; questa serie di comportamenti ἐξέπληττε, “colpiva”, dice Plutarco. Non è un verbo scelto a caso. Esprime l'intima persuasione, sopraggiunta nell'animo

---

<sup>76</sup> Cf. μετεωρολόσχας, Plut. *Nic.* 23.4; cf. cap. 4.11.

<sup>77</sup> Cf. Gemin 2017, 133-136.

attraverso un evento a cui si è assistito. È l'*ekplexis* di gorgiana memoria (cf. *Hel.* 16; *Pal.* 4). Plutarco lo usa ancora nella *Vita di Pericle* (7.1, 16.8, 35.2), nella quale la persuasione è così importante.<sup>78</sup> Questa è la novità del brano di Plutarco rispetto al modello platonico: si comincia parafrasando il *Fedro* ma si prosegue aggiungendo una serie di conseguenze pratiche.

L'influenza della meteorologia, ricevuta attraverso l'insegnamento di Anassagora, si manifesta in comportamenti quotidiani di Pericle; egli si mostra in pubblico senza mai perdere il controllo, misurando l'espressione del viso, l'andatura, l'abbigliamento, il tono di voce. Se tutto ciò fosse avvenuto durante un'orazione pubblica, lo si potrebbe qualificare come *actio*, ovvero il modo di porgere l'orazione all'uditorio;<sup>79</sup> pare invece che ciò avvenisse in varie occasioni. Se ne deduce che Pericle comunicasse ai suoi concittadini anche quando non prendeva la parola, anche quando essi non fossero riuniti in assemblea.

Tra l'altro sappiamo che Pericle evitava di tenere discorsi e lo faceva soltanto quando lo ritenesse davvero necessario, delegando altrimenti a suoi collaboratori (*Per.* 8.6.1). Non gli sfuggiva però l'importanza di comunicare un'immagine sicura di sé in ogni uscita pubblica. Il lungo dominio di Pericle sulla scena politica ateniese si fonda sul consenso<sup>80</sup> ed è verosimile che egli sia stato attento a tali aspetti di comunicazione verbale e non verbale. Essi vengono ricondotti da Plutarco alla meteorologia; l'altezza d'ingegno implicava un contegno estremamente dignitoso in ogni aspetto della vita quotidiana.

È probabile che Plutarco banalizzi lo spunto platonico, interpretando la meteorologia, che si occupa di fenomeni alti nel cielo, come altezza d'ingegno, senza cogliere forse la complessità dell'operazione periclea di stampo gorgiano (cf. *supra*, cap. 2.5). Ciò nonostante Plutarco rileva

---

<sup>78</sup> Cf. Thuc. 2.65.9; Hunter 1986; Cusumano 2011; O'Sullivan 2012, 182.

<sup>79</sup> Cf. Olbricht 2001, 159.

<sup>80</sup> Cf. Connor 1984, 60 n. 26: "His power was always dependent upon his ability to persuade the leaders of the city and the assembly." Sull'attitudine pedagogica dell'oratoria periclea cf. Yunis 1991.

indubbiamente una somiglianza, all'insegna della meteorologia, tra l'austerità propria di Anassagora e quella ostentata da Pericle. Se ne trae dunque un esempio di come Pericle abbia potuto tradurre in azione politica l'insegnamento di Anassagora.

## 2.7 Anassagora modello di comportamento e comunicazione

I riscontri con l'aneddotica anassagorea non mancano. Di Pericle si tramanda tra l'altro "l'atteggiamento del volto, mai scomposto dal riso" (cf. Plut. *Per.* 5.1; *supra*, cap. 2.6). Allo stesso modo "si dice che Anassagora non fu mai visto ridere e neppure accennare un sorriso" (Ἀναξαγόραν τὸν Κλαζομένιον φασὶ μήτε γελῶντά ποτε ὀφθῆναι μήτε μειδιῶντα τὴν ἀρχήν, A21).<sup>81</sup> Anassagora non mostrò turbamento neppure quando venne a sapere della morte del figlio; pare infatti che in tale occasione abbia detto: "Sapevo di averlo generato mortale" (ἤδειν θνητὸν γεννήσας, A33).

Anche Pericle ebbe la sventura di sperimentare lo stesso tragico evento. La peste, per cui Pericle stesso sarebbe morto poco tempo dopo, gli portò via il figlio Santippo, la sorella e molti parenti e amici. Anche in quella circostanza Pericle seppe conformarsi al modello offerto da Anassagora: non fu mai visto piangere né rendere omaggio alla tomba dei suoi familiari (Plut. *Per.* 36.7-8). Si tratta anche in questo caso di un esempio di comunicazione politica, in questo caso più che mai. Per la città prostrata dalla peste, assediata dal nemico, la visione dello stratego abbattuto dal dolore avrebbe costituito un messaggio devastante. Pericle evitò di inviare tale messaggio pagando certamente un alto prezzo personale, non potendo rendere onore pubblico ai propri defunti.

---

<sup>81</sup> Sulla *praotes* in Plutarco cf. Martin 1960.

Nel suo caso il privato diventava facilmente pubblico e non si poteva consentire, specie in quel momento, di mandare messaggi inopportuni.<sup>82</sup>

Fino all'ultimo Pericle aveva esortato a resistere, a perseverare nella strategia di guerra che lui stesso aveva disegnato. Sembrò tener fede a tale proposito, finché non gli morì anche l'altro figlio, Paralo. Con la sua scomparsa Pericle si ritrovò in quel momento senza eredi legittimi e forse non resse al colpo. In quell'occasione infatti scoppiò a piangere, come mai prima gli era capitato. Così riporta Plutarco nella *Vita di Pericle* (36.8-9).

In un'altra opera però, la *Consolatio ad Apolloniam* (118e-f), lo stesso Plutarco riferisce una versione diversa: Pericle non avrebbe vacillato neppure in occasione della morte di Paralo. È Protagora a testimoniare (cf. *infra*, cap. 4.11), concludendo con queste parole:

πᾶς γάρ τις μιν ὁρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθηα ἔρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην

Infatti ognuno che lo vedeva sopportare fortemente i suoi dolori lo considerava magnanimo, virile e migliore di sé stesso, sapendo come egli stesso si sarebbe abbattuto di fronte a certi avvenimenti.

È evidente anche in questo caso la cura pubblicistica di tale comportamento. La padronanza di sé dimostrata dal capo manda un messaggio inequivocabile al suo popolo. Pericle in tale ritratto di Protagora appare quasi sovrumano, superiore ai dolori a cui gli individui comuni sono soggetti. Questo ritratto è certo più idealizzato di quello proposto dallo stesso Plutarco nella *Vita di Pericle*.

---

<sup>82</sup> Sul rapporto tra pubblico e privato nella democrazia periclea cf. ad es. Musti 1985.

Il contesto dell'opera spiega la diversa versione dello stesso evento. La *Consolatio ad Apolloniam*, da cui è tratta la testimonianza di Protagora, è un'opera edificante, che allinea esempi di forza d'animo di fronte alla sventura. Pericle poteva costituire uno di tali esempi solo mostrando la propria proverbiale imperturbabilità. La *Vita di Pericle* offre invece un ritratto più completo del personaggio, non risparmiando gli aspetti negativi; a maggior ragione non si omette questo cedimento di Pericle, che rende il personaggio più umano ma non meno ammirevole. La sua imperturbabilità infatti non viene inficiata da un episodio d'eccezione. Rimane lo stupore per sua forza d'animo di fronte a tante avversità.

Sempre egli si è conformato al modello offerto in prima persona da Anassagora, da cui dunque Pericle avrebbe appreso la meteorologia, conferendo altezza al proprio ingegno, ma su cui avrebbe plasmato il proprio contegno, assumendo un abito mentale in grado di comunicare un messaggio costante di forza e di autorevolezza ai concittadini, che fino all'ultimo hanno visto in lui un capo.

I ritratti di Pericle e di Anassagora realizzati da Plutarco non sono esenti da tratti convenzionali, come è evidente. In Anassagora vediamo il pensatore astratto, lontano dalle cose terrene, il cui modello si ritrova già in Talete. In Pericle riconosciamo lo statista tutto d'un pezzo, di cui all'occorrenza si sfrondano gli episodi poco funzionali alla rappresentazione pubblica del personaggio.

Un altro esempio di cedimento da parte di Pericle, le lacrime versate in occasione del processo intentato ad Aspasia, non viene menzionato da Plutarco; è difficile pensare che non ne sapesse nulla, considerando lo scalpore che il legame tra Pericle ed Aspasia aveva suscitato all'epoca.<sup>83</sup> Plutarco decide di non riportarlo, forse perché non lo riteneva adatto all'immagine che

---

<sup>83</sup> Cf. *Per.* 24, alla fine del quale Plutarco sembra quasi giustificarsi di aver incluso un tale tema. Su Aspasia cf. *supra*, cap. 1.3.1.

intendeva trasmettere di Pericle. La relazione con Aspasia poteva offrire sicuramente molti più spunti aneddotici di quanti Plutarco abbia voluto cogliere.

Anche il Pericle di Plutarco dunque è frutto di una selezione e di una stereotipizzazione, i dettagli dei quali ovviamente ci sfuggono. Non diversamente, come abbiamo detto (cf. *supra*, cap. 2.3), in Anassagora possiamo riconoscere tratti convenzionali. Ciò nonostante, è possibile ricostruire un quadro tutto sommato coerente e convincente, i cui contorni sono abbastanza chiari, a mio avviso.

Pericle, come dice Plutarco riprendendo Platone, ha appreso elementi di meteorologia da Anassagora, ricavandone grandi vantaggi per la propria attività retorico-politica; egli avrebbe perfino conformato il proprio comportamento pubblico su quello offerto da Anassagora in prima persona, sempre in funzione comunicativa ma forse non solo. È possibile che Pericle abbia davvero interiorizzato il modello offerto da Anassagora, che evidentemente gli era congeniale, per assumerlo in modo tale da diventare un abito mentale, che gli consentiva di reagire con moderazione in ogni circostanza, tranne casi eccezionali. Tale comportamento era in linea con le dottrine apprese, che invitavano all'altezza di ingegno.

## 2.8 Pericle meteorologo

Un esempio lampante di come Pericle riuscisse a far vedere “agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro” si trova nell'episodio relativo a Tucidide di Melesia (*Per.* 8.5).<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Su Tucidide di Melesia cf. Wade-Gery 1932; Raubitschek 1960; Frost 1964; Piccirilli 1987, 93-102. Sugli echi protagonisti di questo passo cf. cap. 4.9.



ἦν μὲν γὰρ ὁ Θεουκυδίδης τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν, καὶ πλεῖστον ἀντεπολιτεύσατο τῷ Περικλεῖ χρόνον: Ἀρχιδάμου δὲ τοῦ Λακεδαιμονίων βασιλέως πυνθανομένου πότερον αὐτὸς ἢ Περικλῆς παλαίει βέλτιον, ‘ὅταν,’ εἶπεν, ‘ἐγὼ καταβάλω παλαίων, ἐκεῖνος ἀντιλέγων ὡς οὐ πέπτωκε, νικᾷ καὶ μεταπίθει τοὺς ὀρῶντας’.

Tucidide era un aristocratico e per moltissimo tempo svolse una politica contraria a quella di Pericle. Quando Archidamo, re di Sparta, gli chiese se nella lotta politica fosse più forte lui o Pericle, disse: ‘Quando lo butto a terra, egli afferma di non essere caduto e persuade di questo chi sta a vedere’.

Tucidide di Melesia ricorre alla consueta metafora della lotta – gli era congeniale, essendo lottatore per tradizione familiare – per esprimere la contesa verbale in atto con Pericle. Egli afferma che Pericle sia in grado di rovesciare la condizione di inferiorità in cui eventualmente si trovi, di riuscire persuasivo persino quando soccombe, di rendere evidente il contrario della realtà. Si tratta di un’affermazione paradossale, come premette lo stesso Plutarco, emblematica della potenza di persuasione dell’oratoria periclea. Un simile riconoscimento è tanto più significativo se si considera che proviene da uno dei massimi oppositori di Pericle. È una presa d’atto delle sue straordinarie qualità oratorie.

Tali qualità d’altra parte erano diventate un luogo comune a teatro. Numerosi frammenti comici insistono sul paragone Pericle-Zeus, capace di fulminare con la lingua (cf. *supra*, cap. 1.1). Ciò forse era all’origine del soprannome di “Olimpio” che gli venne attribuito (Plut. *Per.* 8.3-4). Plutarco avanza alcune ipotesi su tale origine. Il tema dell’equiparazione a Zeus rimanda a un problema più profondo. Non si tratta soltanto della capacità oratoria fulminante ma anche della riduzione della democrazia di diritto ad una monarchia di fatto.

Zeus è il sovrano degli immortali e dei mortali, così come Pericle appariva essere il signore di Atene e del suo impero. Plutarco riprende la celebre definizione tucididea: ἐγγίγνεται τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή, “A parole una democrazia ma di fatto il potere di un primo cittadino” (Thuc. 2.65.9; Plut. *Per.* 9.1) e cerca di ragionare sulla linea politica effettivamente seguita da Pericle. Certamente la definizione del potere di Pericle come tirannico ha contribuito all’associazione con la figura di Zeus e quindi all’attribuzione del nome di “Olimpio.”

Esso però ha anche una risonanza meteorologica, per così dire, dal momento che i fulmini equiparati alla lingua di Pericle sono un fenomeno meteorologico, sono anzi il fenomeno precipuamente associato a Zeus, identificato appunto con la potenza celeste. “Olimpio” dunque rimanda ad un’idea di altezza e grandezza e potenza decisamente legata alle dottrine anassagoree. È Plutarco stesso a suggerirlo, ragionando sul soprannome subito dopo la citazione dal *Fedro*.

La prima ipotesi da lui avanzata – e da lui preferita, pare di capire – è proprio la derivazione del soprannome di “Olimpio” dalla formazione meteorologica di Pericle e dai suoi effetti sull’oratoria. Pericle fulmina quando parla perché ha assunto in sé quella “altezza di pensiero e compiutezza in ogni cosa” di cui parlava Platone. Di nuovo vediamo come possa essere associato un effetto retorico-politico ad una causa filosofico-naturale, vediamo dunque come Pericle potesse tradurre in pratica l’insegnamento ricevuto. Si ricorderà che anche nelle *Nuvole* i meteorosofisti onoravano Lingua tra le nuove divinità e sperassero di apprendere il discorso che vince tutte le contese.

Pericle non ha lasciato nulla di scritto, tranne i decreti.<sup>85</sup> Rimangono però alcuni detti memorabili, tratti da orazioni. Plutarco ne ricorda quattro. Alcuni denotano una certa vivacità metaforica, “ad esempio quando ordinò di togliere Egina dal Pireo come una cispia dall’occhio”

---

<sup>85</sup> Sulle orazioni di Pericle cf. Connor 1962; Nicolai 1996. Sull’attendibilità linguistica della rielaborazione tucididea cf. Tompkins 2013.

(οἶον τὸ τὴν Αἴγιναν ὡς λήμην τοῦ Πειραιῶς ἀφελεῖν κελεῦσαι, *Per.* 8.7; cf. Arist., *Rhet.* 3.1411a15-16). La piccola isola di fronte al porto di Atene poteva impedire l'accesso alla città; per questo Pericle promosse la cacciata degli abitanti dell'isola e li sostituì con coloni ateniesi (cf. Thuc. 2.27.1). Disse anche di “veder già apparire la guerra che sopraggiungeva dal Peloponneso” (τὸ τὸν πόλεμον ἤδη φάναι καθορᾶν ἀπὸ Πελοποννήσου προσφερόμενον, *Per.* 8.7), come se fosse una nave o una nuvola all'orizzonte. Altri esempi sono in Aristotele (*Rhet.* 1.1365a31-33; 1.1407a2-4), a dimostrazione dell'esuberanza metaforica dell'oratoria periclea.

Un'espressione periclea riportata da Plutarco è particolarmente significativa; appartiene all'epitafio pronunciato da Pericle in onore dei caduti nella guerra contro Samo. Non si tratta dunque dell'epitafio a noi noto grazie alla rielaborazione tucididea, in memoria dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso. Secondo Stadter, l'epitafio samio era ben più celebre dell'altro a noi pervenuto;<sup>86</sup> ne rimane il seguente frammento (*Per.* 8.9):

οὐ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὀρῶμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ἄς ἔχουσι, καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν, ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα: ταῦτ' οὖν ὑπάρχειν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀποθανοῦσιν.

Noi non li [gli dèi] vediamo ma deduciamo che sono immortali dagli onori a loro attribuiti e dai benefici che concedono, lo stesso avviene per i morti per la patria.

Il testo è di grande interesse. La prima affermazione è una congettura: non vediamo gli dèi ma deduciamo (τεκμαιρόμεθα) la loro esistenza ed immortalità dal fatto che vengono onorati (con cerimonie e sacrifici, ad esempio) e dal fatto che a loro volta gli dèi apportano benefici agli uomini. La realtà di un fenomeno invisibile, forse per alcuni incredibile, quale l'esistenza degli dèi è

---

<sup>86</sup> Cf. Stadter 1973, 119. Sulla guerra contro Samo cf. Podlecki 1998, 118-131; Mosconi 2014.

dimostrata attraverso una manifestazione visibile, il compimento di cerimonie e sacrifici, con l'aggiunta dei benefici che in cambio vengono portati agli uomini. Si tratta di un'applicazione concreta del principio attribuito ad Anassagora, secondo cui "aspetto di cose celate sono le apparenti" (ὄψεις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, cf. *supra*, cap. 2.5).

Ciò si inserisce in un entimema. Una seconda affermazione infatti è la seguente: "Lo stesso avviene per i morti per la patria". Pericle dunque deduce informazioni sullo stato degli uomini caduti per la patria in base ad un'analogia con lo stato degli dèi immortali. Poiché onoriamo gli dèi e riceviamo da loro benefici, gli dèi sono immortali, dice Pericle; poiché onoriamo i caduti e riceviamo da loro benefici, anche i caduti sono ormai immortali. Si tratta di un procedimento con evidenti echi anassagorei, oltre che protagorei.<sup>87</sup>

Pericle dunque si avvale degli studi meteorologici, facendo "apparire agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro", antitutto per prevalere sull'avversario, come ci attesta l'episodio riferito da Tucidide di Melesia. Pericle infatti riesce a ribaltare la situazione, sostenendo di essere vittorioso persino quando è in difficoltà, come abbiamo visto. Egli però ricorre agli studi meteorologici anche in solenni occasioni, come l'orazione samia, per sostenere l'immortalità dei caduti per la patria e ribadire l'esistenza e l'immortalità degli dèi. L'affermazione nel suo complesso è di grande sottigliezza e non è puramente speculativa ma ha un'evidente funzione propagandistica: chi combatte e muore per la patria è equiparato agli dèi.

Pericle ricorre al metodo congetturale enunciato da Anassagora per indagare, come farebbe un vero meteorologo, su un fenomeno oscuro risalendo ad esso attraverso l'aspetto visibile della realtà; inoltre, da stratego, lo rende funzionale alla propria azione politica. È un altro esempio di come Pericle potesse ricorrere all'insegnamento di Anassagora nel corso della propria attività.

---

<sup>87</sup> Il brano è messo in relazione con Anassagora da Farrar 1988, 50 n. 22; Federico 2007, 105; Schubert 2013; Corradi 2018, 89-90. Sul riferimento a Protagora cf. *infra*, cap. 4.11.

## 2.9 Segni e prodigi. Mantica e filosofia naturale

Pericle pregava ogni qual volta dovesse prendere la parola in pubblico, sperando che gli dèi gli concedessero di non dire alcunché di inopportuno (Plut. *Per.* 8.6.1). Può darsi dunque che nutrisse una sincera fede nella loro esistenza ed efficacia, anche se non si sottraeva ad interpretare i fenomeni naturali ricorrendo all'osservazione ed alla ricerca delle cause praticate da Anassagora. Di Pericle infatti si ricorda la reazione di fronte ad un'eclisse che aveva suscitato spavento nel suo equipaggio (*Per.* 35.2):

ἤδη δὲ πεπληρωμένων τῶν νεῶν καὶ τοῦ Περικλέους ἀναβεβηκότος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ τριήρη τὸν μὲν ἥλιον ἐκλιπεῖν συνέβη καὶ γενέσθαι σκότος, ἐκπλαγῆναι δὲπάντας ὡς πρὸς μέγα σημεῖον. ὁρῶν οὖν ὁ Περικλῆς περίφοβον τὸν κυβερνήτην καὶ διηπορημένον, ἀνέσχε τὴν χλαμύδα πρὸ τῶν ὄψεων αὐτοῦ, καὶ παρακαλύψας ἠρώτησε μή τι δεινὸν ἢ δεινοῦ τινος οἴεται σημεῖον: ὡς δ' οὐκ ἔφη, 'τί οὖν,' εἶπεν, 'ἐκεῖνο τούτου διαφέρει, πλὴν ὅτι μεῖζόν τι τῆς χλαμύδος ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὴν ἐπισκότησιν;' ταῦτα μὲν οὖν ἐν ταῖς σχολαῖς λέγεται τῶν φιλοσόφων.

Ma quando già le navi erano pronte e Pericle era salito sulla sua trireme, si eclissò il sole e si fece buio e tutti si fecero sbigottiti, come di fronte a un grande portento. Pericle, vedendo che il timoniere era atterrito e non sapeva che fare, alzò la clamide davanti ai suoi occhi e, coprendogli la vista, gli chiese se pensava ad un pericolo o a un segno di pericolo; quello disse di no. E Pericle: 'Che differenza c'è tra questo fatto e quello, se non che più grande della clamide è ciò che produce questo oscuramento?' Questo si narra nelle scuole dei filosofi.

L'equipaggio si spaventa "come di fronte a un grande portento" (ἐκπλαγῆναι δὲπάντας ὡς πρὸς μέγα σημεῖον), si persuade di trovarsi di fronte a un segno che annuncia un evento nefasto. Pericle invece mostra al timoniere atterrito che l'oscuramento è dovuto al passaggio di un corpo

celeste tra la terra e il sole. Pericle spiega il fenomeno attraverso l'analogia del mantello posto davanti agli occhi. Tra la luna e il mantello esiste solo una differenza quantitativa; la qualità dell'evento è la stessa e non ha nulla di nefasto, non è "segno di qualcosa di tremendo" (δεινοῦ τινος [...] σημεῖον).

Il timore manifestato dall'equipaggio è in relazione alla mantica; Pericle risponde ricorrendo alla filosofia naturale. Nei fenomeni della natura la mantica presumeva di cogliere segni che consentissero di prevedere il futuro; è un procedimento vicino a quello enunciato da Anassagora ma in realtà è alternativo. Non a caso gli indovini e i filosofi naturali sono competitori, dal momento che entrambi pretendono di interpretare i fenomeni naturali come segni per svelare aspetti nascosti.<sup>88</sup>

In questo caso Pericle adotta un approccio razionale, si affida all'osservazione ed alla ricerca delle cause, come farebbe un filosofo, non un indovino: l'eclisse non è segno di un evento funesto ma l'esito di un fenomeno fisico osservabile, perfino riproducibile in termini ridotti. L'esempio del mantello è efficace e illuminante, tanto che l'episodio era diventato un caso di scuola, come dice Plutarco (che forse l'ha trovato in un repertorio di casi simili). A Pericle si contrappone l'equipaggio, prima timoroso e in seguito persuaso dalla dimostrazione razionale, dalla verifica sperimentale proposta da Pericle, da cui emerge la natura tutta immanente, per niente prodigiosa, dell'evento.

Pericle aveva potuto certamente imparare tutto sulle eclissi da Anassagora, al quale si attribuisce il merito di aver studiato e spiegato il fenomeno.<sup>89</sup> Il procedimento seguito da Pericle, basato su osservazione e ricerca delle cause, si fonda sulla congettura, che spesso si proietta in avanti, per così dire, divinando realtà nascoste in base a quelle visibili. In realtà nella prospettiva

---

<sup>88</sup> Sul rapporto tra mantica tradizionale e nuove ricerche storico-naturalistiche cf. Corcella 1984, 25-48; Leszl 1996; Vegetti 1996.

<sup>89</sup> Cf. O'Brien 1968, 106-113; Graham – Hintz 2007; Graham 2013, 159-170. Sul rapporto cronologico tra Anassagora e Empedocle, che pure si sarebbe occupato di eclissi, cf. Rossitto 2009; Mansfeld 2011; Primavesi 2012, 225-229.

della filosofia naturale esiste un rapporto complementare tra osservazione e congettura. L'una è la premessa dell'altra; l'osservazione però non deve condurre ad una proliferazione di segni, per cui tutto ciò che non si conosce possa essere interpretato come un prodigio, nutrendo lo stupore e perfino il timore ma non la conoscenza. La congettura deve essere impiegata per svelare il lato nascosto della realtà, invisibile ma altrettanto immanente. Questo è certamente un tratto distintivo del filosofo naturale rispetto all'indovino.

La differenza era ben chiara anche a Pericle, il quale, secondo Plutarco (*Per.* 6.1), “dalla frequentazione con Anassagora [...] sembra abbia dedotto anche una certa sufficienza nei riguardi della superstizione, che si origina dallo stupore per i fenomeni celesti in coloro che ne ignorano le cause” (τῆς Ἀναξαγόρου συνουσίας [...] δεισιδαιμονίας δοκεῖ γενέσθαι καθυπέρτερος, ὅσῃν τὸ πρὸς τὰ μετέωρα θάμβος ἐνεργάζεται τοῖς αὐτῶν τε τούτων τὰς αἰτίας ἀγνοοῦσι).

Il contrasto tra mantica e filosofia naturale è particolarmente evidente nell'episodio che mette a confronto Anassagora e Lampon. Quest'ultimo era un indovino a cui Pericle ha fatto ricorso, ad esempio, in occasione della fondazione di Thurii. Era dunque un personaggio di rilievo nell'ambiente pericleo, anche se Pericle almeno in una circostanza ne sminuisce l'importanza.

Si racconta infatti che Pericle abbia interrogato Lampon riguardo all'iniziazione ai misteri eleusini, “e poiché questi rispose che non era possibile che un non iniziato ascoltasse, gli chiese se lui ne fosse a conoscenza; avendo detto di sì ‘E come, se non sei un iniziato?’” (εἰπόντος δὲ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο εἰ οἶδεν αὐτός, φάσκοντος δὲ “καὶ πῶς, ἀτέλεστος ὢν;”, *Arist. Rhet.* 1419a 2-5). Pericle coglie Lampon in contraddizione, mettendone in ridicolo la pretesa di esaustività; dal canto suo Pericle dà prova di sottigliezza. Pericle ricorreva ai servigi professionali di Lampon, come era necessario in alcune occasioni, quali la fondazione di colonie, ma non lo ha mai considerato un maestro.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Cf. Stadter 1989, 83-85.

Pericle sottopose all'attenzione di Lampone e di Anassagora un fenomeno inconsueto, un montone con un solo corno. Lampone lo interpretò da par suo, come un segno che annunciava l'imminente supremazia di Pericle: il corno mancante segnalava l'estromissione del principale oppositore, Tucidide di Melesia, dalla città. Anassagora, al contrario, sezionò la testa dell'animale e mostrò che il cervello era fuoriuscito dalla sua sede naturale, dando luogo all'escrescenza in forma di corno (Plut. *Per.* 6.2 ).

I due personaggi si muovono su piani contigui ma ben distinti. Lampone interpreta il prodigio come un segno che gli permette di congetturare su un evento futuro. Lo sguardo di Anassagora invece in questo caso è rivolto al passato, alla ricerca delle cause che hanno prodotto il fenomeno; il suo strumento è l'autopsia, egli seziona l'animale come farebbe un medico.<sup>91</sup> La medicina appartiene al novero delle discipline riconducibili alla filosofia naturale, non certo alla mantica, e ricorre alla congettura come al suo strumento principe; l'interpretazione dei sintomi è fondamentale per la formulazione di una diagnosi ed eventualmente di una prognosi.

Anche Lampone cerca di svelare un aspetto nascosto della realtà; la sua congettura però si fonda su un segno letto come un prodigio; esso peraltro risulta privo di alcun legame riconoscibile con l'evento che dovrebbe preannunciare. Il legame tra segno ed evento segnalato è arbitrariamente istituito dall'indovino, che pertanto risale all'aspetto nascosto delle cose in maniera del tutto soggettiva. Anassagora e i meteorologi ritenevano invece di rintracciare nelle cose stesse i legami tra l'aspetto nascosto e quello manifesto della realtà, fondandoli su leggi naturali potenzialmente condivisibili.

Paradossalmente, nel racconto di Plutarco la previsione di Lampone si rivela corretta: Tucidide di Melesia sarà davvero ostracizzato e Pericle rimarrà dominatore incontrastato ad Atene (*Per.* 6.3). È evidente in questo episodio la volontà del pio Plutarco, sacerdote delfico, di conciliare

---

<sup>91</sup> Per il legame di Anassagora con l'ambito medico-biologico cf. Lanza 1965.



le due verità, quella divinata dalla mantica e quella ricercata dalla filosofia naturale. Egli infatti dichiara (*Per.* 6.4):

ἐκώλυε δ' οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος: ὑπέκειτο γὰρ τῷ μὲν, ἐκτίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε, θεωρῆσαι, τῷ δὲ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προειπεῖν.

Ma nulla, io credo, vietava che tutti e due, il fisico e l'indovino, cogliessero nel segno e che uno indicasse la causa e l'altro l'effetto; l'uno infatti si proponeva di considerare da che cosa derivò e come avvenne, l'altro invece si proponeva di dire per che cosa si era originato e che cosa questo fenomeno indicava.

Se così fosse, tra le due discipline non ci sarebbero interferenze né frizioni. Invece la situazione è ben diversa: la filosofia naturale pretendeva di sostituirsi alla mantica, ricercando non solo la causa dei fenomeni ma anche l'effetto, non però il fine, come invece propugnava di fare la mantica. La distinzione tra effetto e fine è sottile ma decisiva per la differenziazione tra filosofia e mantica. Entrambe le discipline condividono una pretesa di previsione, l'una però si muove su un piano immanente, l'altra per sua natura tende fatalmente a trascendere. Dietro il prodigio che preannuncia un evento futuro, divinato dall'indovino, si può intravedere con un certo arbitrio una volontà superiore che ha inviato il prodigio e perfino favorisce il compimento dell'evento. Dietro il segno interpretato dal filosofo naturale invece si può riconoscere non più che una legge naturale in atto, che lega per necessità il segno manifesto all'evento nascosto.

Per Lamponne dunque Pericle avrebbe trovato l'unicorno proprio perché gli venisse segnalato che presto sarebbe diventato l'unico signore di Atene. Per Anassagora, al contrario, si trattava di un segno casuale e insolito ma non prodigioso, alla cui causa nascosta era possibile risalire per via sperimentale, rendendola perfino osservabile.

Pericle, come abbiamo visto, interpreta l'eclisse come Anassagora interpreta l'unicorno, ricorrendo all'osservazione e alla ricerca delle cause. Al contrario, l'equipaggio teme nell'eclisse un prodigio che necessita di essere interpretato da un indovino. Diversamente da Lampone, sia Anassagora sia Pericle sono impegnati, di fronte a segni da interpretare, nell'elaborazione di congetture fondate secondo principi di filosofia naturale e funzionali ai rispettivi ambiti, ovvero quello filosofico-naturale e quello strategico-politico. Per Anassagora infatti si trattava soltanto di spiegare l'insolito fenomeno naturale; per Pericle, nel caso dell'eclisse, si trattava anche di rincuorare l'equipaggio ed esortarlo a proseguire l'impresa militare. La conoscenza scientifica dunque diventa in lui uno strumento di persuasione e di conduzione politica.

## 2.10 Segni e congetture: L'*Oresteia* di Eschilo

L'episodio di Lampone si conclude con questa considerazione (*Per.* 6.5):

οἱ δὲ τῆς αἰτίας τὴν εὕρεσιν ἀναίρεσιν εἶναι λέγοντες τοῦ σημείου οὐκ ἐπινοοῦσιν ἅμα τοῖς θεοῖς καὶ τὰ τεχνητὰ τῶν συμβόλων ἀθετοῦντες, ψόφους τε δίσκων καὶ φῶτα πυρσῶν καὶ γνωμόνων ἀποσκιασμούς: ὧν ἕκαστον αἰτία τινὶ καὶ κατασκευῇ σημεῖον εἶναί τινος πεποιήται

Coloro che sostengono che il trovare la causa di un fenomeno equivale ad annullarne il significato di presagio, non si accorgono che eliminano con i segni divini anche il significato tecnico di strumenti umani, come per esempio il suono dei timpani, le luci delle fiaccole, le ombre degli gnomoni; ognuna di queste cose è fatta per qualche causa e finalità, ma dà anche segno di qualcosa.

La polemica è contro i meteorologi o almeno contro l'opinione comune sull'operato dei meteorologi, i quali si riteneva che privassero i segni naturali di qualsiasi fine di origine

trascendente, dal momento che attribuivano loro una causa di origine puramente materiale. Proprio in questo è consistito il contrasto fondamentale tra Anassagora e Lampone, come abbiamo appena visto. Soprattutto, proprio per questo aspetto Anassagora è stato accusato attraverso il decreto di Diopite: studiando i fenomeni celesti si era macchiato di empietà. In particolare la dottrina scandalosa di Anassagora assimilava i corpi celesti alle pietre, il sole ad una “massa rovente”, riducendolo a pura materia; in tal modo aveva implicitamente negato al sole la sua natura divina. Questo stesso procedimento è messo in ridicolo da Aristofane, come abbiamo visto (cf. *supra*, cap. 2.4): i fulmini non derivano più da Zeus, non segnalano gli empi, colpendoli a morte, ma si generano dalle nuvole.

Plutarco obietta facendo l'esempio di segni umani, portatori di messaggi, come il suono dei timpani, le luci delle fiaccole, le ombre degli gnomoni. Essi hanno una causa ma anche un fine, per cui sono stati generati. Essi sono messaggi inviati da uomini perché altri uomini li osservino e li decodifichino. In maniera analoga, dice Plutarco, gli dèi inviano messaggi attraverso segni della natura. Questa è l'equivalenza che Plutarco vuole ribadire, neutralizzando la potenziale pericolosità delle ricerche celesti: i segni naturali sono messaggi inviati dagli dèi, così come i segni artificiali sono inviati dagli uomini. Per questo secondo lui l'opera di Lampone è tanto stimabile e necessaria quanto quella di Anassagora. Pericle forse non era della stessa opinione, come abbiamo appena constatato (cf. *supra*, cap. 2.9).

Il paragone tra segni divini ed umani, in particolare tra stelle e fiaccole, non può non evocare la scena iniziale dell'*Orestea* di Eschilo, che potrebbe essere definita una trilogia semiotica. Non sostengo che Plutarco l'avesse in mente, quando scrisse queste parole, ma ritengo che sia utile prenderla in considerazione in questo contesto. Eschilo infatti, negli stessi anni in cui Pericle e Anassagora erano attivi ad Atene, ragionava sulla validità delle contemporanee ricerche di filosofia naturale, mettendone in scena alcuni aspetti, ricorrendo ad essi anche a livello drammaturgico. Ciò è evidente fin dall'inizio dell'*Orestea*.

L'*Agamennone*, primo dramma della trilogia, si apre con la sentinella che osserva il cielo stellato e subito dopo scorge la luce della fiaccola che segnala la caduta di Troia (Aesc. *Ag.* 4-10):<sup>92</sup>

ἄστρον κάτοιδα νυκτέρων ὀμήγυριν,  
καὶ τοὺς φέροντας χειῖμα καὶ θέρος βροτοῖς  
λαμπροὺς δυνάστας, ἐμπρέποντας αἰθέρι  
ἀστέρας, ὅταν φθίνωσιν, ἀντολάς τε τῶν.  
καὶ νῦν φυλάσσω λαμπάδος τό σύμβολον,  
αὐγὴν πυρὸς φέρουσιν ἐκ Τροίας φάτιν  
ἀλώσιμόν τε βάζειν

Ho imparato a conoscere il concilio degli astri notturni e le luminose potenze che portano inverno ed estate ai mortali, le stelle brillanti nell'etere, quando tramontano e quando sorgono. E adesso vigilo in attesa del segnale di una fiaccola, il luminoso raggio che porti da Troia una notizia, una voce di conquista.

Le stelle e le fiaccole compiono la stessa azione. Tutte portano (φέροντας, 5; φέρουσιν, 9) un messaggio: le une comunicano l'alternanza delle ore e delle stagioni, le altre la vittoria di Agamennone. La giustapposizione tra le due categorie, proprio in apertura, non è casuale. Nella trilogia ricorre il tema o meglio il problema dell'interpretazione dei segni; basti pensare alla scena iniziale delle *Coefore*, secondo dramma della trilogia, in cui si ritrovano le misteriose impronte e la ciocca di capelli di Oreste e si impone il problema dell'interpretazione di tali segni.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Sui corpi celesti come segni cf. Pellizer 1997, 833. Sui fuochi di segnalazione nell'*Agamennone* cf. Longo 1976; Tracy 1986. Sui segni in Eschilo cf. Chiesa 1991, 45-59; Reynolds 2009, 342-346.

<sup>93</sup> Cf. la bibliografia in Zeitlin 2012.

Eschilo era ben consapevole dell'esistenza e della problematicità del metodo congetturale, tanto da avvalersene in senso drammaturgico. Ciò accade in modo particolarmente vistoso nelle due scene d'apertura dei due primi drammi della trilogia, ovvero l'*Agamennone* e le *Coefore*. Questi però non sono gli unici casi. Per brevità mi soffermerò su una sola scena ulteriore, a titolo di esempio.<sup>94</sup> Quando Oreste nelle *Coefore* giunge alla porta della reggia micenea, con l'intenzione di vendicare la morte del padre, si presenta sotto mentite spoglie. Dichiarava anzi di avere notizia che Oreste è morto. Egisto apprende la notizia dal Coro, sperando che sia vera, e si chiede (*Cho.* 844-846):

πῶς ταῦτ' ἀληθῆ καὶ βλέποντα δοξάσω;  
ἢ πρὸς γυναικῶν δειματούμενοι λόγοι  
πεδάρσιοι θρώσκουσι, θνήσκοντες μάτην;

Come posso credere veri e vivi questi racconti? O sono discorsi di donne pieni di terrore, che balzano nell'aria e muoiono nel nulla?

Poi prosegue (*Cho.* 851-854):

ἰδεῖν ἐλέγξει τ' αὖ θέλω τὸν ἄγγελον,  
εἴτ' αὐτὸς ἦν θνήσκοντος ἐγγύθεν παρών,  
εἴτ' ἐξ ἀμαυρᾶς κληδόνος λέγει μαθών.  
οὔτοι φρέν' ἄν κλέψειεν ὠμματωμένην

---

<sup>94</sup> Su questa scena cf. Gemin 2018.

Certo, voglio vedere il messaggero e interrogarlo per bene, sia che fosse presente di persona vicino a lui quando moriva, sia che parli per aver appreso i fatti da una voce poco certa; non ingannerà certo la mia mente tutta occhi!

La “mente tutta occhi” (φρέν’ [...] ὠμματωμένην) di Egisto ricorda, anche a livello lessicale, gli “occhi dell’opinione” (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν) di Gorgia,<sup>95</sup> che a loro volta riecheggiano il paradigma anassagoreo ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (cf. *supra*, cap. 2.5). Egisto è certo di poter risalire all’aspetto oscuro della realtà: la testimonianza del messaggero gli consentirà di appurare se Oreste sia morto davvero.

Purtroppo per lui però il messaggero mente; il segno da interpretare non è affidabile. Per colmo del paradosso, non soltanto gli occhi dell’opinione non sono in grado di risalire all’aspetto oscuro della realtà; neppure gli occhi propriamente detti sono in grado di decifrarne l’aspetto visibile. Oreste è vivo infatti ed Egisto ce l’ha davanti agli occhi ma non lo riconosce; per questo Egisto viene ucciso, per difetto di interpretazione. Eschilo mette in scena l’aspetto tragico della congettura, per cui la realtà risulta indecifrabile, persino quella visibile, per non parlare di quella oscura.

Si noti inoltre il modo in cui Egisto commenta la sorprendente notizia della morte di Oreste: i discorsi a lui riportati dal Coro sono definiti πεδάρσιοι, “campati in aria”; è come dire μετέωροι, poiché πεδάρσιος è la forma eolica per μετάρσιος, in attico μετέωρος.<sup>96</sup> E τὰ μετέωρα, si ricorderà, sono i fenomeni e i corpi celesti. Dunque i discorsi ascoltati da Egisto sono inattingibili come le stelle in cielo; proprio le stelle infatti nello stesso dramma sono qualificate nello stesso modo, “sospesi splendori” (λαμπάδες πεδάοροι, *Cho.* 590), a significare in maniera inequivocabile la

---

<sup>95</sup> Cf. Sansone 2012, 135-137.

<sup>96</sup> Cf. *supra*, cap. 2.5.

corrispondenza tra segni celesti naturali e segni terrestri artificiali. Le stelle peraltro erano già comparse come latrici di messaggi all'inizio della trilogia. La conclusione è evidente, a mio avviso: nel testo eschileo sia per le stelle sia per i discorsi siamo nell'ambito di ciò che è sospeso in aria, inverificabile; si tratta sempre *περὶ τῶν ἀφανῶν*, come risultano essere i discorsi dei meteorologi, ovvero di *τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα*, come diceva Gorgia.

Le parole riferite ad Egisto dunque hanno la stessa consistenza ed affidabilità dei discorsi dei meteorologi riguardo ai corpi celesti, presentano la stessa variabilità di interpretazione, sconcertante per chi diffida della filosofia naturale. Questo è solo un piccolo esempio tra i tanti possibili dei contatti tra la poesia e la drammaturgia eschilee e le contemporanee ricerche di filosofia naturale.

Certamente Eschilo è stato influenzato da Anassagora, come si evince da vari passi delle sue tragedie. Si considerino ad esempio il problema delle sorgenti del Nilo nelle *Supplici* o la concezione patrilineare nella stessa *Oresteia*<sup>97</sup> Non sono mancati i rapporti neppure con Pericle. Essi anzi hanno segnato l'esordio di Pericle nella vita politica; Pericle infatti ha iniziato la sua vita pubblica nel 472 con la rappresentazione dei *Persiani* di Eschilo, di cui fu corego. Non è escluso che tra i due ci siano stati punti di contatto in seguito;<sup>98</sup> certo è che entrambi furono personalità preminenti sulla scena pubblica ateniese del loro tempo. Come Eschilo, anche Pericle ha mostrato grande interesse per le contemporanee ricerche di filosofia naturale. Sia Eschilo sia Pericle ebbero in Anassagora un punto di riferimento culturale importante, alle cui dottrine più volte fecero ricorso.

---

<sup>97</sup> Cf. Peretti 1956a; Peretti 1956b; soprattutto Rösler 1970, 55-87. Cf. anche Diano 1973, 204-208; Stella 1994, 14, 35-36, 61-100. Più in generale cf. Poli Palladini 2001; Vassallo 2019b.

<sup>98</sup> Cf. Mazzarino 1960.

## Cap. 3 Anassagora e Tucidide

### 3.1 Sintesi introduttiva

Tucidide ricorre al metodo congetturale per la propria ricerca storica. Esso è stato enunciato da Anassagora in maniera paradigmatica; lo si ritrova in diverse discipline contemporanee, tra cui la medicina e l'indagine giudiziaria. Anche Pericle ricorre allo stesso metodo per la propria attività politica. Tucidide e Pericle inoltre condividono con Anassagora una teoria del progresso storico (3.2). Lo svolgimento passato e futuro delle guerre ricade per lo più nell'oscurità (ἀδηλότης). Grazie al metodo congetturale Pericle può proporre una previsione di eventi futuri, Tucidide una ricostruzione di eventi passati. Entrambi possono aver perfezionato tali capacità attraverso il ricorso all'insegnamento di Anassagora. Il precedente di Temistocle è significativo, come precursore di Pericle e presunto allievo di Anassagora (3.3). Si danno esempi da cui emerge il metodo congetturale di Tucidide, applicato anzitutto al passato remoto trattato nell'"Archeologia". Ne emerge anche la prudenza con cui Tucidide ricorre a tale metodo, in particolare nella considerazione delle evidenze archeologiche (3.4). Anche Pericle condivide alcuni aspetti del metodo congetturale, soprattutto nell'Epitafio, il discorso funebre tenuto per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso. Il suo stesso discorso è un'evidenza paragonabile a un monumento, che contribuisce a rendere chiara ai posteri la gloria ateniese che altrimenti sarebbe potuta rimanere maggiormente all'oscuro (3.5). Elementi ricorrenti nella ricerca storica tucididea e nella visione politica periclea sono la potenza e la paura, a loro volta determinate da flotta e finanze. Il dominio sul mare e la disponibilità di risorse economiche determinano dunque la supremazia politico-militare e le vicende degli imperi. Così è accaduto dai tempi di Minosse e Agamennone fino al conflitto in corso tra Atene e Sparta coi rispettivi alleati (3.6). La polarità tra intelletto e materia è caratteristica sia della ricerca storica tucididea sia della prassi politica periclea. Si tratta sempre infatti di un elemento cognitivo-volitivo, γνώμη, e di un elemento materiale, χρήματα. Tale polarità ha un precedente nel binomio νοῦς – χρήματα tipicamente anassagoreo. Sia Pericle sia Tucidide



dunque possono aver trovato nel pensiero di Anassagora un modello di interpretazione del cosmo, applicabile ad altri contesti, quale quello storico-politico (3.7). In Ecateo di Mileto si trova un precursore di Pericle, Tucidide e Anassagora. Di area ionica e con alcuni interessi scientifici vicini a quelli di Anassagora, Ecateo ha anticipato la condotta politica di Pericle, fondata sul ricorso a flotta e finanze, in occasione dell'avanzata persiana. Ecateo inoltre ha composto un'opera storica che ha certo costituito un precedente importante per Tucidide. In questa singolare figura dunque si trovano riuniti alcuni aspetti fin qui trattati, a riprova della loro contiguità e coerenza (3.8).

### 3.2 Metodo storiografico e teoria del progresso

Il metodo congetturale, già presente in Erodoto, diventa fondamentale in Tucidide. Lo si riconosce già nel periodo d'apertura della tucididea *Guerra del Peloponneso*. L'individuazione del tema da trattare è avvenuta confidando che il conflitto “sarebbe stato grande e più importante di tutti quelli precedenti, deducendolo (τεκμαιρόμενος) dal fatto che le due parti si scontrarono quando erano entrambe al culmine di tutti i loro mezzi militari e vedendo che il resto della Grecia si univa all'uno o all'altro dei due contendenti, gli uni subito, gli altri ne avevano l'intenzione” (Thuc. 1.1.1).<sup>99</sup>

Capire che il conflitto in corso sarebbe stato maggiore dei precedenti implicava un confronto con il passato. Anche tale confronto è da compiere col metodo congetturale, come Tucidide precisa subito dopo: “Poiché gli avvenimenti precedenti alla guerra e quelli ancora più antichi erano impossibili da investigarsi perfettamente per via del gran tempo trascorso e, a giudicare dalle prove (τεκμηρίων) che esaminando molto indietro nel passato mi capita di riconoscere come attendibili, non li considero importanti né dal punto di vista militare né per il resto.”

---

<sup>99</sup> Sul metodo congetturale in Tucidide cf. Mugler 1951; Hornblower 1987, 100-106; Canfora 1999, 18-20; Porciani 2001, 69-71.

Tucidide ricorre al metodo congetturale soprattutto con due obiettivi: paragonare la guerra del Peloponneso a quelle precedenti, dimostrando che questa sia la più grande mai combattuta; inoltre determinarne le cause. Si tratta dunque di un confronto col passato recente e anche antichissimo, risalendo indietro nel tempo fino ad arrivare al primo grande conflitto mai registrato, la guerra di Troia. Il confronto col passato consente di valutare correttamente il presente e di comprenderne meglio le dinamiche, che in parte si ripetono nel tempo.

I *meteorologi* si servivano del metodo congetturale per indagare l'aspetto nascosto della realtà muovendosi soprattutto nello spazio; dall'osservazione dei fenomeni celesti pretendevano di comprendere la natura degli oggetti e degli eventi che li determinavano, pur non potendo verificarli sperimentalmente. Ancora gli storici con interessi geografici, come Erodoto, procedono in questo modo, ragionando in maniera analogica.<sup>100</sup> Un procedimento simile abbiamo visto essere seguito da Pericle riguardo all'immortalità dei caduti per la patria (cf. *supra*, cap. 2.8).

Uno storico come Tucidide, concentrato sugli eventi politico-militari, applica il metodo congetturale non allo spazio ma al tempo. L'aspetto oscuro della realtà da chiarire corrisponde al passato e perfino al futuro. Al passato Tucidide si dedica quando ricostruisce i precedenti e le cause del conflitto presente. Proceede con difficoltà ma con grande acume, dal momento che le testimonianze disponibili sono frammentarie e ritenute poco attendibili.

A maggior ragione il metodo deve essere rigoroso. I capitoli metodologici (1.20-22),<sup>101</sup> che riprendono l'esordio, stanno a dimostrare la serietà con cui l'autore affronta l'impegno assunto. In essi tra l'altro si ribadisce la necessità di ricorrere ad affidabili testimonianze (ἐκ ... τεκμηρίων), soprattutto prendendo le distanze dalle "celebrazioni che i poeti hanno fatto di quegli stessi avvenimenti, abbellendoli, o alle narrazioni dei logografi, aventi come scopo più il diletto dell'udito che non la verità" (1.21.1).

---

<sup>100</sup> Cf. Corcella 1984, 57-63.

<sup>101</sup> Cf. tra gli altri Marincola 1989; Flory 1990; Garrity 1998; Scanlon 2002; Parmeggiani 2003. Più in generale cf. Raaflaub 2013.

La polemica è diretta in primo luogo contro i poeti epici e i logografi; i massimi rappresentanti dei rispettivi generi, Omero ed Erodoto, sono chiamati in causa senza neppure bisogno di nominarli. I poeti hanno abbellito gli eventi storici, ingigantendoli, i logografi li hanno falsati, badando più all'intrattenimento dell'uditorio che alla verità.

Tucidide marca un netto cambio di passo rispetto alla tradizione: egli rivendica alla propria indagine storica una maggiore scientificità, conseguita anzitutto grazie all'applicazione del metodo congetturale: le testimonianze saranno attentamente vagliate; da queste poi si potrà risalire ad una ricostruzione storica finalmente attendibile, senza concessioni allo spettacolo o alla magniloquenza o all'ornamentazione retorica, ponendosi l'unico obiettivo di appurare la verità degli eventi trascorsi.

Fin d'ora si può constatare in Tucidide una singolare coincidenza di prospettive tra la materia storica e il metodo adottato per riportarla alla luce: la guerra attuale è maggiore di quelle precedenti, il metodo attuale è migliore di quelli precedenti. Entrambi sono caratterizzati da una stessa prospettiva progressiva, per cui il passato è stato superato dal presente, superiore in questo aspetto. Tale prospettiva progressiva non è affatto ovvia nella Atene del quinto secolo, dove il passato continua ad avere, come spesso nel mondo antico, una funzione paradigmatica.

Al passato si ritorna sempre come punto di riferimento, per misurare la grandezza o la miseria presente, raramente per decretarne il superamento. Col passato ci si pone generalmente in continuità, senza procurare una rottura irreparabile. Tucidide invece dice qualcosa di diverso, dal punto di vista sia storico sia storiografico: la storia passata non è stata poi così grande, poiché la storia presente lo è in misura maggiore; il racconto storico passato non è affidabile, poiché lo è molto di più il racconto storico presente. Viviamo tempi straordinari, dice Tucidide, e siamo finalmente in grado di raccontarli e di interpretarli.

Si tratta di un'affermazione notevole, che forse poteva aver luogo soltanto nella Atene periclea, entusiasta della propria grandezza e del proprio attivismo, come attestano ad esempio il discorso dei Corinzi sugli Ateniesi (1.68-71) e l'epitafio di Pericle (2.35-46). Tucidide non è l'unico

ad Atene a proporre questa celebrazione del presente e del progresso. Prima di lui questa visione era diffusa da Anassagora, che pare sia stato il primo a proporla.<sup>102</sup> Ad Anassagora infatti risalirebbe la teoria del progresso, contrapposta all'altra visione tradizionale, regressiva, secondo cui il tempo procederebbe da uno stato primigenio ideale verso una inarrestabile decadenza, attraverso successivi stati di crescente degenerazione. È la prospettiva degenerativa che si ritrova già in Esiodo e rimane a lungo paradigmatica. Ad essa si sarebbe contrapposta per la prima volta la dottrina di Anassagora, che anche per questo aspetto si dimostra un grande innovatore.

La prospettiva progressiva di Tucidide dunque può essere ricondotta alla teoria di Anassagora. L'aspetto ancor più interessante è che tale prospettiva pare essere condivisa dallo stesso Pericle. Secondo Tucidide, infatti, Pericle ha proposto una sequenza temporale molto simile nel suo Epitafio. Si tratta di un discorso tenuto in onore dei caduti del primo anno di guerra.<sup>103</sup> In tale occasione l'oratore prescelto generalmente si soffermava sulle glorie passate della città. Pericle al contrario dedica poche parole alle glorie passate per celebrare invece il presente, magnificando la costituzione ateniese, celebrando le caratteristiche dei suoi cittadini, in grado di sacrificarsi per la patria senza dover rinunciare ai piaceri della vita. È un discorso fortemente ideologico, dove è evidente la volontà di proporre un modello, da parte di Pericle e di Tucidide, certamente contrapposto a quello dell'antagonista spartano, pure ammirevole ma tanto più limitato, sia per attrattiva civile sia perfino per efficacia bellica.

Qui preme notare come Pericle celebri ampiamente il presente, relegando il passato ai margini del discorso (Thuc. 2.36.1-2). Non solo si parla poco del passato: esso risulta anche inferiore per risultati, secondo Pericle, poiché nessuna esperienza del passato è paragonabile

---

<sup>102</sup> La teoria del progresso risalirebbe ad Anassagora attraverso il suo discepolo Archelao; ad Atene sarebbe stata accolta tra gli altri da Protagora nel mito di Prometeo, dall'autore del Prometeo incatenato, da Tucidide e da Pericle nell'Epitafio; cf. Diano 1973, 207; Diano 1968, 140; Romilly 1966, 152-153; Dodds 1973, 10. Per un quadro della questione cf. Kahn 1981; Kahn 1997, 247-262. Sul tema cf. anche Guthrie 1957, 80-94; Edelstein 1987.

<sup>103</sup> Cf. tra gli altri Loraux 1981; Ziolkowski 1981; Sicking 1995; Bosworth 2000.

all'attuale impero ateniese. È la stessa prospettiva di Tucidide, come si vede. Anche per Tucidide la grandiosità del conflitto in corso non ha paragoni nella storia precedente. Si potrebbe pensare che lo storico Tucidide abbia proiettato sul personaggio Pericle la propria visione. È possibile invece che Pericle sia stato autenticamente propugnatore di una tale visione e Tucidide l'abbia poi recepita nella propria ricostruzione storica (cf. *infra*, cap. 3.5).

D'altra parte, anche Plutarco ricorda un episodio in cui Pericle paragona a se stesso ad Agamennone e ritiene che le proprie gesta siano superiori a quelle compiute dall'eroe omerico (Plut. *Per.* 28.7-8; cf. *infra* 3.3). In tale occasione ritroviamo non solo il rapporto con un passato paradigmatico ma anche il suo superamento: Agamennone è evocato solo per essere oscurato da Pericle. Ritroviamo qui la stessa prospettiva proposta da Tucidide, in un episodio non tramandato da Tucidide.<sup>104</sup> Mi sembra un ulteriore elemento per avvalorare l'ipotesi che Pericle abbia sostenuto davvero una visione progressiva della storia, come pure Tucidide. Entrambi possono averla appresa da Anassagora. È inevitabile supporre che Pericle, propugnatore di una teoria progressiva della storia, l'abbia approfondita direttamente dalle parole del suo maestro Anassagora, che per primo l'ha elaborata e diffusa in forma compiuta.

### 3.3 Oscurità e previsione

Plutarco dichiara che la propria fonte è Ione, quando riferisce l'episodio della comparazione di Pericle ad Agamennone (Plut. *Per.* 28.7-8). Il brano però è intessuto di rimandi tucididei:

θαυμαστὸν δέ τι καὶ μέγα φρονῆσαι καταπολεμήσαντα τοὺς Σαμίους φησὶν αὐτὸν ὁ Ἴων, ὡς τοῦ μὲν Ἀγαμέμνονος ἔτεσι δέκα βάρβαρον πόλιν, αὐτοῦ δὲ μηνὶ ἐννέα τοὺς πρώτους καὶ δυνατωτάτους Ἰώνων ἐλόντος. καὶ οὐκ ἦν ἄδικος ἢ ἀξίωσις, ἀλλ' ὄντως πολλὴν ἀδηλόγητα καὶ

---

<sup>104</sup> Cf. Stadter 1989, 262-263, in cui si propongono alcuni passi paralleli di Plutarco, Senofonte e Erodoto; in tutti si trova il confronto con il precedente omerico ma in nessuno il suo superamento, come è invece in Tucidide.

μέγαν ἔσχε κίνδυνον ὁ πόλεμος, εἴπερ, ὡς Θουκυδίδης φησί, παρ' ἐλάχιστον ἦλθε Σαμίων ἢ πόλις ἀφελέσθαι τῆς θαλάττης τὸ κράτος Ἀθηναίους.

Ione dice che, dopo aver sconfitto i Samii, Pericle divenne straordinariamente superbo e ripeteva che, mentre Agamennone aveva conquistato ua città barbara in dieci anni, egli in nove mesi aveva sconfitto i primi e più potente Ioni. La valutazione non era sbagliata ma in effetti la guerra comportò gran rischio e molta incertezza, se è vero che, come dice Tucidide, la città di Samo poco mancò che togliesse agli Ateniesi il dominio del mare.

L'espressione οὐκ ἦν ἄδικος ἢ ἀξίωσις è tucididea ma Plutarco la riprende per esprimere la propria opinione sul giudizio di Pericle riguardo alla campagna samia; Plutarco dunque ricorre all'espressione tucididea per prendere posizione, per condividere la valutazione di Pericle (“la valutazione non era sbagliata”).<sup>105</sup> Plutarco inoltre trovava in Tucidide stesso una conferma della ragguardevole potenza dei Samii; secondo Tucidide infatti i Samii contendevano ad Atene il dominio sul mare, nel momento in cui Pericle li sconfigge (Thuc. 8.76.4). Plutarco dunque condivide con parole e argomenti tucididei la valutazione fatta da Pericle sulla sua stessa impresa.

Inoltre Plutarco definisce l'impresa samia come πολλὴν ἀδηλότητα καὶ μέγαν ἔσχε κίνδυνον, condividendo anche in questo caso una valutazione diffusa in Tucidide. Più volte infatti nelle *Storie* tucididee una guerra rientra nell'ambito dell'ἀδηλότης, degli eventi oscuri e imprevedibili. È tale ad esempio il giudizio degli ambasciatori ateniesi a Sparta, mentre tentano di dissuadere dal prendere decisioni avventate:

---

<sup>105</sup> Cf. Thuc. 3.9.2; Stadter 1989, 263.

τοῦ δὲ πολέμου τὸν παράλογον, ὅσος ἐστί, πρὶν ἐν αὐτῷ γενέσθαι προδιάγνωτε: μηκυνόμενος γὰρ φιλεῖ ἐς τύχας τὰ πολλὰ περιίστασθαι, ὧν ἴσον τε ἀπέχομεν καὶ ὀποτέρως ἔσται ἐν ἀδήλω κινδυνεύεται (Thuc. 1.78.1-2)

Considerate in anticipo, prima di trovarvici, quanto è grande l'incertezza della guerra. Se si prolunga, di solito si affida alla sorte e la sorte è tanto lontana da noi che da voi e si affrontano i pericoli senza sapere in che modo la guerra andrà a finire.

La guerra dunque per i contendenti è ἐν ἀδήλω, poiché a lungo andare domina la τύχη, pertanto è bene prevedere gli eventi: προδιάγνωτε, “considerate in anticipo”, è l'invito rivolto dagli Ateniesi agli Spartani. Oscuro è l'esito della guerra; esso va previsto servendosi della γνώμη, la qualità che gli Spartani sono invitati ad usare quando gli Ateniesi li esortano.<sup>106</sup> In tal modo essi potranno interpretare i segni a disposizione e le leggi che li governano. È una congettura rivolta al futuro, quella che anima anzitutto i protagonisti delle storie tucididee.

In tal modo essi potranno formulare una diagnosi prima ancora di essere colpiti dalla malattia che li minaccia. Siamo vicini all'ambito medico e i rapporti di Tucidide con esso sono stati a lungo approfonditi.<sup>107</sup> L'indagine medica ha certamente alcuni tratti in comune con l'indagine storiografica ma il rapporto non è così esclusivo come si potrebbe pensare; il rapporto tra medicina e storiografia è solo una parte di un contesto più ampio che investe anche l'indagine giudiziaria e più in generale le ricerche di filosofia naturale. Illuminante è Mario Vegetti, secondo cui è la

---

<sup>106</sup> Sulla γνώμη in Tucidide cf. Huart 1973; Edmunds 1975, 8-96; Allison 1983; Fantasia 2003, 247-248.

<sup>107</sup> Cf. Weidauer 1954; Lichtentaeler 1965; Rivier 1969; Pugliese Carratelli 1976; Hornblower 1987, 110-135; Rechenauer 1991; Lenfant 2010.

politica ad aver dato metafore e lessico alla medicina, non solo il contrario.<sup>108</sup> Connettere Tucidide esclusivamente all'ambito medico significa offrire una prospettiva parziale del processo epistemologico in atto. In realtà, sia la medicina, sia la storiografia, sia l'indagine giudiziaria ricorrono al metodo congetturale perfezionato in ambito filosofico-naturale, enunciato in maniera paradigmatica da Anassagora: ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (B21; cf. *supra*, cap. 2.5). Si tratta del "paradigma indiziario" di cui parla Carlo Ginzburg in un celebre saggio, poi ripreso in un discorso più propriamente semiotico.<sup>109</sup>

Ciò accade anche per il prudente Archidamo, re di Sparta, che invita ad esaminare preventivamente la situazione:

ἄδηλα γὰρ τὰ τῶν πολέμων, καὶ ἐξ ὀλίγου τὰ πολλὰ καὶ δι' ὀργῆς αἱ ἐπιχειρήσεις γίνονται: πολλάκις τε τὸ ἔλασσον πλῆθος δεδιὸς ἄμεινον ἡμύνατο τοὺς πλέονας διὰ τὸ κατα φρονούοντας ἀπαρασκευοῦς γενέσθαι. χρῆ δὲ αἰεὶ ἐν τῇ πολεμίᾳ τῇ μὲν γνώμῃ θαρσαλέους στρατεύειν, τῷ δ' ἔργῳ δεδιότας παρεσκευάσθαι (Thuc. 2.11.4).

---

<sup>108</sup> Emblematico è il caso di Edipo, la cui forma di sapere "indiziario, indagatore, metodico" è stata accostata non solo agli scritti medici ma anche "al pensiero di Anassagora, all'atmosfera periclea, alla storiografia di Tucidide, alla critica sofistica" (Vegetti 1983, 26). Per una contestualizzazione cf. Longrigg 1963; Hankinson 1979; Manetti 1987, 27-79; Perilli 1991; Vegetti 1999; Manetti 2013, 26-36. Per le origini risalenti ad Alcmeone cf. Fausti 1973 Gemelli Marciano 2007, 18-22; a Senofane cf. Rivier 1956; Leshner 1978; Sassi 2011. Un quadro complessivo in Longrigg 1991. Cf. anche Scanlon 2002. Per le origini della relazione tra lessico politico e filosofia naturale cf. Vlastos 1947; Kahn 1960, 168-196. Per l'influenza dell'indagine giudiziaria sulla ricerca storica cf. Nenci 1967, 17; Plant 1999; Nicolai 2001, 282-283. Sul rapporto tra Tucidide e il pensiero cosiddetto presocratico cf. Noonan 1992, 42-49.

<sup>109</sup> Ginzburg 1979; Eco – Sebeok 1983.



Incerte infatti sono le vicende della guerra e gli attacchi avvengono all'improvviso per la maggior parte e tra l'eccitazione [...] Sempre bisogna in un paese nemico avanzare audaci col pensiero ma nei fatti essere timorosi e prepararsi.

Le vicende della guerra sono oscure (ἄδηλα γὰρ τὰ τῶν πολέμων) e avvengono soprattutto sotto l'impulso dell'istinto (δι' ὀργῆς); al contrario, è necessario prepararsi accuratamente (παρεσκευάσθαι) e predisporre con coraggio (τῆ μὲν γνώμη θαρσαλέους). L'idea della preparazione, della previsione, è anche qui dominante, per poter fronteggiare l'oscurità e l'irrazionalità delle vicende belliche.

La stessa concezione è propria di Pericle, con molta maggiore fiducia nelle proprie possibilità. Celebrando il ricordo degli Ateniesi caduti, Pericle ricorda che essi preferirono rinunciare agli agi dello stile di vita ateniese per combattere il nemico, "affidando alla speranza l'incertezza del successo" (ἐλπίδι μὲν τὸ ἀφανὲς τοῦ κατορθώσῃν ἐπιτρέψαντες, Thuc. 2.42.4). Anche per Pericle l'esito della guerra ricade nell'oscurità (τὸ ἀφανὲς); perché l'esito sia favorevole bisogna impegnarsi con fiducia. Pericle era noto per la propria capacità di previsione (γνώμη), contrapposta all'irrazionalità popolare (ὀργή). Grazie alla propria γνώμη, oltre che alla capacità di persuasione, Pericle si era imposto tanto a lungo sulla scena politica ateniese.

Egli aveva un precedente illustre non solo per la propria politica navale ma anche per capacità personali. La politica navale di Pericle era chiaramente erede dell'iniziativa di Temistocle, che grazie alla flotta aveva salvato Atene dalla disfatta. Persino la strategia periclea di rinchiudersi in città e nelle Lunghe Mura durante l'assalto spartano, abbandonando il territorio circostante come se ci si trovasse su un'isola, ricorda il coraggio di Temistocle nell'abbandonare l'Attica, rifugiarsi su un'isola e da lì organizzare la resistenza antipersiana. "Osservate dunque: se noi fossimo isolani, chi più di noi sarebbe difficile a prendersi?" esclama Pericle nel suo primo discorso, illustrando la

nuova strategia di guerra (Thuc. 1.143.5). In realtà essa ricorda la strategia seguita da Temistocle che proprio sul mare sconfisse gli invasori persiani.<sup>110</sup>

Temistocle era un predecessore di Pericle anche e soprattutto per qualità personali. Così infatti Temistocle viene descritto da Tuciddide:

οἰκεία γὰρ ξυνέσει καὶ οὔτε προμαθῶν ἐς αὐτήν οὐδὲν οὔτ' ἐπιμαθῶν, τῶν τε παραχρῆμα δι' ἐλαχίστης βουλῆς κράτιστος γνώμων καὶ τῶν μελλόντων ἐπὶ πλεῖστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής· καὶ ἃ μὲν μετὰ χειρας ἔχοι, καὶ ἐξηγήσασθαι οἷός τε, ὧν δ' ἄπειρος εἶη, κρῖναι ἱκανῶς οὐκ ἀπήλλακτο· τό τε ἄμεινον ἢ χειρὸν ἐν τῷ ἀφανεῖ ἔτι προεώρα μάλιστα (Thuc. 1.138.3).

Grazie alla propria intelligenza, senza che ad essa contribuisse alcuno studio anteriore o successivo, era dopo un brevissimo esame, il giudice migliore delle questioni presenti e di quelle future, spingendosi con la mente lontanissimo nel tempo, era il miglior presago. E tutto quello che aveva per le mani era anche capace di spiegarlo, mentre su quello di cui fosse inesperto non gli era precluso un adeguato giudizio e i danni o i vantaggi futuri, se pure erano ancora nascosti nell'oscurità, Temistocle li vedeva benissimo.

È il ritratto di un Pericle istintivo, senza studio, che per doti naturali riesce a prevedere gli eventi e basare la propria strategia su di essi. Il ritratto si sintetizza nelle ultime parole: prevedeva (προεώρα) vantaggi e svantaggi futuri, pure se erano ancora nascosti nell'oscurità (ἐν τῷ ἀφανεῖ).

---

<sup>110</sup> Su Temistocle in Tuciddide cf. Westlake 1977; Connor 1984, 50; Ober 1998, 79-80; Podlecki 1998, 11-16; Bloedow 2000, 307-308; Breglia 2010; Brillante 2018. Sulla condizione di insularità cf. Fantasia 2009. Sulla prospettiva del Pericle tucidideo, poi ripresa in chiave oligarchica dall'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, cf. Canfora 1982. Sulla *Costituzione degli Ateniesi* cf. infra, cap. 5.

Non è un caso che anche Temistocle sia stato preso per un allievo di Anassagora.<sup>111</sup> Ciò sembra difficile a livello cronologico ma l'attribuzione, come spesso in simili casi, è significativa. Le qualità personali di Temistocle infatti sono le stesse proprie di Pericle e riconducibili davvero, nel caso di Pericle, ad Anassagora. Tucidide non parla dei consiglieri politici né di Pericle né di Temistocle, come invece fa Plutarco, certo per non ridurre la competenza e l'autonomia decisionale dei capi politici. Non a caso il motivo del sapiente che consiglia in modo palese o segreto il politico è di origine comica.

Temistocle, nella descrizione che ne offre Tucidide, si dimostra in grado di congetturare le condizioni future in base agli eventi presenti. L'ampio spazio dedicato nelle *Storie* a Temistocle, altrimenti poco motivato nel quadro della trattazione tucididea, ha anche la funzione di fornire un precedente alla figura di Pericle. Subito dopo l'evocazione di Temistocle infatti Pericle tiene il suo primo discorso, in cui enuncia la propria strategia, basata proprio su quella di Temistocle. I due personaggi condividono le stesse qualità e in teoria lo stesso ruolo primario nella conduzione delle rispettive vicende. Temistocle è l'eroe risolutore delle guerre persiane, Pericle lo sarebbe stato della guerra del Peloponneso, se la τύχη non si fosse accanita contro di lui e contro gli Ateniesi, attraverso la diffusione del contagio. Temistocle era l'eroe di Erodoto così come Pericle lo è di Tucidide. Una differenza fondamentale tra i due è lo studio, l'attenzione per la preparazione intellettuale, che ha fatto di Pericle un frequentatore di sofisti.

Una differenza simile forse Tucidide vedeva nei riguardi di sé e del precedente erodoteo. Ad Erodoto infatti Tucidide imputava di indulgere eccessivamente nei favori del pubblico, mentre per se stesso rivendicava un maggiore rigore, volto alla ricerca della verità. Le qualità storiografiche del testo erodoteo dunque erano più attribuibili all'istinto narrativo dell'autore e meno allo studio e alla serietà della ricerca, come accadeva invece al testo tucidideo.

---

<sup>111</sup> Cf. Plut. *Them.* 2.5-6. Temistocle potrebbe essere stato invece allievo di Mnesifilo di Frearre, originario dello stesso demo di Pericle e precursore dei sofisti, secondo l'interessante ritratto che ne dà Plutarco. Ma su Temistocle, Pericle e Anassagora cf. ora Janko 2020.

### 3.4 Tucidide anassagoreo

Anche Tucidide, come Pericle, è stato profondamente influenzato da Anassagora.<sup>112</sup> La previsione degli eventi futuri, che sta a cuore allo stratego, è speculare alla ricerca delle cause degli eventi passati, di cui si occupa lo storico, e al loro rapporto con il presente. Tucidide distingue cause occasionali e causa profonda dello scoppio della guerra del Peloponneso (cf. *supra*, cap. 1.1). A proposito della causa profonda dice (Thuc. 1.23.6): “Il motivo più vero, ma meno dichiarato apertamente, penso che fosse il crescere della potenza ateniese e il suo incutere timore ai Lacedemoni” (τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ, τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν).

È evidente la contrapposizione tra ἀληθεστάτην e ἀφανεστάτην. Ciò che è più vero e più importante è anche ciò che è più nascosto, quindi non basta l'autopsia per scorderlo. È necessario ricorrere alla congettura, in base ai segni visibili. Qui si individua anche una riflessione di secondo grado sul problema della verità, che probabilmente non sfuggiva a Tucidide; a livello etimologico ciò che è più vero è ciò che non è nascosto (ἀ-ληθεστάτην) ma la realtà a volte è più complessa: è proprio ciò che non appare (ἀ-φανεστάτη) ad essere più vero. La specularità tra i due termini è netta; in modo appropriato Tucidide li giustappone. Bisogna dunque ricercare ciò che non appare evidente, mentre evidenti sono solo le occasioni, i pretesti casuali o voluti.

Tucidide individua la causa profonda nella potenza degli Ateniesi, nella grandezza (μεγάλους γιγνομένους), che ha suscitato timore (φόβον παρέχοντας) negli Spartani. La grandezza e il timore ricorrono anche nelle cause delle guerre precedenti e consentono l'individuazione di uno schema interpretativo attraverso il quale si possono comprendere meglio i conflitti presenti e perfino prevedere quelli futuri. La ricerca tucididea dunque ha una portata gnoseologica che si proietta molto oltre il semplice – si fa per dire – orizzonte storico. Il modello interpretativo da lui messo a punto è davvero un “acquisto per sempre” (κτηῖμα ἐς αἰεὶ, Thuc. 1.22.4), se vere si

---

<sup>112</sup> Cf. Marcell., *Vit. Thuc.* 22; Golfìn 2007; Moletti 2012.

dimostreranno le pretese storico-strutturali da lui avanzate. Tucidide infatti propone un metodo interpretativo a cui si potrà far ricorso sempre, anche in occasione di conflitti futuri, riguardo ai quali si renderà necessario risalire alle cause scatenanti.

La ricerca delle cause della guerra del Peloponneso si salda per necessità alla ricerca riguardo ai conflitti precedenti, al confronto tra loro e rispetto al conflitto in corso, ad una definizione delle condizioni che li hanno provocati tutti, alla possibilità di riconoscere nel tempo presente la realizzazione di condizioni simili e dunque la possibilità di prevederne l'esito, anticipando le mosse dell'avversario. È una conquista di grande importanza strategica, oltre che storica e gnoseologica. Si comprende la fierezza di Tucidide nel compiere le proprie dichiarazioni metodologiche e programmatiche, la consapevolezza di aver messo a punto un modello ritenuto valido in ogni tempo.

Il metodo congetturale consente di chiarire usi e costumi lontani nel tempo, ad esempio la circostanza per cui tutte le popolazioni greche vivevano con le armi a portata di mano, mentre ormai soltanto alcune tra loro lo fanno (Thuc. 1.6.1-2):

πᾶσα γὰρ ἡ Ἑλλάς ἐσιδηροφόρει διὰ τὰς ἀφάρκτους τε οἰκίσεις καὶ οὐκ ἀσφαλεῖς παρ' ἀλλήλους ἐφόδους, καὶ ξυνήθη τὴν δίαιταν μεθ' ὄπλων ἐποιήσαντο ὥσπερ οἱ βάρβαροι. σημεῖον δ' ἐστὶ ταῦτα τῆς Ἑλλάδος ἔτι οὕτω νεμόμενα τῶν ποτὲ καὶ ἐς πάντας ὁμοίων διαιτημάτων.

Tutta la Grecia infatti portava le armi, poiché le abitazioni non erano difese e le vie di comunicazione non erano sicure e di solito vivevano con le armi, come i barbari. Quelle parti della Grecia in cui si vive ancora in questo modo testimoniano ancora le abitudini che una volta erano uguali per tutti.

Segno (σημεῖον) visibile dell'abitudine ormai scomparsa quasi ovunque di portare le armi con sé sono le popolazioni che ancora praticano quell'antica usanza. È un perfetto esempio di

congettura rivolta al passato. Si tratta di considerazioni a margine di una riflessione sulla condizione generale di insicurezza, tipica dei tempi antichissimi, secondo Tucidide. Tale condizione è stata necessaria per l'affermazione di una potenza che, attraverso il timore suscitato, ha garantito finalmente la sicurezza.

È stato il caso ad esempio di Minosse, il cui dominio sul mare ha consentito i traffici commerciali, prima insidiati dall'attività dei pirati. Tale dominio ha permesso anche di riscuotere tributi (Thuc. 1.4-5).<sup>113</sup> Qualcosa di analogo è avvenuto in seguito con Agamennone, che ha conseguito il primato tra le popolazioni greche grazie alla potenza derivatagli dalla ricchezza ereditata da Pelope (Thuc. 1.9.2).<sup>114</sup> Infatti, precisa Tucidide (1.9.3):

ἄ μοι δοκεῖ Ἀγαμέμνων παραλαβὼν καὶ ναυτικῶ [τε] ἄμα ἐπὶ πλεόν τῶν ἄλλων ἰσχύσας, τὴν στρατείαν οὐ χάριτι τὸ πλεόν ἢ φόβῳ ξυναγαγὼν ποιήσασθαι.

A mio parere Agamennone fece questa spedizione [contro Troia] radunando gli uomini più col terrore che ricevendo un favore, dato che aveva ereditato questo potere e la sua flotta era più potente di quella degli altri.

Sia per Minosse sia per Agamennone si tratta delle stesse categorie: potenza e paura, la seconda derivata dalla prima. Esse coincidono con la causa profonda della guerra del Peloponneso: la potenza ateniese ha generato paura negli Spartani. Lo schema interpretativo tucidideo funziona sia per appurare le cause degli eventi recenti (la guerra del Peloponneso) sia per scandagliare quelli antichi e antichissimi (il primato di Minosse e poi di Agamennone), a dispetto delle fonti non affidabili nel caso di questi ultimi.

---

<sup>113</sup> Su Minosse in Tucidide cf. Williams 2001.

<sup>114</sup> Su Agamennone in Tucidide cf. Rabel 1984.

Per Agamennone ci si deve fatalmente affidare ad Omero, che ne attesta la potenza; Agamennone infatti sarebbe giunto con la flotta più numerosa e avrebbe perfino dato le proprie navi ad altri, “se gli [= ad Omero] si può prestar fede in qualcosa” (εἶ τῷ ἰκανὸς τεκμηριῶσαι, Thuc. 1.9.4). Con poco entusiasmo Tucidide ricorre alla testimonianza omerica, non avendo altra scelta. Ne vaglia però la validità, come sempre, mettendola a confronto con le relative testimonianze archeologiche, che in qualche caso si dimostrano perfino meno affidabili: le rovine di Micene infatti non rendono giustizia alla effettiva potenza della città, che deve essere stata rilevante, come attesta Omero (Thuc. 1.10).

A proposito di testimonianze archeologiche, l'esempio di Sparta è illuminante: questa città infatti è modesta dal punto di vista monumentale; la sua potenza però è molto maggiore del suo aspetto. Se non rimanessero che i monumenti e le fondamenta spartane, dice Tucidide, ci si farebbe un'idea errata della potenza spartana, che sembrerebbe molto minore di quella effettiva. Il contrario accadrebbe con Atene, che apparirebbe due volte più potente della realtà. Tucidide dunque invita – se stesso in primo luogo – alla prudenza nel ricorso al metodo congetturale; segni visibili mal interpretati potrebbero condurre ad immaginare una realtà nascosta mai esistita, sproporzionata rispetto a quella storica. Paradossalmente, la voce poetica di Omero risulta più affidabile della visione dei segni monumentali lasciati dalle città nel tempo. Anche in questo caso l'autopsia lascia spazio alla congettura.

Ciò avviene però non senza cautela. La critica al metodo si realizza attraverso il ricorso al metodo stesso: l'osservazione dei monumenti impressionanti appena eretti ad Atene, e quelli trascurabili presenti a Sparta, e il confronto con le rispettive potenze, non così disuguali tra loro, inducono Tucidide ad essere prudente nell'avvalersi di testimonianze archeologiche, pur visibili ed evidenti. La grandezza o la modestia di un'antica città non sono necessariamente testimoniate dalle sue rovine. Tale uso del metodo per perfezionare il metodo è un esempio notevole della grande sottigliezza e del grande rigore della ricerca tucididea.

Quello che conta dunque non sono gli aspetti (ὄψεις) ma le potenze (δυνάμεις) delle città; questo è anche il caso di Micene, per cui la parola dei poeti è, paradossalmente, la più affidabile a disposizione. Per la spedizione contro Troia infatti,

νομίζουσιν δὲ τὴν στρατείαν ἐκείνην μεγίστην μὲν γενέσθαι τῶν πρὸ αὐτῆς, λειπομένην δὲ τῶν νῦν, τῆ Ὀμήρου αὖ ποιήσει εἴ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μείζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμήσαι, ὅμως δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα (Thuc. 1.10.3).

bisogna ritenere che quella spedizione sia stata più importante delle precedenti, sebbene inferiore a quelle di ora, se anche qui bisogna credere alla poesia di Omero, il quale è verosimile che, come poeta l'abbellisse. Tuttavia essa appare anche in tal caso inferiore.

Tucidide afferma che Omero per i tempi antichi è relativamente affidabile, sicuramente lo è in misura maggiore delle evidenze archeologiche, che darebbero un'idea falsata della potenza di Micene, molto inferiore alla realtà. Omero, in quanto poeta epico, ha certamente ingigantito la reale potenza di Agamennone, che dunque risulta maggiore di quanto dimostri Micene stessa ma minore di quanto vada raccontando Omero. La potenza micenea pertanto risulta inferiore a realtà politiche sorte successivamente, quali quella ateniese.

Si coglie la precisione con cui Tucidide ritiene di individuare la posizione della potenza di Agamennone nel processo storico: essa non è tanto grande quanto la tradizione epica vorrebbe far pensare; essa però non è nemmeno tanto trascurabile quanto le rovine archeologiche indurrebbero a congetturare. Tucidide vuole evitare le ipercritiche nei confronti di Omero, di cui pure è un fiero riprensore dal punto di vista storico; gli abbellimenti epici e gli intrattenimenti logografici infatti egli vuole sostituire con la propria ricerca fondata su basi scientifiche, come si è visto. Grazie al metodo da lui seguito, Tucidide è in grado di precisare una progressione storica dagli antichi imperi,



Minosse e Agamennone, agli attuali, come quello ateniese, individuando leggi comuni che ne determinano l'affermazione – ovvero la potenza e la paura – consentita dalla necessità di sicurezza.

### 3.5 Pericle anassagoreo

Anche Pericle fa riferimento ai monumenti che lui stesso ha fatto erigere; nel relativo passo si trovano mirabilmente riuniti alcuni dei temi appena trattati:

μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐδὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυματοησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὅμηρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρπει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κἀγαθῶν αἰδία ξυγκατοικίσαντες (Thuc. 2.41.4)

Noi spieghiamo a tutti la nostra potenza con importanti testimonianze e molte prove e saremo ammirati dagli uomini di ora e dai posteri senza bisogno delle lodi di un Omero o di un altro, che nei versi può dilettere per il momento presente, mentre la verità smentisce poi le opinioni concepite sui fatti, ma per aver costretto tutto il mare e la terra a divenire accessibili alla nostra audacia, stabilendo ovunque monumenti eterni delle nostre imprese fortunate o sfortunate

Secondo Pericle, la potenza ateniese (δύναμιν) resterà non senza testimonianza e sarà resa manifesta con grandi segni (μετὰ μεγάλων δὲ σημείων) sia per i contemporanei sia per i posteri, destando la loro ammirazione; essa non avrà bisogno delle lodi di un Omero o di un altro che intrattiene il pubblico per un piacere subitaneo ma destinato ad essere smentito dalla verità dei fatti, poiché prodotto da un'opinione fallace. Al contrario, la potenza ateniese sarà ammirata nel tempo per aver dominato il mare e la terra ed aver disseminato ovunque monumenti (μνημεῖα) delle imprese compiute, anche di quelle sfavorevoli.

Il riferimento è in primo luogo ai monumenti reali, fisici, eretti sull'acropoli ateniese, che avevano destato davvero l'ammirazione – e le polemiche – del mondo greco. Essi saranno tanto evidenti da non aver bisogno di un Omero, perché la grandezza che li ha prodotti sia testimoniata altrimenti. Anche il Pericle tucidideo diffida della poesia epica e di chiunque si produca in racconti piacevoli ma poco veritieri. La grandezza ateniese sarà testimoniata però anche dalle gesta compiute, dall'aver assoggettato mari e terre circostanti; sono le imprese realizzate dagli ateniesi i monumenti, metaforici questa volta, che staranno a contrassegnare la potenza raggiunta, anche quando la sorte non sia stata favorevole.

Ma come faranno, ci si può chiedere, tali monumenti metaforici ad essere eretti, tali gesta compiute ad essere ricordate, se si esclude la possibilità di ricorrere alla poesia epica – e alla prosa logografica – che aveva la specifica funzione di celebrare simili grandi imprese? Lo precisa Pericle subito dopo, in conclusione del suo epitafio per i caduti: per questo mi sono dilungato a parlare di Atene, “rendendo evidente per mezzo di argomentazioni l'elogio di quelle cose di cui sto parlando” (τὴν εὐλογίαν ἅμα ἐφ' οἷς νῦν λέγω φανεράν σημείοις καθιστάς, Thuc. 2.42.1).

È il discorso stesso di Pericle a magnificare il destino di Atene; esso rende manifesto (φανεράν) l'elogio (τὴν εὐλογίαν) di ciò di cui parla ponendo segni (σημείοις). Le sue parole stesse sono i segni, i monumenti che renderanno evidenti le gesta compiute. L'epitafio aveva precisamente questa funzione: celebrare e ricordare le imprese dei caduti per la patria. Il discorso dell'oratore riuscirà a renderle durature nel tempo, meritevoli di ammirazione, quand'anche siano state sfortunate.

Poco più avanti Pericle riprende questo aspetto: la “lode che non invecchia” (ἀγήρων ἔπαινον) corrisponde alla “tomba più insigne” (τάφον ἐπισημώτατον) ovvero quella dove la fama dei caduti non cade in rovina, “e non la indica un'iscrizione in pietra nella terra che è la loro ma anche in terra straniera vive, non scritto, presso ognuno il ricordo, affidato alla mente umana e non alle cose” (Thuc. 2.43.3). Il discorso di Pericle dunque contribuisce a rendere monumentale, duraturo nel tempo, il ricordo delle gesta compiute, più che se fosse eretto un monumento

celebrativo sui rispettivi luoghi. Già la contrapposizione tra parola ed opera con cui Pericle esordiva nell'Epitafio (Thuc. 2.35) sottolineava la difficoltà di trovare una misura del discorso pari alle azioni da celebrare.

Ora le parole stesse di Pericle diventano segni interpretabili a testimonianza di una realtà ulteriore, che altrimenti rischierebbe di finire nascosta, cadendo nell'oblio. Al pari della testimonianza di Omero, che rende visibile agli occhi dell'opinione la realtà ormai svanita della potenza di Agamennone, la testimonianza di Pericle è, nel momento stesso in cui viene pronunciata, segno vivente della gloria dei cittadini ateniesi, suscettibile di tramandare la potenza di Atene, una volta che essa sia tramontata.

Quando i grandiosi monumenti appena innalzati sull'acropoli suggeriranno ai posteri, al pari delle rovine di Micene, immagini distorte della grandezza perduta, la memoria della testimonianza di Pericle potrà offrire un quadro più autentico. Pericle dunque non è solo interprete di segni, come già prima di lui Temistocle, per tentare di prevedere gli avvenimenti futuri; il suo discorso stesso si fa segno per poter risalire ad un'immagine corretta della Atene che egli ha contribuito in modo decisivo a realizzare.

Pericle si fa storico nell'Epitafio. Egli infatti ricostruisce la storia ateniese dai tempi antichi fino a quelli attuali, riconoscendo una progressione crescente nella successione degli eventi.<sup>115</sup> La potenza ateniese non è mai stata tanto rilevante prima dell'età periclea. Lo si può evincere dai segni inequivocabili, la potenza e il timore esercitati sul territorio e sulle popolazioni circostanti.

Dunque non solo l'applicazione del metodo storiografico congetturale ma anche l'individuazione di una progressione temporale sono elementi comuni a Tucidide e a Pericle: "Gli obiettivi dell'elogio di Pericle, gli antenati e poi i padri e i coetanei, compongono una bipartizione cronologica del tutto parallela a quella che informa il racconto tucididea della storia greca fino alla

---

<sup>115</sup> Pericle in Thuc. 2.36.1-3 distingue tre fasi: "antenati", "padri", "noi stessi", di potenza crescente; uno schema tripartito è anche in Tucidide, che procede per tempi antichissimi (tra cui Minosse e Agamennone), antichi (generazioni delle guerre persiane e successive) e contemporanei (guerra del Peloponneso), anch'essi di potenza crescente.

guerra del Peloponneso” ovvero Archeologia e Pentecontetia fino ai tempi presenti.<sup>116</sup> Per quanto riguarda il metodo congetturale, “Tucidide dunque, attribuisce a Pericle un atteggiamento diagnostico, un fiuto valutativo, che è anche il suo vanto maggiore di storico”.<sup>117</sup> Leone Porciani giustamente connette tra loro il metodo congetturale di Pericle e quello di Tucidide, così come la teoria del progresso di Pericle e quella di Tucidide. Essi sono chiaramente paralleli. Aggiungo però che essi sono riconducibili a teorie anassagoree.<sup>118</sup> Sia Pericle sia Tucidide sono detti essere stati allievi di Anassagora. Il loro debito nei suoi confronti è molto probabile e si manifesta in ciò che è stato appurato finora.

È difficile distinguere l’apporto di Tucidide all’Epitafio di Pericle, anche perché i due personaggi condividevano una visione comune. Tucidide stesso, è superfluo ricordarlo, presenta la propria opera come lo strumento principe per la ricostruzione della vera storia ateniese, segno della grandezza periclea, ben più dei monumenti dell’acropoli, anche quando Atene sarebbe stata ormai perduta. In tal senso le opere di Tucidide e quelle, monumentali, di Pericle convergono nell’unico obiettivo di rappresentare il destino della propria città e di fare in modo che i contemporanei e i posteri ne abbiano un’idea veritiera: “Il senso primario di tutto ciò è che la rappresentazione periclea della potenza ateniese nell’epitafio vuol essere fedele e corrispondente ai fatti, alla loro entità, così come vuol esserlo la rappresentazione tucididea.”<sup>119</sup> L’unica differenza, aggiunge lo studioso, è nell’accento, celebrativo in Pericle, più misurato in Tucidide.

Tucidide e Pericle ritenevano di vivere al culmine di un’epoca straordinaria, di fronte alla quale fatalmente prima o poi si spalancava il declino, così come era già accaduto a Minosse e ad Agamennone. Gli imperi sorgono e tramontano, susseguendosi uno dopo l’altro in una progressione

---

<sup>116</sup> Porciani 2001, 66.

<sup>117</sup> Porciani 2001, 69.

<sup>118</sup> Cf. Banfi 2003, 78.

<sup>119</sup> Porciani 2001, 71. Su una prospettiva leggermente diversa, più critica da parte di Tucidide riguardo all’oratoria di Pericle, cf. Grethlein 2013.

continua, con battute d'arresto ma con slanci inarrestabili. Comprenderne i meccanismi era essenziale sia per l'oratore sia per lo storico. L'uno ne fa le fondamenta per la propria azione politica, l'altro per la ricostruzione storica.

Se l'oratore si fa storico, come abbiamo detto, anche lo storico si fa oratore, non solo quando rielabora i discorsi dei propri personaggi ma anche quando racconta gli eventi passati. Le due figure e le due professioni si sovrappongono per diversi aspetti. Entrambi nel caso di Pericle e Tucidide, sono influenzati dalla dottrina anassagorea. Entrambi infatti da una parte riconoscono un progresso nel divenire storico, dall'altra ritengono di poter ricostruire gli eventi trascorsi, e persino prevedere quelli futuri, attraverso una corretta interpretazione dei segni visibili. Per riuscire a farlo, entrambi si servono delle stesse categorie concettuali, che potremo ora precisare meglio. Scopriremo che pure tali precisazioni rimandano ad elementi di ascendenza anassagorea.

### 3.6 Flotta e finanze

Il dominio sul mare era esercitato da Minosse attraverso l'utilizzo di una flotta; in tal modo gli era possibile anche riscuotere tributi (Thuc. 1.4). In modo simile Agamennone primeggiava sulle altre comunità greche grazie alla ricchezza ereditata da Pelope, che gli aveva consentito di armare la flotta più numerosa, in occasione della spedizione troiana (Thuc. 1.9). In entrambi i casi la ricchezza consente di dotarsi di una flotta ed esercitare un dominio. Ciò prevedibilmente accresce la ricchezza iniziale, generando un circolo virtuoso.

A questi stessi elementi si riconduce anche il limite di tale dominio: una ricchezza non sufficiente non consentirà di esercitare il dominio necessario; le risorse militari messe in campo risulteranno infatti inadeguate. È il caso della spedizione troiana, di cui Tucidide, come abbiamo già illustrato, mette in luce grandezza e limiti: non tanto grande come racconta Omero, anche se grande per quei tempi; certamente inferiore alla successiva mobilitazione ateniese. “La ragione non era tanto la scarsità di popolazione quanto la mancanza di denaro” (ἀχρηματία, Thuc. 1.11.1).

Infatti i Greci guidati da Agamennone avevano difficoltà a finanziare una spedizione così impegnativa e lontana da casa. Parte degli uomini doveva essere impiegata per provvedere ai rifornimenti, che erano stati inviati in quantità insufficiente; per questo, dice Tucidide, i Troiani hanno resistito tanto all'assedio, rendendo ancor più complicata l'impresa al nemico.

Tucidide ne trae una regola di portata generale, ripetendo in evidenza il termine-chiave: “Ma per mancanza di denaro (ἀχρηματίαν) queste epoche passate erano deboli”. La ricchezza disponibile è il segno da cui congetturare la reale portata delle antiche imprese belliche, non tanto grandi quanto l'epica che le testimonia farebbe credere, anche se piuttosto grandi per l'epoca: “E proprio questi avvenimenti, che furono più celebri dei precedenti, si rivelano in realtà inferiori alla fama e alla tradizione che si è attualmente stabilita su di essa per merito dei poeti”.<sup>120</sup>

Risorse finanziarie e militari sono anche alla base dello scoppio della guerra recente, non solo di quelle antiche; lo stesso schema interpretativo è applicato ai conflitti di qualsiasi epoca. All'inizio della guerra del Peloponneso si trova la disputa tra Corinto e Corcira per il soccorso portato ad Epidamno; i Corinzi contestano ai Corciresi il diritto di portare soccorso alla città e si ritengono oltraggiati, poiché quelli “li disprezzavano e, potenti com'erano per le loro ricchezze alla pari dei più ricchi stati greci di quei tempi e ancora più potenti per le loro attrezzature militari, talvolta si vantavano di essere di gran lunga superiori nella flotta”.<sup>121</sup> La ragione dunque del contegno sprezzante dei Corciresi nei confronti dei Corinzi si trova nella supremazia finanziaria e militare, soprattutto navale.

---

<sup>120</sup> ἀλλὰ δι' ἀχρηματίαν τά τε πρὸ τούτων ἀσθενῆ ἦν καὶ αὐτά γε δὴ ταῦτα, ὀνομαστότατα τῶν πρὶν γενόμενα, δηλοῦται τοῖς ἔργοις ὑποδεέστερα ὄντα τῆς φήμης καὶ τοῦ νῦν περὶ αὐτῶν διὰ τοὺς ποιητὰς λόγου κατεσχηκότος (Thuc. 1.11.3).

<sup>121</sup> περιφρονοῦντες δὲ αὐτοὺς καὶ χρημάτων δυνάμει ὄντες κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ὁμοῖα τοῖς Ἑλλήνων πλουσιωτάτοις καὶ τῇ ἐς πόλεμον παρασκευῇ δυνατώτεροι (Thuc. 1.25.4).

La flotta e la ricchezza sono anche alla base della decisione ateniese di appoggiare i Corcirei e non i Corinzi. Gli uni e gli altri infatti avevano mandato una propria ambasceria ad Atene; il confronto tra le due ambascerie in Tucidide assume l'aspetto di una vera e propria antilogia, per cui i due discorsi si contrappongono in modo puntuale. Gli Ateniesi in un primo momento sono disorientati; ascoltati i due discorsi, essi scelgono di votare in favore dei Corinzi, poi ci ripensano e preferiscono sostenere i Corcirei. L'elemento decisivo è quello che ci si aspetta: gli Ateniesi pensano che ormai la guerra sia inevitabile e preferiscono avere alleati i Corcirei, "che possedeva una flotta così potente" (ναυτικὸν ἔχουσαν τοσοῦτον, Thuc. 1.44.2).

I Corcirei avevano prospettato tale possibilità agli Ateniesi, "se quella [nostra] potenza che voi a prezzo di grandi ricchezze e di grande riconoscenza avreste pagato perché si unisse a voi, quella potenza, dunque, da sola, di sua spontanea volontà vi si offre senza pericoli e senza spese" (εἰ ἦν ὑμεῖς ἂν πρὸ πολλῶν χρημάτων καὶ χάριτος ἐτιμήσασθε δύναμιν ὑμῶν προσγενέσθαι, αὕτη πάρεστιν ἀντεπάγγελτος ἄνευ κινδύνων καὶ δαπάνης διδοῦσα ἑαυτήν, Thuc. 1.33.2). Il sostegno di Atene a Corcira dunque, dopo qualche esitazione, non tarda ad arrivare.

Flotta e finanze sono anche al centro delle preoccupazioni di Archidamo, il prudente re spartano. Egli infatti è consapevole del divario tra Sparta ed Atene in merito. Sparta, se attaccasse Atene, si troverebbe nella stessa condizione di Agamennone, a condurre una guerra lontano da casa, con tutti i relativi problemi di rifornimenti, che richiedono risorse notevoli. Peraltro Atene non è una potenza qualsiasi; dispone di una flotta formidabile, grande e di provata esperienza, e delle più ampie risorse finanziarie. Sparta non ha né l'una né le altre; difficilmente potrebbe colmare il divario in breve tempo; è necessario dunque procrastinare lo scontro, prepararsi al meglio nel frattempo (Thuc. 1.80-82).

Archidamo interpreta correttamente i segni a disposizione, dà dimostrazione di γνώμη, come gli ambasciatori ateniesi avevano invitato a fare (cf. *supra*, cap. 3.3). Anche lui ne trae una legge generale: "Nella maggior parte dei casi la guerra non dipende dalle armi ma dal denaro" (ἔστιν ὁ πόλεμος οὐχ ὄπλων τὸ πλεον ἄλλὰ δαπάνης, Thuc. 1.83.2). È necessario dunque non farsi

travolgere dalle esortazioni alla guerra provenienti dagli alleati esasperati, in primo luogo dai Corinzi; bisogna invece “prevedere gli eventi con tranquillità” (καθ’ ἡσυχίαν τι αὐτῶν προΐδωμεν, Thuc. 1.83.3). Le sue indicazioni però rimangono inascoltate, travolte dalla perentoria esortazione di Stenelaide a non lasciare che gli Ateniesi diventino più potenti (μείζους γίγνεσθαι, Thuc. 1.86.5; cf. μεγάλους γιγνομένους, 1.23.6; cf. *supra*, cap. 2.11).

Il divario tra Atene e Sparta è evidente e Tucidide ritorna più volte sull’argomento. Gli Ateniesi ricavano proventi dai propri alleati, requisendo le flotte a molti e imponendo un tributo a tutti. Gli Spartani si accontentano invece di imporre un regime oligarchico, a loro favorevole (Thuc. 1.19). Col tempo gli Ateniesi diventano sempre più rigorosi nella riscossione, intervenendo con la forza contro gli alleati che non versano i tributi, non consegnano le navi o disertano in guerra.

Tucidide però non manca di attribuire la responsabilità dell’egemonia ateniese ormai tirannica agli alleati stessi: “La maggior parte di loro, per pigrizia di andare alla guerra e non volendo allontanarsi da casa, venivano tassati di un contributo equivalente alla fornitura delle navi. E così gli Ateniesi, grazie ai contributi che gli alleati sborsavano, aumentavano la loro flotta, mentre poi gli alleati stessi, quando si ribellavano entravano in guerra impreparati ed inesperti” (Thuc. 1.99.3). L’egemonia ateniese diventa gravosa perfino per gli alleati, a causa della supremazia di Atene in campo navale e finanziario. Si vede bene come i due ambiti siano strettamente connessi. La contribuzione delle navi può essere sostituita con un versamento in denaro; entrambi vanno ad alimentare la potenza esercitata.

Quando esortano gli Spartani alla guerra, i Corinzi sono molto chiari ed eloquenti. Non sono intimoriti dalle osservazioni del re Archidamo. Alla mancanza di risorse si può provvedere depredando i tesori dei santuari, quali Delfi e Olimpia, e con essi preparare una flotta, che è il campo in cui il nemico è superiore (Thuc. 1.121.3). È un argomento che Pericle stesso riprende ma in senso opposto: al nemico non basterà nemmeno depredare Delfi o Olimpia, dal momento che gli equipaggi ateniesi sono i meglio formati (Thuc. 1.143.1). Pericle insiste molto sulla superiorità finanziaria e navale di Atene; ne fa la base della propria strategia, presentandola quasi come una



garanzia di vittoria: gli Spartani sono finanziariamente arretrati, non possono sostenere a lungo una spedizione militare lontano da casa; inoltre non possono allestire una flotta. Non possono nemmeno prendere decisioni rapide; sono lenti all'azione (Thuc.1.141). Sono tutte caratteristiche favorevoli agli Ateniesi.

“Ma soprattutto saranno impediti dalla loro mancanza di denaro” (μέγιστον δέ, τῆ τῶν χρημάτων σπάνει κωλύσονται, Thuc. 1.142.1) ribadisce Pericle. È la *περιουσία χρημάτων*, la sovrabbondanza di risorse, che manca loro e di cui invece Atene dispone.<sup>122</sup> È questa che farà la differenza. Già nel suo primo discorso Pericle forniva un quadro del genere. In un successivo discorso, riportato brevemente in forma indiretta (Thuc. 2.13), Pericle condensa mirabilmente la sua strategia: gli Ateniesi dovranno ritirarsi dentro le mura, abbandonando le terre dell'Attica; lasceranno che gli Spartani le devastino. L'azione del nemico non potrà durare a lungo, data la scarsità di risorse di cui gode. Al contrario, in città si potrà resistere grazie al porto fortificato ed alla flotta, che assicureranno continui approvvigionamenti. La strategia attendista suggerita da Pericle avrebbe dato i suoi frutti, conviene Tuciddide, se gli Ateniesi fossero stati pazienti e non si fossero avventurati in imprese arrischiate (Thuc. 2.65.7-13).<sup>123</sup>

Anche Pericle ne ricava una legge generale: gli Ateniesi infatti dovevano semplicemente “allestire la flotta, in cui consisteva la loro forza, e tenere con mano ferma gli alleati, poiché la loro forza derivava dai tributi che costoro pagavano, e la maggioranza delle vittorie in guerra si ottengono col senno e con le risorse” (τὸ ναυτικόν, ἥπερ ἰσχύουσιν, ἐξαρτύεσθαι, τὰ τε τῶν ξυμμάχων διὰ χειρὸς ἔχειν, λέγων τὴν ἰσχὴν αὐτοῖς ἀπὸ τούτων εἶναι τῶν χρημάτων τῆς προσόδου, τὰ δὲ πολλὰ τοῦ πολέμου γνώμη καὶ χρημάτων περιουσία κρατεῖσθαι, Thuc. 2.13.2).

---

<sup>122</sup> Sulla *περιουσία χρημάτων* cf. Rokeah 1963; Kallet-Marx 1993. Cf. anche Finley 1942, 74-155; Momigliano 1944; Woodhead 1970, 46, 108; Starr 1978; Moles 1993, 98-114; Foster 2010, 138; Raaflaub 2013; Wekowski 2013.

<sup>123</sup> Ma cf. Bloedow 2000, secondo cui non c'è stata differenza sostanziale tra la strategia di Pericle e quella dei suoi successori.

Le guerre dunque si vincono γνώμη καὶ χρημάτων περιουσία, con la capacità di previsione e con la sovrabbondanza di risorse. È la lezione che Tucidide ha appreso da tutte le vicende belliche precedenti. Pericle stesso ne era convinto. Questa visione suddivide il campo di analisi in due parti nettamente distinte: da una parte le risorse materiali, dall'altra quelle umane, ovvero il numero degli uomini e la loro disposizione, ma soprattutto la sagacia dei loro comandanti. Le risorse materiali determinano la potenza dispiegabile in campo, le risorse intellettuali consentono di analizzare la situazione e scegliere la strategia più opportuna.

La περιουσία χρημάτων permette di allestire eserciti e flotte, che suscitano timore ed esercitano potenza, che a sua volta può generare risorse accrescendo quelle iniziali. Si chiude così il cerchio, per cui la potenza dominante cresce sempre a danno dei dominati, che sono sempre più assoggettati. La γνώμη consente di comprendere le forze in campo, quelle degli avversari e le proprie, e di scegliere se e come combattere. Le analisi di Archidamo e di Pericle sono convergenti: non si poteva non convenire che Atene fosse superiore in finanze e flotta e che tali elementi fossero decisivi per la vittoria. Diverse posizioni, come quelle dei Corinzi, che esortano gli Spartani a combattere, si fondano su diverse valutazioni degli stessi parametri: gli Spartani possono colmare il divario in breve tempo e in modo relativamente facile.

La strategia di guerra delineata lucidamente da Pericle era vincente sulla carta, secondo Tucidide. Avviene però l'imprevedibile, la peste, che stravolge la situazione, vanificando la previsione di Pericle. Se poi davvero la peste fosse un evento imprevedibile e se ci sia stata una qualche responsabilità da parte di Pericle, è legittimo dubitare.<sup>124</sup> Per quanto ci riguarda, si noti soprattutto la dicotomia γνώμη – χρήματα elevata a legge universale da Pericle e condivisa da Tucidide, utile per comprendere la storia umana nei suoi risvolti politico-militari, dai primordi al tempo presente e perfino al futuro. La realtà materiale è contrapposta a quella intellettuale; l'una consente l'azione nel suo farsi concreta, l'altra la comprende e la prevede.

---

<sup>124</sup> Cf. Allison 1983, 21; cf. infra, cap. 4.7.

Si ricordi che *χρήμα*, usato generalmente al plurale, è termine generico, poi specializzato in senso economico, come troviamo spessissimo in Tucidide. Più complesso è il discorso per *γνώμη*, che assume una varietà di significati non sempre nettamente distinguibili. È termine importante in Tucidide, che ne fa la qualità fondamentale del suo Pericle. La *γνώμη* è appunto la capacità di previsione, per cui Pericle era celebre e superiore ai suoi avversari e successori. Proprio la *γνώμη* però l'ha tradito, nulla potendo contro la *τύχη*, materializzatasi in campo ateniese sotto forma di peste.

I *χρήματα* abbiamo visto essere una categoria fondamentale della interpretazione storica periclea e tucididea. Senza sovrabbondanza di risorse è impensabile intraprendere una campagna militare con prospettive di successo; questo era vero ai tempi di Agamennone e continua ad esserlo per Pericle e per i posteri. La *γνώμη* consente di valutare la situazione presente e di prevedere quella futura; i *χρήματα* sono i segni visibili attraverso i quali congetturare la realtà oscura degli eventi prossimi. Si comprende meglio dunque il modo in cui il metodo congetturale enunciato da Anassagora sia stato applicato all'interpretazione degli eventi storico-politici da parte di Tucidide e Pericle. L'analisi dei *χρήματα* condotta attraverso il ricorso alla *γνώμη* consente, nei limiti concessi dalla *τύχη*, di prevedere gli sviluppi futuri, τὰ ἄδηλα, e di mettere a punto una strategia di guerra.

### 3.7 Attività intellettuale e risorse materiali

Anche la dicotomia tra attività intellettuale e risorse materiali, tra *γνώμη* e *χρήματα*, trova corrispondenza nel pensiero di Anassagora. Come è noto, Anassagora distingueva tra intelletto e tutto il resto, che restava indistinto. Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, “Insieme erano tutte le cose, illimitate sia in qualità sia in piccolezza” è il celebre *incipit* del libro anassagoreo, al cui centro sono i *χρήματα*, l'insieme originario ed indistinto di tutte le cose. Da esso si distingue soltanto il νοῦς, l'intelletto, l'unico che sia anche solo in se stesso e non sempre mescolato con tutto il resto. Νοῦς e *χρήματα* dunque costituiscono una dicotomia ben delineata in Anassagora.

È in Anassagora che si trova per la prima volta la distinzione tra un livello intellettuale ed uno materiale: “Anassagora è il primo a porre il dualismo di mente e materia e a sostenere che solo facendo della mente e della materia due tipi di cose irriducibili e differenti possiamo spiegare la potenza della mente nel controllo sulla materia, come l’esistenza di un mondo come il nostro attesta che debba essere”.<sup>125</sup>

La funzione dell’intelletto e il suo rapporto con tutte le cose emergono nel più lungo frammento a noi noto (DK 12), di cui riporto la parte iniziale:

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἐαυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ’ ἐαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεοὶ ἐμέμικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεοὶ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ’ ἐαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

Tutte le altre [cose] hanno parte a tutto, mentre l’intelletto è alcunché di illimitato e di autocrate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos’altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una qualunque. Perché in ogni [cosa] c’è parte di ogni [cosa], come ho detto in quel che precede: le [cose] commiste ad esso l’impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l’ha quand’è solo in se stesso. Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio e di quante [cose] hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l’intelletto (traduz. Giannantoni).

---

<sup>125</sup> Sedley 2011, 29.

L'intelletto dunque è distinto da tutte le cose; questa sua qualità lo rende unico e gli conferisce potere su di esse. In particolare l'intelletto ha "cognizione completa di tutto" (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν) e "si impone al massimo grado" (ἰσχύει μέγιστον), dunque "l'intelletto domina completamente" (πάντων νοῦς κρατεῖ). Tale dominio si esercita fondamentalmente in due modi: movimento e comprensione.<sup>126</sup> L'intelletto genera il movimento vorticoso dell'essere, in base al quale le cose possono progressivamente distinguersi, senza mai arrivare ad una distinzione completa di tutti gli elementi che le costituiscono, dal momento che l'intelletto rimane il solo a sussistere anche completamente separato, oltre che commisto in alcuni casi con altri elementi. Inoltre l'intelletto conosce l'essere ed anche in questo caso è unico a possedere tale qualità.

La doppia prerogativa di avvio dell'azione e di compimento della conoscenza è propria del νοῦς anassagoreo ma anche della γνώμη tucididea. Entrambi infatti sono costituiti semanticamente da questa corrispondenza di azione derivante dalla conoscenza e nondimeno suscitatrice di conoscenza. In Anassagora troviamo non solo la dicotomia tra νοῦς e χρήματα, per cui il νοῦς è distinto da tutto il resto, ma anche la definizione di νοῦς come ciò che, unico, si realizza nell'essere come azione e conoscenza. Si tratta di uno schema interpretativo del mondo fisico che si ritrova nell'interpretazione del mondo storico fornita da Tucidide e particolarmente evidente in Pericle: le guerre si conducono – e si comprendono e si prevedono – attraverso il ricorso alla γνώμη, che agisce e conosce in rapporto ai χρήματα. La γνώμη si estrinseca nella storia precisamente come azione e conoscenza, proprio come nella proposta cosmologica di Anassagora; i χρήματα sono le risorse materiali. Che Pericle e Tucidide siano in accordo nel ricorrere a tali categorie concettuali, si deve forse nuovamente alla comune ascendenza anassagorea.

---

<sup>126</sup> Tralascio il problema della corporeità del νοῦς, che in questa sede non interessa. Insistono sugli aspetti di conoscenza e azione-volizione del νοῦς Laks 1993; Lesher 1995. Cf. la γνώμη in Tucidide per Orwin 1994, 208. Più in generale cf. von Fritz 1988, 86-92. Per una sintesi sulla filosofia anassagorea cf. Furley 1976; Schofield 1980; Graham 1999; Sisko 2014.

Il rapporto tra νοῦς di Anassagora e γνώμη in Pericle e Tucidide sembra abbastanza evidente, dal momento che entrambi si realizzano come azione e conoscenza. Peraltro, come abbiamo notato nel fr. DK12, la γνώμη è una proprietà del νοῦς anassagoreo, probabilmente quella fondamentale, che si estrinseca in conoscenza e potenza, come sottolinea l'allitterazione (ἴσχει καὶ ἰσχύει) e si ribadisce (πάντων νοῦς κρατεῖ). Ciò è in linea con la γνώμη tucididea e periclea, in grado di prevedere e dominare gli eventi.

Per quanto riguarda χρήματα (tutte le cose in Anassagora e risorse finanziarie in Pericle e Tucidide), la questione è più complessa e persino più interessante. Non si tratta, come forse potrebbe sembrare, di una mera coincidenza lessicale tra Anassagora e Tucidide. L'economista ed epistemologo Alfred Sohn-Rethel in una serie di studi ha messo in evidenza la relazione tra nascita del pensiero astratto nel mondo greco del VI secolo e nascita della moneta. Egli definisce il denaro come una "astrazione reale" dal momento che si tratta di un oggetto fisico, con tutti i limiti che ciò comporta, ad esempio l'usura nel tempo e la necessità di sostituzione periodica, ma anche di un concetto immateriale, eterno, immutabile, ubiquo. Egli lo assimila all'essere parmenideo, ribadendo la sua natura materiale, corrispondente a tutto ciò che esiste, ma anche concettuale, di rappresentazione mentale unitaria, omogenea ed universale di ciò che esiste. Per dirlo con le sue parole:

“Per questa materia non materiale e quindi non-empirica dalla quale virtualmente dovrebbe essere ricavato denaro coniato vi può essere evidentemente una rappresentazione genuina solo al di fuori o al di là della materia naturale e dell'empiria percepibile, in altre parole una tale rappresentazione può realizzarsi solo nella forma del concetto non-empirico o 'puro.' [...] Fu Parmenide il primo che con il suo concetto ontologico dell'essere trovò un concetto adeguato per questo elemento dell'astrazione reale certamente senza aver il benché minimo presentimento di ciò per cui il suo concetto era nato e di ciò che lo aveva costretto alla sua invenzione. [...] Dell'essere parmenideo] non abbiamo nulla da dire se non che è in tutto e per tutto in sé perfetto, che riempie completamente

lo spazio e il tempo, che è immutabile, indivisibile e immobile, che non può venir meno e quindi non può nemmeno essere nato. Il pensiero di questo concetto è una chiara visione unilaterale e un'assolutizzazione ontologica della natura materiale del denaro in esso identificata."<sup>127</sup>

Il brano è esteso ma credo valga la pena riportarlo per familiarizzare con una proposta poco diffusa negli studi classici. Il legame tra astrazione reale del denaro e pensiero dell'essere sembra convincente, tenendo anche conto della corrispondenza storico-geografica; entrambi si diffondono nel mondo greco nel VI secolo e sarà proprio l'area ionica, da cui la moneta si diffonde, a fare i conti con l'essere parmenideo, cercando di conciliarlo col divenire. È proprio Anassagora il pensatore di punta in questo senso; a lui più che a Parmenide forse bisogna pensare, quando si postula una corrispondenza tra nascita del denaro e nascita del pensiero astratto.

Tale corrispondenza è perfino lessicale: i χρήματα anassagorei sono l'essere parmenideo soggetto al divenire; essi sono tutte le cose ma il termine già ai tempi di Anassagora era usato con speciale riferimento al denaro. Con tale significato lo si trova già in Omero. L'astrazione reale del denaro e il pensiero dell'essere coincidono dunque a livello lessicale precipuamente in Anassagora: essi sono i χρήματα. La teoria di Sohn-Rethel trova conferma in Anassagora più che in Parmenide. Misurandosi col problema dell'essere parmenideo, Anassagora concepisce la propria idea di χρήματα, che consente la varietà del divenire senza negare l'unità dell'essere.

Anassagora non ha mai necessità, nei frammenti a noi noti, di riferirsi alla nozione di denaro. Essa però compare di necessità in Tucidide moltissime volte; anche Pericle vi fa riferimento di continuo. Entrambi ovviamente ricorrono a un termine in uso: χρήματα. La corrispondenza tra i χρήματα di Anassagora e i χρήματα di Tucidide e Pericle non è meramente lessicale. Esiste una stretta relazione tra l'essere in divenire, definito da Anassagora, e le risorse finanziarie, evocate da

---

<sup>127</sup> Sohn-Rethel 1991, 34-35.

Tucidide e Pericle. Entrambe le cose sono la base materiale su cui si esercita la γνώμη, che agisce e conosce proprio servendosi dei χρήματα, né potrebbe fare altrimenti.

È attraverso il ricorso ai χρήματα che Pericle, con la sua γνώμη, riesce ad elaborare una strategia di guerra ed a prevedere, nei limiti concessi dalla τύχη, il corso degli eventi. È attraverso la considerazione dei χρήματα che Tucidide riesce a ricostruire gli eventi passati. È attraverso l'uso dei χρήματα che il νοῦς anassagoreo, che ha γνώμη, agisce e conosce. Lo schema interpretativo del mondo, bipartito in un livello materiale e in un livello intellettuale, è comune ad Anassagora non meno che a Pericle e Tucidide e consente loro di comprendere rispettivamente il mondo fisico e storico. Può darsi dunque che la dottrina di Anassagora abbia ispirato Pericle e Tucidide, sollecitandoli a trasferire tale schema interpretativo del mondo nell'ambito di loro maggiore interesse e pertinenza, l'analisi storico-politica.

Abbiamo già visto che Pericle, “essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione, questioni intorno alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi” (Plat. *Phaedr.* 270a, cf. *supra*, cap. 2.1). Se per arte dei discorsi si intende più ampiamente arte politica, come pure sembra legittimo, dopo questa lunga disamina, si comincia a capire quale sia stata la portata dell'influenza esercitata da Anassagora su Pericle e nondimeno su Tucidide. Non si tratta solo di un trasferimento di abilità retoriche, basate sulle capacità di discorso dei meteorologi, ma di un'intera visione del mondo, non limitata all'adozione del metodo congetturale, che pure è molto significativa, ma estesa ad una bipartizione della realtà, all'identificazione di un doppio livello, materiale ed intellettuale, su cui basarsi per le proprie valutazioni.

### 3.8 Un predecessore: Ecateo di Mileto

Rimanendo in ambito ionico, un importante predecessore della strategia periclea sembra essere stato Ecateo di Mileto. Egli è stato storico, geografo e filosofo naturale, oltre che uomo politico, dunque è anche stato un predecessore per Tucidide, oltre che per il suo conterraneo



Anassagora. Durante la rivolta della Ionia, Ecateo era a capo della vita politica di Mileto, della quale delinea la strategia, di fronte all'avanzata persiana. Nel racconto di Erodoto (5.36), Ecateo consiglia di non affrontare i Persiani in battaglia, dopo aver enumerato tutte le popolazioni da loro assoggettate e aver ricordato la loro potenza. Poiché tale consiglio non risulta persuasivo, Ecateo incalza i Milesii a diventare padroni del mare. Per farlo dovrebbero impossessarsi del tesoro di Creso custodito nel santuario di Branchidi, dal momento che la forza militare dei Milesii era insufficiente rispetto a quella dei Persiani. In tal modo avrebbero anche impedito ai Persiani stessi di saccheggiare il tesoro del santuario, come poi invece avvenne, dal momento che anche tale esortazione di Ecateo rimase inascoltata.<sup>128</sup>

Ecateo dunque ragiona sulle stesse categorie che abbiamo visto essere decisive per Pericle e Tuciddide. Egli procede infatti ad un'analisi della potenza del nemico, che risulta consistente, e pertanto dissuade dall'attaccare battaglia; si ricorderanno qui le prudenti considerazioni di Archidamo riguardo agli Ateniesi (cf. *supra*, cap. 3.3). In alternativa, Ecateo suggerisce ai Milesii di acquisire dominio sul mare, attraverso la spoliazione di templi;<sup>129</sup> è la stessa strategia suggerita agli Spartani dai Corinzi e prevista anche da Pericle nel suo discorso (cf. *supra*, cap. 3.7).

Pericle stesso aveva presentato la possibilità per gli Ateniesi, in caso di bisogno, di ricorrere al tesoro depositato nel tempio di Atena, spogliando perfino la statua cultuale dell'oro di cui era stata ricoperta da Fidia (cf. Thuc. 2.13.5). Pericle dunque non solo prevedeva che gli Spartani potessero mettere in opera una simile strategia ma, in casi estremi, non la escludeva neppure per gli Ateniesi. Essa è anticipata dalla strategia proposta ai Milesii da Ecateo.

Se questi si fossero impossessati dei χρήματα del tempio di Branchidi, avrebbero anche precluso ai Persiani la possibilità di farlo a loro volta, come invece poi avvenne. Ecateo dunque dimostra una γνώμη non diversa da quella riconosciuta universalmente a Pericle; Ecateo infatti

---

<sup>128</sup> Per il ritratto di Ecateo in Erodoto cf. West 1991.

<sup>129</sup> Sul rapporto con i templi in area ionica cf. Gazzano 2014.

riesce a prevedere gli eventi in base ai segni visibili. Egli peraltro si basa per la sua analisi sulle categorie di potenza, dominio del mare e risorse finanziarie. Sono le stesse proprie delle analisi storico-politiche di Tucidide e di Pericle, come abbiamo visto fin qui.

Ecateo dunque, nel racconto di Erodoto, appare un precursore sia della strategia politica di Pericle sia dell'analisi storica di Tucidide. Egli è attivo in area ionica, vicinissimo al luogo di formazione di Anassagora. Pure esistono evidenti punti di contatto tra Ecateo e Tucidide e forse anche tra Ecateo ed Anassagora, che possono far intravedere una continuità tra questi autori. La parte iniziale delle *Storie* tucididee risente sicuramente dell'*incipit* delle *Genealogie* di Ecateo. Queste iniziavano infatti:

Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν

Ecateo di Mileto racconta questo: scrivo ciò che mi sembra essere vero; i discorsi dei Greci infatti sono, come mi appaiono, molti e ridicoli.

Il ricorso alla prima persona, il nome dell'autore seguito dal luogo di origine, l'accento alla ricerca della verità, l'utilizzo di un'espressione come ὡς μοι δοκεῖ per esprimere un'opinione personale, sono tutti aspetti che Tucidide condivide con Ecateo attraverso la mediazione di Erodoto o a volte perfino scavalcandola, risalendo direttamente alla fonte.<sup>130</sup>

Particolarmente significativo sembra essere il riferimento ai discorsi dei Greci, numerosi e ridicoli. Ecateo mette in discussione la tradizione così come farà poi Tucidide, dimostrando una

---

<sup>130</sup> Cf. Nenci 1964, 274; Nenci 1967; Tozzi 1967, 317-318; Marincola 1989; Dewald 1999. Sul razionalismo di Ecateo cf. Momigliano 1931; von Fritz 1936; Mazzarino 1973, 70-83; più moderato Nicolai 1997. Cf. anche Bertelli 2001; Fowler 2001. Sulla polemica di Eraclito con Ecateo cf. ad es. Heidel 1943; De Martino 1983 Granger 2004; sulle ricerche di Ecateo cf. Andolfi 2017; Andolfi 2018.

analoga concezione progressiva della storia, per cui ciò che appartiene al passato non è necessariamente migliore. È un'impostazione razionalista della storia che si afferma nella Ionia, condivisa anche da Anassagora e poi ad Atene da Tucidide.

La stessa razionalità emerge nell'analisi strategica che Ecateo compie da consigliere politico: valutazione delle forze in campo, proprie ed avverse, provvedimenti da prendere per compensare il divario rispetto al nemico, anche intaccando privilegi di ordine religioso-culturale, previsione degli eventi futuri. Siamo in un contesto familiare ormai, che ci permette di individuare in Ecateo un precursore dell'analisi storico-politica di Pericle, oltre che di Tucidide.

Se e come Pericle sia avvertito dell'azione di Ecateo è difficile dire. È verosimile che l'episodio milesio fosse ben noto, se Erodoto lo racconta ed esso è giunto fino a noi. Peraltro anche Temistocle potrebbe essere ricondotto ad un simile precedente, delineando una continuità di azione politica Ecateo-Temistocle-Pericle che si estende dai prodromi delle guerre persiane fino al loro compimento ovvero la sconfitta dell'immenso nemico persiano, la conseguente egemonia ateniese e la reazione spartana e corinzia ad essa.<sup>131</sup>

Neppure mancano punti di contatto tra Ecateo ed Anassagora, come si accennava. Non si tratta solo della comune origine geografica e culturale, ma anche di comuni interessi di ricerca, come il problema delle sorgenti e del regime del Nilo,<sup>132</sup> e di una impostazione critica innovativa nei confronti della tradizione.<sup>133</sup> Ecateo dunque appare essere un precursore della strategia politica

---

<sup>131</sup> Per Tozzi 1963, 318-323 i consigli di Ecateo preludono alla strategia di Temistocle. La continuità tra i tre personaggi è colta da Zunino 2006. Sulla rivolta di Mileto e l'intervento ateniese come inizio dei mali per tutti i Greci cf. Her. 5.97 e la ripresa in Thuc. 2.12; Couch 1933; Nenci 1950; Brillante 2017. Sui rapporti tra Temistocle, Pericle e Anassagora cf. ora Janko 2020. Su riprese testuali tra Erodoto e Tucidide cf. Fantasia 2016. Sul rapporto tra i due storici cf. ad es. Moles 1993.

<sup>132</sup> Cf. Tozzi 1966, 58. Sulle sorgenti del Nilo in Anassagora e Eschilo cf. *supra*, cap. 2.10.

<sup>133</sup> Althoff 2012, 294.

di Pericle e dell'analisi storica di Tucidide; inoltre i suoi interessi e metodi di ricerca mostrano punti in comune con l'attività di Anassagora, del quale era conterraneo.

## Cap. 4 Protagora

### 4.1 Sintesi introduttiva

Le filosofie di Anassagora e Protagora mostrano elementi di continuità tra loro. In particolare l'*incipit* della *Verità* di Protagora tiene conto dell'*incipit* del libro di Anassagora. Inoltre in entrambi i pensatori emergono una possibile tendenza al relativismo gnoseologico e soprattutto una adesione alla teoria del progresso (4.2). Nel mito di Prometeo del *Protagora* si esprime una visione politica basata sulla teoria del progresso (4.3). Tale visione è precisata e approfondita nella cosiddetta "apologia di Protagora" nel *Teeteto*. Si tratta di una democrazia piuttosto aristocratica, per così dire, in cui a ciascun individuo sono offerte pari opportunità; si afferma però una gradualità dei singoli contributi ben precisa, in base alle capacità degli individui (4.4). La democrazia periclea non appare molto diversa dal modello proposto da Protagora nel *Protagora* e nel *Teeteto*. Si tratta infatti, secondo il noto giudizio tucidideo, di una democrazia di nome, essendo di fatto il governo di uno solo, Pericle, "il più capace di parlare e di agire". La definizione di Pericle da parte di Tucidide coincide con la descrizione del programma educativo di Protagora (4.5). Alcuni esempi nella prassi politica periclea confermano il quadro appena delineato. In particolare le modalità di elezione di Pericle alla strategia e la concessione della cittadinanza al figlio naturale, Pericle il Giovane, inducono a considerare la condotta di Pericle non integerrima, come invece voleva apparire, dal punto di vista democratico, rafforzando piuttosto l'idea di un accentramento di potere e la definizione di uno spazio di privilegio personale. Democratica solo a parole all'interno, l'Atene periclea è apertamente tirannica con gli alleati, imperialista con gli avversari. Pericle mantiene saldamente il potere soprattutto grazie alla propria abilità oratoria, una capacità incantatoria che ricorda l'oratoria di alcuni sofisti, quali Gorgia, Protagora e Trasimaco, poi criticati da Platone (4.6). In Plutarco emergono, più chiaramente che in Tucidide, il dissenso politico e i limiti del potere esercitato da Pericle (4.7). A Pericle sono perfino attribuite capacità taumaturgiche, sempre assimilate alle ben note capacità oratorie, secondo la tradizionale associazione tra oratoria e

medicina (4.8). Pericle si accompagnava a Protagora anche per perfezionarsi sulle antilogie (4.9). Di tale prassi rimane per noi una traccia nelle *Tetralogie* di Antifonte. La seconda tetralogia di Antifonte infatti è molto simile a un caso dibattuto tra Protagora e Pericle. Antifonte può aver generalizzato l'evento specifico ed averlo reso paradigmatico, ad uso degli specialisti e degli studenti di retorica (4.10). Nel frammento a noi pervenuto dell'orazione samia, Pericle riprende principi di Anassagora e Protagora. Non gli era difficile conciliare il pensiero dei due filosofi, tra loro legati da alcuni elementi condivisi, come si è visto all'inizio di questo capitolo. Anche il comportamento di Pericle in occasione della morte di Paralo, il suo ultimo figlio legittimo, dimostra familiarità con entrambi i pensatori. Pericle però nell'orazione samia dimostra grande originalità di pensiero, riuscendo a ricorrere al metodo congetturale, enunciato da Anassagora, per esprimersi in modo personale sull'esistenza e l'immortalità degli dèi, come aveva fatto Protagora nella sua opera *Sugli dèi*. Pericle, diversamente da Protagora, non rimane agnostico; al contrario si esprime in favore dell'esistenza e dell'immortalità divine. Pericle anzi pone tale affermazione come premessa per sostenere che anche i caduti per la patria siano divenuti immortali. La sua condizione di uomo pubblico non gli consentiva certo di assumere una posizione meno che ortodossa rispetto ad un tema così delicato come la tradizione religiosa. Egli peraltro sembra aver aderito convintamente a tale tradizione, pur prendendo le distanze dalle superstizioni popolari. Nell'orazione samia si ha un esempio evidente di come Pericle ricorresse agli strumenti concettuali perfezionati dai pensatori contemporanei, di come riuscisse a conciliarli tra loro e riproporli in maniera originale, soprattutto di come li rendesse funzionali alle proprie necessità politiche. Nel caso specifico, l'affermazione sugli dèi mira a celebrare i caduti per la patria, ormai pari agli immortali, e la vittoria contro Samo, di cui Pericle era stato artefice. Pericle dunque ricorre abilmente al pensiero di alcuni pensatori, di cui amava circondarsi, per favorire la propria affermazione retorico-politica. (4.11).

## 4.2 Tra Anassagora e Protagora

Tra Anassagora e i sofisti esiste una linea di continuità, come abbiamo già anticipato nell'introduzione (cf. *supra*, cap. 1.2). Ciò risulta particolarmente evidente riguardo a Protagora, primo dei sofisti (Diog. Laert. 9.8.51-52), e si manifesta in vari aspetti, alcuni dei quali analizzeremo in breve.

Se si considerano gli *incipit* del libro di Anassagora e quello della *Verità* di Protagora, si comprende come l'uno sia all'origine dell'altro. Il libro di Anassagora esordiva infatti: Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, “Insieme erano tutte le cose, infinite sia per numero sia per piccolezza”. La *Verità* di Protagora cominciava con la nota affermazione: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπός ἐστι, “di tutte le cose misura è l'uomo”.<sup>134</sup>

Anassagora prende le mosse dall'unità dell'essere parmenidea per precisare la possibilità del divenire. Tutte le cose infatti sono insieme (ὅμοῦ πάντα χρήματα) ma sono anche composite, plurali, mescolate le une alle altre e indefinite per quantità e dimensione. La loro continua ricombinazione permette la varietà dell'essere, pur non rinnegandone la sostanziale unità ed omogeneità, e nondimeno permette la realizzazione del divenire. Si può infatti distinguere, almeno a livello logico, una successione temporale, resa evidente dall'uso del tempo preterito (ἦν), per cui esisteva un tempo in cui tutte le cose erano insieme indistinte.

In un momento successivo si situa l'intervento del *nous*, unica tra tutte le cose che non sia sempre mescolata con tutte le altre; esso permette l'avvio del divenire e della progressiva – ma mai compiuta – distizione di tutte le cose, attraverso l'impulso trasmesso loro con un movimento rotatorio. Anassagora parte da premesse parmenidee con l'intenzione di riaffermare la possibilità teoretica del divenire, nella sua molteplicità temporale e spaziale, senza però dover rinunciare alla sostanziale unità dell'essere.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Cf. Glidden 1975; Berrettoni 1997; Di Lanzo 2015, 268-269; più in generale cf. Gemelli Marciano 2007.

<sup>135</sup> Sul *nous* di Anassagora cf. tra gli altri Laks 1993; Leshner 1995; Laks 2002.

In modo analogo Protagora procede nei riguardi di Anassagora, instaurando col pensatore precedente un rapporto di continuità e discontinuità allo stesso tempo. Protagora infatti parte dalle posizioni anassagoree per prenderne le distanze, procedendo sulla stessa linea ma spingendosi oltre. Nell'*incipit* della *Verità* di Protagora il riferimento all'unità dell'essere (ὁμοῦ), di matrice parmenidea, è sparito; è rimasto invece un evidente rimando ad Anassagora, pur in secondo piano: tutte le cose (πάντων χρημάτων) sono ancora presenti ma sono ormai decentrate. Il centro del discorso non sono più gli elementi naturali ma l'ἄνθρωπος, misura di tutte le cose. Si assiste qui al decisivo passaggio tra scienze naturali e scienze umane. Se volessimo individuare un momento di svolta tra la cosiddetta filosofia presocratica, principalmente dedita all'indagine del mondo, e la filosofia successiva, incentrata sull'uomo, che trova in Socrate un personaggio di riferimento, potremmo forse riconoscerlo nel rapporto appena illustrato tra gli *incipit* del libro di Anassagora e di Protagora. Secondo Mario Montuori, a molti studiosi è sfuggito che “la sofistica greca sia in definitiva lo stesso naturalismo ionio, ripreso dal punto di vista del soggetto.”<sup>136</sup>

Al di là della ripresa di termini significativi (χρήματα), ci troviamo di fronte alla risposta di Protagora alla questione posta da Anassagora. Tutto era omogeneo e indeterminato, prima dell'intervento del *nous*, secondo Anassagora; Protagora prosegue proponendo una unità di misura del tutto: è l'uomo, ponendo se stesso come misura di tutte le cose, a porre fine all'indeterminatezza di quelle.

L'innovativa proposta di Protagora ha pure una matrice anassagorea, poiché il *nous* di Anassagora non è altro che un'estensione a livello cosmico di una proprietà tipicamente umana, anzi la proprietà costitutiva e distintiva della specie umana rispetto agli altri esseri viventi (cf. *supra*, cap. 2.4). In tal modo Protagora prosegue l'operazione intrapresa da Anassagora, che aveva individuato nel *nous* l'unico elemento distinto dalle cose e in grado di comprenderle e muoverle.

---

<sup>136</sup> Montuori 1966, 184; cf. Montuori 1974, 162.



Protagora prosegue in tale direzione, rendendo l'intero individuo umano unità di misura di tutte le cose.

È la nascita di un umanesimo dagli sviluppi immensi, che però mantiene salde radici nelle ricerche di filosofia naturale. Si comprende bene come sia Socrate sia Platone si mostrino sempre rispettosi nei confronti di Protagora; in lui forse riconoscevano un protagonista del processo in cui essi stessi erano coinvolti, uno spostamento di prospettiva dalle ricerche naturali a quelle umane, un cambiamento di centro dai *χρήματα* all'*ἄνθρωπος*, in cui però non si perde memoria della prospettiva cosmica, nella quale necessariamente l'uomo è inserito. Di questo processo il precursore è Anassagora; il primo realizzatore, ancor prima di Socrate, è Protagora.

Un ulteriore elemento accomuna Anassagora e Protagora, un relativismo gnoseologico la cui attribuzione ad Anassagora potrebbe risultare sconcertante. Di Protagora è nota l'affermazione secondo cui "ciò che a ciascuno appare è vero per lui". Essa è ribadita nel *Teeteto* (152a6-8) e Socrate si impegna a confutarla, anche perché essa poteva risultare molto insidiosa, qualora il processo conoscitivo coinvolgesse categorie quali il giusto e l'ingiusto. Il rischio consisteva nella possibilità di ricadere in un relativismo etico, oltre che gnoseologico, con immaginabili conseguenze in campo socio-politico.

Una simile affermazione è attribuita da Aristotele anche ad Anassagora: *Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἐταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν*, "di Anassagora viene riferita una affermazione fatta ad alcuni suoi discepoli, secondo la quale gli esseri erano per loro quali essi li ritenessero essere" (*Metaph.* 4.1009b26-28).<sup>137</sup> Può darsi che si trattasse di una dottrina riservata ad allievi avanzati, di cui non però non abbiamo altrimenti notizia. Se si considera attendibile l'informazione proveniente da Aristotele, sembra che Anassagora stesso abbia anticipato le conseguenze più radicali della propria dottrina, poi sviluppate ulteriormente da Protagora.

---

<sup>137</sup> Cf. Corradi 2012, 55, 86.

### 4.3 Il mito di Prometeo nel *Protagora*

Un ulteriore elemento di continuità tra i due pensatori, ancor più interessante per noi, è la teoria del progresso, che si può far risalire ad Anassagora ed è stata condivisa da Protagora. Ad Anassagora infatti essa viene attribuita, attraverso la mediazione del suo allievo Archelao (cf. *supra*, cap. 3.2). Essa viene riproposta nel mito di Prometeo (*Prot.* 320c8-322d5)<sup>138</sup>, che Protagora racconta nel dialogo a lui dedicato da Platone.<sup>139</sup> Si è discusso, come sempre in casi simili, in quale misura tale racconto sia ascrivibile a Protagora e a Platone (cf. *supra*, cap. 1.3.2). Lo stesso problema si ripresenta, come vedremo, a proposito della posizione di Protagora riportata nel *Teeteto*. Qualcosa di simile abbiamo già visto per i discorsi riportati da Tucidide, in particolare per quelli attribuiti a Pericle (cf. *supra*, cap. 1.1).

In tutti questi casi propendo per una sostanziale attendibilità, anche perché si tratta sempre di teorie o eventi più o meno noti, spesso riscontrabili attraverso altre fonti; pertanto è poco verosimile che di essi venissero tramandate versioni che stravolgersero gli originali, a meno che ciò non fosse fatto con chiara intenzione parodica. Si può ammettere ed anzi si deve prevedere una possibile tendenziosità nei discorsi riportati ma credo si debba sostenere anche una sostanziale verosimiglianza.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Sul mito di Prometeo nel *Protagora* cf. Levi 1940, 289-302; Chroust 1946, 42-44; Untersteiner 1946, 305-313; Lana 1950a, 197-200; Lana 1950b, 18-21; Müller 1967, 140-148; Capizzi 1970; Cambiano 1971<sup>2</sup>, 13-25; Casertano 1971, 121-128; Adkins 1973; Brisson 1975; Lami 1975, 19-44; Kerferd 1976, 21; Miller 1978; Kerferd 1988, 180-181; Rowe 1983, 417-421; Placido 1984; McNeal 1986; Farrar 1988, 76-89; Manuwald 2003; Reale 2004; Vegetti 2004; Drozdek 2005, 43-47; Segvic 2009, 21-26; Bonazzi 2012; in particolare Brancacci 2012; Manuwald 2013.

<sup>139</sup> Sulla struttura del *Protagora*, con particolare riferimento ai rapporti con la commedia, cf. Gagarin 1969; Dorati 1995; Pawlak 1996; Wolfsdorf 1998; Capra 2000; Capra 2001; Casertano 2004; Bertagna 2012; Corradi 2012b, 5-20; Corradi 2013; McCoy 2017; Palumbo 2017. Su Protagora personaggio comico cf. Napolitano 2009. Su alcuni aspetti problematici del *Protagora* cf. Klosko 1979; Capra 1997; Marino 2010; Corradi 2012c; Di Lanzo 2017.

<sup>140</sup> Così ad es. Derenne 1930, 46-47; Kahn 1997, 253-255; Vegetti 2004, 155; Drozdek 2005; Brancacci 2012, 64.

Nel caso specifico, Platone non riporta il mito di Prometeo attribuendolo a Protagora per pura volontà testimoniale; al contrario, rende funzionali il racconto e il personaggio di Protagora alla contrapposizione che si vuole istituire con Socrate in merito al tema discusso nel dialogo, l'insegnabilità della virtù. Proporre un Protagora del tutto inventato, senza alcun riscontro con la realtà, renderebbe il confronto poco efficace e poco interessante. Si può dunque ragionevolmente presupporre che il Protagora testimoniato da Platone sia in buona sostanza corrispondente a quello reale, pur rappresentato in modo funzionale alla teoria platonica.

Con queste cautele possiamo considerare il mito di Prometeo, che testimonia da parte di Protagora una adesione alla teoria del progresso umano. Nel mito infatti si espongono le varie fasi della storia del mondo e dell'uomo: generazione delle specie viventi da parte degli dèi; distribuzione ad esse delle rispettive prerogative da parte di Prometeo ed Epimeteo; errore di Epimeteo, che lascia i soli esseri umani sprovvisti di strumenti di sussistenza; rimedio di Prometeo, che ruba ad Efesto ed Atena la loro "sapienza tecnica insieme col fuoco" (τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρί); acquisizione della sapienza tecnica da parte del genere umano ma mancanza della "sapienza politica" (τὴν δὲ πολιτικὴν [σοφίαν]), custodita da Zeus; nascita di pratiche religiose e civili, costruzioni di santuari e abitazioni, invenzione del linguaggio; sussistenza degli esseri umani, che però "abitavano sparsi, non esistevano città" (ᾠκουν σποράδιον, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν) e spesso soccombevano alle fiere, poiché la sapienza tecnica, donata da Prometeo, permetteva di sopravvivere ma non di vivere civilmente e neppure di difendersi sempre in modo efficace, di portare guerra alle fiere: "Essi infatti non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è parte" (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική). Il contrasto all'attacco delle fiere presuppone un'organizzazione sociale simile a quella necessaria per la convivenza civile; gli esseri umani non ne sono capaci, poiché vivono ancora dispersi. Sopravvivono dunque a fatica tra le minacce degli altri esseri viventi. Il tentativo di raccogliersi in comunità fallisce, perché "si facevano ingiustizie l'un l'altro" (ἠδίκουν ἀλλήλους), dunque si disperdevano di nuovo e morivano.

Si trova a questo punto l'intervento decisivo di Zeus, che dona "giustizia e rispetto" (δίκην καὶ αἰδῶ) agli uomini, in maniera tale che si possano costituire in comunità politica stabile.<sup>141</sup> Giustizia e rispetto infatti saranno "principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia" (πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί). Essi sono distribuiti a tutti gli individui, altrimenti non potrebbe nascere una comunità politica. Zeus anzi pone una legge a riguardo: chiunque non si dimostrerà partecipe di tali doni sarà ucciso come un male della comunità (καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως).

Questo è l'affascinante racconto di Protagora nel dialogo platonico. Il mito è tradizionale e si ritrova a grandi linee già in Esiodo.<sup>142</sup> Il *Protagora* platonico però evidenzia alcuni aspetti. In primo luogo il furto del fuoco diviene un simbolo per l'acquisizione della sapienza tecnica, che consente la manipolazione della realtà da parte dell'uomo a proprio vantaggio; subito dopo infatti l'uomo è in grado di costruirsi abitazioni, di fabbricarsi vesti di cui la natura lo ha lasciato privo, a differenza di altre specie viventi.

In secondo luogo si distingue una fase in cui interviene direttamente la divinità, con l'apporto della sapienza politica attraverso il dono delle due qualità principali, giustizia e rispetto (δίκην καὶ αἰδῶ). Senza di esse gli esseri umani rischiavano l'estinzione e non si sollevavano realmente dai pericoli che affliggono gli altri esseri viventi. Il salto di qualità corrisponde alla costituzione di una comunità, di un patto collaborativo, per cui gli individui smettono di farsi reciproche ingiustizie e, al contrario, creano un organismo politico stabile, in grado di respingere le aggressioni esterne. I "legami di amicizia" (δεσμοὶ φιλίας) diventano tali da stringere gli individui

---

<sup>141</sup> Su αἰδῶς e δίκη cf. Loenen 1940, 6-12; Lana 1950b, 27-29; Kerferd 1953; Zeppi 1961, 11-12; Brisson 1975, 20-21; Motte 1990, 225-226; Banfi 1999, 78; Vegetti 2004, 148; Drozdek 2005, 46-47; Li Vigni 2010, 77-78, 120; Brancacci 2012, 71-77.

<sup>142</sup> Per Kahn 1981, 106, il mito del *Protagora* combina abilmente il modello della tragedia attribuita ad Eschilo con quello dei poemi esiodici. Bonazzi 2012, 52-54 sottolinea il rovesciamento del modello esiodico nel dialogo platonico. Così anche Arrighetti 2013. Per un'analisi del mito delle origini in Esiodo e Protagora cf. Sihvola 1989.

in un unico centro abitato, eliminando le spinte centrifughe. La necessità che tale centro rimanga compatto e coerente induce a decretare la morte per gli individui che non onorino i valori fondativi di rispetto e giustizia.

È opportuno sottolineare alcuni elementi: l'intervento della divinità, da cui discendono i valori fondanti della sapienza politica; la condivisione universale di tali valori, per cui in linea di principio nessun individuo è escluso; la necessità di eliminare qualsiasi dissenso che riguardi la condivisione dei valori fondativi, che metterebbe a rischio la sussistenza della comunità stessa. Sono elementi su cui torneremo inevitabilmente.

È importante sottolineare la teoria del progresso che sottende a tale esposizione. La storia del mondo e dell'uomo procede per fasi successive, che vanno da uno stato di natura, in cui gli esseri umani sono poco distinti dagli altri esseri viventi, per passare a un'acquisizione di prerogative che li rendono sempre più civili, in grado di resistere all'assalto delle fiere e di costituirsi in comunità politica. Essi dunque giungono ad una condizione di vita nettamente distinta e superiore rispetto a quella di partenza. Infine possono estrisecare qualità specifiche, come la capacità di istituire legami di collaborazione e ordinamenti civili.

Una tale concezione non è affatto scontata nella Atene del quinto secolo, anche se è sempre più diffusa. Altri testi contemporanei riportano una simile visione progressiva della storia. La tradizione, da cui ci si distacca, prevedeva un andamento in senso contrario, un moto regressivo. Nello stesso Esiodo, precedente palese del mito protagoreo, si trova l'esposizione del mito delle età, per cui si procede da un'età dell'oro originaria e si discende fino a quella attuale del ferro. L'innovazione presente nel mito di Protagora ha una sua originalità e trova un precedente proprio ad Atene in Archelao, discepolo di Anassagora. È probabile, come si diceva, che la teoria risalga proprio ad Anassagora.

Protagora dunque risulta essere debitore di Anassagora non solo per quanto riguarda l'*incipit* della *Verità* e, se è vera la testimonianza aristotelica, per una tendenza al relativismo gnoseologico; il debito risulta essere consistente anche per quanto riguarda la sua filosofia della storia, basata sulla

teoria del progresso. Essa ha forti implicazioni politiche, come abbiamo visto e stiamo per approfondire. Vedremo subito infatti l'altra grande testimonianza platonica di Protagora, per poi soffermarci su alcune considerazioni complessive riguardo alla concezione politica di Protagora e al suo rapporto con la prassi politica periclea.

#### 4.4 La teoria politica di Protagora nel *Teeteto*

L'altra ampia testimonianza platonica su Protagora è nel *Teeteto*. In questo dialogo Socrate si impegna a confutare la tesi protagorea dell'uomo misura di tutte le cose, legata a una teoria del mobilismo universale di stampo eracliteo. Protagora è già morto nella data drammatica del dialogo ma Platone gli dà la parola con un espediente retorico-drammaturgico. Platone infatti immagina che Socrate rievochi la figura di Protagora, riemerso temporaneamente nel mondo dei vivi per pronunciare la propria apologia. In tale contesto Protagora difende le proprie posizioni – ovvero quelle che Platone gli attribuisce – in prima persona.<sup>143</sup> Ne emergono alcune considerazioni interessanti anche dal punto di vista politico, su cui ci soffermiamo.

Il problema in discussione è il ruolo e perfino l'esistenza del sapiente: se ciascun uomo è misura di tutte le cose, se per ciascuno è vero ciò che gli appare, se non esistono opinioni false, come è possibile distinguere il sapiente dall'ignorante? Come è possibile l'esistenza stessa di un sapiente? La proposizione di Protagora sembra condurre ad una tale frammentazione della conoscenza da rendere impossibile qualsiasi forma di sapienza.

---

<sup>143</sup> Su Protagora nel *Teeteto* cf. Lee 1973; Ford 1994; Giannantoni 1996; Gavray 2007; Gagarin 2008; Corradi 2012b, 20-33; Di Lanzo 2017. Sulla *Verità* di Protagora, richiamata più volte nel *Teeteto* (161c5; 162a2; 166d1), cf. Capizzi 1955, 288-312; Giannantoni 1960; Untersteiner 1969<sup>2</sup>, 25-27; Classen 1982; Corradi 2011. Sull'interpretazione del *Teeteto* la bibliografia è molto ampia; cf. tra gli altri Palumbo 2002; Sedley 2002; Cambiano 2007; Stern 2008; Tschemplik 2008; Brisson 2010; Giannopoulou 2013; Kahn 2013, 47-93; Pender 2015; Brancacci 2020.

Ciò sembra contraddire lo stesso Protagora, che nel *Protagora* si presenta come il sapiente in grado di insegnare – facendosi persino pagare per questo – la εὐβουλία (*Prot.* 318e5) ovvero l'arte di prendere la decisione più opportuna, che in ambito pubblico si traduce in arte del buon governo o arte politica.<sup>144</sup> Era peraltro quell'arte politica che nel *Protagora* stesso derivava dal dono di δίκη e αἰδώς da parte di Zeus. La contraddizione apparente dunque era già nel *Protagora*: come si può insegnare l'arte politica, se i valori fondanti di tale arte, ovvero giustizia e rispetto, appartengono già a tutti per dono divino? Il problema rientra nella più ampia questione dell'insegnabilità della virtù, affrontata nel *Protagora*. Essa rimane irrisolta in quel dialogo, a tal punto che sia Protagora sia Socrate si persuadono ciascuno dell'opinione dell'altro. Protagora e Socrate invertono le rispettive posizioni, sostenendo alla fine del dialogo ciò che negavano all'inizio.

Il problema politico viene ripreso e approfondito nel *Teeteto*, in cui si ribadisce la validità della conoscenza posseduta da ciascun individuo, fondata teoreticamente sulla base del principio dell'uomo misura di tutte le cose. Essa però, precisa ora Protagora, non impedisce la distinzione di diversi livelli di sapienza e dunque della capacità di insegnare, rivendicata dal sofista:

ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα: μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι (*Theaet.* 166c9-d9).

Io infatti sostengo che la verità sia come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma aggiungo che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro in virtù di questo motivo, cioè perché a uno appaiono cose diverse rispetto a quelle che appaiono a un altro. Sono poi

---

<sup>144</sup> Sulla εὐβουλία cf. Woodruff 2013.

ben lungi dal sostenere che non esistono la sapienza e l'uomo sapiente, e definisco l'uomo sapiente colui che, quando a qualcuno di noi le cose appaiono e sono cattive, intervenendo con un cambiamento le farà apparire ed essere buone.

Le opinioni dunque sono tutte vere ma non sono tutte dello stesso livello; alcune sono migliori di altre. Il sapiente è colui che può intervenire sulle opinioni peggiori, operando una trasformazione, facendole diventare migliori rispetto a quello che erano in precedenza. Protagora esemplifica con la similitudine del malato, il quale ha percezioni ovvero opinioni altrettanto vere ma peggiori rispetto alle percezioni-opinioni dell'individuo sano. Si richiede pertanto l'intervento del medico, perché operi la trasformazione verso l'opinione migliore. L'equivalente del medico in campo educativo è il sofista. Entrambi sono sapienti nelle rispettive discipline, la medicina e l'arte di ben decidere. La trasformazione avviene con i farmaci per il medico, con le parole per il sofista.

Ciò vale tanto per gli individui quanto per le città. Il discorso dunque assume una connotazione più esplicitamente politica:

τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ: ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν (*Theaet.* 167c2-7).

I sapienti e i retori capaci fanno sì che alle città appaiano giuste le cose piacevoli anziché quelle sgradevoli, dal momento che ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, questo è anche giusto e bello per essa, fino a che persista nel decretarlo tale; ma è il sapiente che fa in modo che al posto di cose che sono di volta in volta per loro sgradevoli siano e appaiano cose piacevoli.



Sono pagine di straordinario valore, come è evidente. Il ruolo politico del sapiente è rivendicato come meglio non si potrebbe. Il relativismo gnoseologico di Protagora non conduce al disimpegno politico o peggio ad un individualismo esasperato, come pure potrebbe sembrare. Al contrario, si configura un quadro di estrema collaborazione tra sapienza e politica, perfino di sovrapposizione. Non c'è sapienza che non sia politica e non c'è politica, autenticamente intesa, che non sia sapienza. Ciò prelude certamente alla concezione platonica in merito al rapporto auspicato tra sapienza e politica.

Per Protagora, ogni Stato elabora le proprie leggi, che sono valide per esso, allo stesso modo in cui ogni individuo elabora le proprie opinioni. Di conseguenza, ogni Stato avrà leggi proprie e diverse da quelle degli altri Stati, proprio come succede con le diverse opinioni degli individui. Anche in questo caso, non tutte le leggi sono di pari livello, essendo alcune migliori di altre. Compito di distinguerle e di indurre uno Stato ad adottare per sé leggi migliori è proprio del sapiente.

Si tratta ancora del sofista, che si serve sempre delle parole, per compiere la trasformazione verso il meglio. Il sapiente dunque opera sia a livello individuale, nelle coscienze dei singoli cittadini, sia a livello collettivo, influenzando sulle scelte della comunità nel suo insieme. Egli dunque si presenta come specialista della parola, che diventa fatalmente parola politica, discorso pubblico, più spesso in qualità di consigliere che di oratore in prima persona. È il ruolo che Protagora ha rivestito probabilmente presso Pericle. Questi non a caso ha affidato a Protagora il compito di elaborare la costituzione di Thurii;<sup>145</sup> confidava probabilmente che un tale sapiente avrebbe scelto le leggi migliori per la città.

---

<sup>145</sup> Sulla fondazione di Thurii cf. Muir 1982; Fleming 2002; Garcia Quintela 2002.

La prospettiva che emerge dalla presentazione di Protagora è abbastanza chiara, a mio avviso: in un quadro sostanzialmente democratico emerge una classe di specialisti in grado di orientare l'opinione pubblica e di influenzare le scelte politiche. Protagora rispetta ed anzi rivendica la bontà delle singole opinioni; esse sono tutte vere. Nessuna è immeritevole di considerazione, poiché nessuna può dirsi falsa. Esse però si dispongono in una gradazione gerarchica: non sono tutte uguali, anzi alcune sono migliori di altre. Si impone dunque la figura dello specialista in grado di distinguerle nella loro diversità e gerarchia.

Al sofista dunque è deputata la fondazione di valori civili e politici e dunque anche etici; è il sofista a definire che cosa sia buono e migliore per la comunità. Si tratta di una grande rivendicazione di responsabilità da parte di Protagora. È un quadro di democrazia piuttosto aristocratica, a mio avviso, dove l'uguale veridicità di tutte le opinioni è bilanciata dalla loro netta gerarchizzazione.<sup>146</sup>

#### 4.5 La democrazia e il primato di Pericle

Il quadro "democratico" delineato da Protagora nel *Protagora* e ancor meglio nel *Teeteto* è simile a quello che emerge dalla conduzione politica nella Atene periclea. Si veda il discorso più ideologico di Pericle che ci è rimasto, l'epitafio per caduti nel primo anno di guerra (cf. *supra*, capp. 3.2, 3.5). Il primo punto che viene affrontato, dopo l'inevitabile rievocazione delle gesta delle generazioni precedenti, è una definizione del regime in vigore:

---

<sup>146</sup> Sui rapporti problematici tra sofisti e democrazia cf. Isnardi Parente 1975; Isnardi Parente 1977; Robinson 2007; Balot 2013. Per un'eventuale influenza di Protagora sul discorso delle costituzioni in Erodoto (3.80-82) cf. Lasserre 1976.

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲντοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται (Thuc. 2.37.1).

Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio ad altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica nell'amministrazione dello stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale ma più per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa, non ne è impedito dall'oscurità del suo rango sociale.

Pericle rivendica in primo luogo l'originalità della costituzione ateniese, che non ha modelli ma costituisce essa stessa un modello. È dunque una costituzione migliore di altre, scelta e definita dagli Ateniesi per se stessi. Essa è tale per l'ampia condivisione dei diritti politici. Tutti possono dare il loro contributo, secondo le rispettive capacità, senza preclusioni di origine o condizione sociale. È un sistema di grande apertura e condivisione. Il suo nome è democrazia.

A definirla tale è però un uomo che domina la vita politica ateniese da alcuni decenni e che solo la morte ha potuto eliminare. Tucidide stesso riprende la definizione di democrazia che attribuisce a Pericle: ἐγένετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή, “vi era così ad Atene una democrazia, ma di fatto un potere affidato al primo cittadino” (Thuc. 2.65.9; cf. 2.59.3). Per Tucidide dunque il regime pericleo era tutt'altro che una democrazia di fatto.

Il discorso di Pericle, come si diceva, è supremamente ideologico, nel senso più alto del termine, poiché propone una visione ideale di Atene, quale si voleva che fosse e apparisse agli altri. I nemici stessi ammiravano il carattere straordinario degli Ateniesi, la loro inesauribile propensione verso il nuovo (cf. il discorso dei Corinzi agli Spartani, Thuc. 1.68-71). La celebrazione della grandezza di Atene era ciò che Pericle e Tucidide probabilmente si proponevano, con le loro rappresentazioni oratorie e storiografiche della città.

Tucidide però non nasconde la realtà dei fatti, anzi ne evidenzia le contraddizioni. La tanto celebrata democrazia ateniese, proposta a modello ad alleati ed avversari, si traduceva in realtà in un potere personale. Esso era fondato sulle capacità del *leader*, in primo luogo sull'abilità oratoria. Nelle righe che precedono la definizione tucididea, si rivela lo strumento che ha consentito tale accentramento di potere:

ὁπότε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοῦς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὖ ἀλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν (Thuc. 2.65.9)

Quando li [= gli Ateniesi] vedeva inopportunamente audaci per tracotanza, [Pericle] con le parole li riduceva al timore, mentre quando erano irragionevolmente spaventati li rimetteva in condizione di aver coraggio.

È la capacità di persuasione ad aver plasmato il potere di Pericle, influenzando le coscienze dei cittadini. Egli era in grado di temperare gli stati d'animo eccessivi, incutendo timore quando essi insorgevano e infondendo coraggio quando si abbattevano. È una vera e propria conduzione degli animi o psicagogia, poi indagata da Platone nel *Fedro*. Proprio nel *Fedro* si trova il parallelo più stringente rispetto all'oratoria periclea, per quanto riguarda gli effetti sull'uditorio:

τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσει τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονεν, καὶ πάλιν ὀργισμένοις ἐπάδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὀθενδὴ κράτιστος (*Phaedr.* 267c8-d2)

La potenza del Calcedonio, uomo straordinario a suscitare nella folla la collera e, dopo averla eccitata, di nuovo rabbonirla, incantandola, come egli diceva; potentissimo nel lanciare e nello sciogliere calunnie in ogni modo.

Il Calcedonio è Trasimaco, un sofista radicale, che nel primo libro della *Repubblica* espone un'idea di giustizia come diritto del più forte. Pericle non condivideva certo simili idee; è significativo però che la sua efficacia psicagogica sia assimilabile a quella di un sofista come Trasimaco. Entrambi erano trascinatori di folle, a quanto pare, e rabbonitori all'occorrenza. Nel caso di Pericle, tale capacità ha costituito il fondamento del suo lungo dominio sulla scena ateniese.<sup>147</sup>

Certo ad essa si univa, a suo dire e di Tucidide, un'indole integerrima, incorruttibile di fronte alle attrattive del denaro (Thuc. 2.65.8). Ciò non gli è bastato però ad evitare di procurarsi un'accusa di malversazione e una condanna al pagamento di una sanzione.<sup>148</sup> In ogni caso Tucidide gli riconosce disinteresse riguardo all'arricchimento personale e dedizione per la cosa pubblica. L'onestà morale e le capacità intellettuali dunque rendevano Pericle in grado di guidare convenientemente la politica ateniese per lungo tempo, individuando quali fossero le scelte migliori da compiere per la città.

Ciò ricorda da vicino, a mio avviso, il contesto evocato da Protagora nel *Teeteto* e anche nel *Protagora*, una base democratica su cui possono emergere le capacità individuali, dando luogo di

---

<sup>147</sup> Cf. *supra*, cap. 2.6; Spatharas 2019, 57-59.

<sup>148</sup> Thuc. 2.65.3; cf. Musti 1995, 73-76, in part. n.8.

fatto ad un'aristocrazia intellettuale, fondata sulla abilità oratoria.<sup>149</sup> Il sapiente di Protagora nel *Teeteto* si serve della parola per migliorare le opinioni, per orientare le scelte dei singoli e della comunità. Pericle non faceva nulla di diverso, costruendo in tal modo il proprio potere personale.

Non è un caso che Pericle venga introdotto da Tucidide nelle sue *Storie* come l'uomo che a quei tempi era il primo tra gli Ateniesi, "il più capace nella parola e nell'azione" (λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, Thuc. 1.139.4). In tali parole riecheggia precisamente il programma educativo di Protagora, il quale afferma di insegnare la εὐβουλία "per diventare straordinariamente abile nel governo della città, negli atti e nelle parole" (ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν, Plat. *Prot.* 318e5-319a2).<sup>150</sup> Pericle dunque appare essere la realizzazione o forse perfino un modello della teoria politica protagorea, secondo cui la capacità di prendere le decisioni più opportune per il bene della comunità risulta essere l'elemento decisivo per formare un buon cittadino e uno statista capace.

#### 4.6 Democrazia e psicagogia periclee

Circostanze riguardanti Pericle in contrasto con le istituzioni democratiche possono essere riscontrate in alcuni casi. Pericle è stato il primo stratego a noi noto eletto in deroga al principio di alternanza dei demi; i dieci strateghi eletti ogni anno dovevano appartenere a dieci demi diversi. Lo si doveva probabilmente alla volontà di attenuare il carattere elettivo della carica – una tra le poche ad Atene a non essere affidate al sorteggio – introducendo un elemento territoriale. Gli strateghi

---

<sup>149</sup> Per Brancacci 2012, 84 già nel *Protagora* si delinea una "théorie des élites", poi precisata nel *Teeteto*, in relazione con la prassi periclea. Sulla corrispondenza tra teoria politica di Protagora e prassi di Pericle cf. anche Bonazzi 2004.

<sup>150</sup> La corrispondenza tra i due passi è messa in rilievo da Lana 1950, 8 n. 20; Nill 1985, 11; O'Sullivan 1995, 21-22; Segvic 2009, 30-40; Corradi 2012a, 140 e n. 4; Woodruff 2013, 180 n. 2. Per altre connessioni tra il *Protagora* e Tucidide cf. Romilly 1980.

erano scelti direttamente dai cittadini ma dovevano almeno essere distribuiti sul territorio. Ciò forse garantiva un maggiore pluralismo ed evitava accentramenti di potere.

Nel 441 si comincia però a registrare un'eccezione, dal momento che risultano provenienti dallo stesso demo due strateghi, uno dei quali era Pericle. Dopo tale precedente si registrano altri casi di doppia elezione riferita allo stesso demo, alcuni dei quali coinvolgono ancora Pericle. Forse il favore popolare di cui Pericle godeva era tale da forzare le istituzioni democratiche, consentendo l'elezione anche in modi non ammessi prima. Di una simile innovazione si sono avvalsi poi altri rappresentanti politici, forti del precedente pericleo.<sup>151</sup>

Il rispetto del principio dell'alternanza e della rappresentatività il più possibile omogenea ed imparziale, su cui si basava la riforma clistenica, avrebbe forse indotto un capo politico rigoroso a non assumere una magistratura in deroga alla norma e alla consuetudine. Pericle invece fu eletto per primo e più volte in tal modo, a quanto pare, confermando quella tendenza riconosciuta in lui da Tucidide, l'accentramento del potere sulla sua persona.

Un'altra circostanza significativa, di tutt'altro genere, sta nella richiesta di Pericle di derogare alla legge da lui stesso presentata in merito al diritto di cittadinanza. Dopo che i suoi figli legittimi morirono di peste, a Pericle rimaneva un solo erede, Pericle il giovane, figlio suo e di Aspasia. Quest'ultima però era di Mileto e quindi il figlio non poteva godere della cittadinanza ateniese, secondo la legge che anni prima, nel 455, Pericle stesso aveva fatto approvare, in base alla quale i genitori dovessero essere entrambi ateniesi per trasmettere la cittadinanza ai figli.<sup>152</sup> Pericle invece avrebbe cercato di suscitare la pietà dei giudici, presentando la propria triste condizione di uomo senza eredi legittimi ed ottenendo eccezionalmente la cittadinanza per il figlio naturale.

Anche in questo caso forse un democratico integerrimo non si sarebbe lasciato indurre dalle proprie vicende personali ad implorare una deroga a proprio esclusivo vantaggio, per di più

---

<sup>151</sup> Cf. Musti 1995, 162-173; Podlecki 1998, 162-164.

<sup>152</sup> Cf. Podlecki 1998, 159-161; Carawan 2008.

riguardo ad una legge da lui stesso proposta. Era certamente un cattivo esempio di condotta democratica e l'episodio è ricordato proprio per questo con qualche ironia.

In entrambi i casi ricordati, pur molto diversi tra loro, si riconosce un capo politico incline a ritagliarsi uno spazio di privilegio, pur presentandosi come il campione dell'egualitarismo. Ad Atene sono concesse a tutti le medesime opportunità per contribuire alla vita pubblica, in base alle rispettive capacità, ma a Pericle sono riservati diritti mai proposti prima, come la possibilità di essere eletto stratego con un collega proveniente dallo stesso demo oppure la possibilità di trasmettere la cittadinanza ateniese al proprio figlio di madre straniera (una circostanza questa che sembra essere rimasta un *unicum*). La democrazia periclea dunque era meno democratica nei fatti di quanto Pericle volesse far intendere a parole. Tucidide stesso lo afferma, come abbiamo visto, senza neppure la necessità di ricorrere a questi episodi estremi.<sup>153</sup>

Democratica a parole all'interno – ma non sempre nei fatti, come abbiamo visto – la politica ateniese era apertamente tirannica all'esterno. Pericle lo dice chiaramente: la necessità dell'impero è inderogabile. Atene non poteva allentare la presa sugli alleati, altrimenti ne avrebbe subito la reazione.<sup>154</sup> In ogni caso Pericle seppe sempre convincere i suoi concittadini, fino all'ultimo. La sua oratoria evidentemente era davvero irresistibile e, fino alla sua morte, non parve che ci fossero reali alternative alla sua direzione politica, nonostante la condotta di guerra da lui perseguita cominciasse ad apparire disastrosa.

Se si analizzano i termini con cui la sua oratoria viene descritta da Tucidide (cf. *supra*, Thuc. 2.65.9), ci si accorge di rientrare in un ambito noto: “Pericle sembra qui incarnare quella efficacia terapeutica della parola in rapporto agli stati emotivi dell'uomo di cui parla diffusamente Gorgia.”<sup>155</sup> Egli infatti incuteva timore (κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι) in modo simile al fenomeno descritto

---

<sup>153</sup> Sulla critica tucididea alla democrazia f. ad es. Ober 1993.

<sup>154</sup> Sul legame tra democrazia e imperialismo cf. Galpin 1983-1984; Rhodes 2007.

<sup>155</sup> Fantasia 2003, 456; cf. *infra*, cap. 5.



nel gorgiano *Encomio di Elena*, in cui un intero esercito è sospinto da una paura irrazionale e irresistibile (*Hel.* 16) e trova riscontro puntuale in altri episodi tucididei.<sup>156</sup>

Anche la descrizione platonica della trascinante oratoria di Trasimaco, tanto simile a quella tucididea di Pericle, ricade nello stesso ambito; Trasimaco stesso sosteneva di saper incantare la folla agitata (*ὄργισμένοις ἐπάδων κηλεῖν, ὡς ἔφη*). Sul potere incantatorio della parola ha ragionato a lungo Platone, tenendo inevitabilmente conto della lezione gorgiana.<sup>157</sup> Un tale potere incantatorio viene spesso attribuito a Socrate (as es. *Men.* 80a; *Symp.* 215c-d), anche in contrapposizione a Trasimaco (*Resp.* 358 b1-3). Esso è attribuito non senza ironia a Protagora, che incanta gli uditori come Orfeo, trascinandoseli dietro da una città all'altra (*Prot.* 315a5-b2; cf. 328d3-6) e probabilmente a Pericle, quando Socrate nel *Menesseno* dichiara di essere incantato dagli oratori scelti a tenere l'orazione funebre (*Menex.* 235a-b).<sup>158</sup>

Il giudizio sull'oratoria di Pericle da parte di Platone è molto duro, al pari del giudizio sulla sua politica. Platone lo ritiene un corruttore di cittadini (cf. soprattutto *Gorg.* 503a-c, 515e-516d; cf. *supra*, cap. 2.2); proprio per questo non poteva non riconoscerne l'efficacia oratoria, fin troppo evidente nei suoi effetti negativi. L'oratoria di Pericle, come quella di Trasimaco, rientra nell'ambito gorgiano della parola persuasiva, incantatoria, dal carattere quasi magico e taumaturgico. Essa infatti agisce sull'animo come i farmaci sul corpo. Il riferimento all'ambito medico, presente nel *Teeteto*, non è casuale.

Nel *Teeteto* il sofista è paragonato al medico. È un parallelo presente anche nel *Fedro* e trova il suo precedente ineludibile nella riflessione gorgiana. Nell'*Encomio di Elena* infatti tale parallelo viene proposto compiutamente (*Hel.* 14). Il tema poi confluisce nella biografia periclea di Plutarco, dove trova ampio spazio, come vedremo tra poco. Plutarco riprende il tema in primo

---

<sup>156</sup> Cf. Gemin 2017.

<sup>157</sup> Cf. Rensi 1933; Laín Entralgo 1958, 155-197; Gemin 2018c.

<sup>158</sup> Sul *Protagora* cf. *supra*, cap. 4.3. Sul *Menesseno* cf. Kahn 1963; Capra 1998; Monoson 2001, 181-205; Trivigno 2009; Engels 2012.

luogo da Plat. *Phaedr.* 270a-b. Soprattutto attraverso la mediazione platonica dunque a Plutarco perviene la concezione della magia della parola e del suo potere curativo dell'animo che risale in ultima analisi a Gorgia. La trafila Gorgia-Platone-Plutarco concorre dunque a far rientrare la definizione dell'oratoria periclea nell'ambito della psicagogia.

#### 4.7 Il dissenso e i limiti del primato di Pericle

In Plutarco si ritrovano sia l'ambivalente giudizio sulla politica periclea sia il potere prodigioso della persuasione. Per quanto riguarda il primo aspetto, Plutarco si trovava nella difficile condizione di dover conciliare opposte valutazioni che emergevano dalle sue fonti, rappresentate per noi ottimamente da Platone e Tucidide. In Platone infatti Plutarco trovava una costante condanna, per cui Pericle era stato un corruttore dei concittadini, servendosi della sua oratoria efficace, un demagogo che aveva reso gli Ateniesi peggiori di quello che erano. In Tucidide, al contrario, Plutarco leggeva una celebrazione dello statista che aveva saputo controllare e dirigere gli umori del popolo, insegnando quale fosse la migliore strategia da seguire.

Plutarco distingue due fasi della politica periclea, una prima demagogica e una successiva aristocratica. La prima sarebbe stata solo uno strumento per affermarsi sulla scena pubblica; Pericle l'avrebbe adottata forzando la propria natura aristocratica. Alla successiva invece avrebbe aderito con intima convinzione, non avendo ormai più bisogno di simulare una posizione eccessivamente popolare ma portando avanti la propria autentica linea di condotta.

Alcuni studiosi ritengono che tale bipartizione sia dovuta soltanto alla necessità e alla difficoltà da parte di Plutarco di conciliare opposte valutazioni trovate nelle fonti; per non rinunciare a nessuna di esse Plutarco le avrebbe rese coerenti articolandole in momenti successivi.<sup>159</sup> Altri invece pensano che la bipartizione abbia un fondamento storico.<sup>160</sup> È verosimile

---

<sup>159</sup> Cf. Sealey 1950; Breebaart 1971; Sicking 1995, 420-424; Banfi 1998, 35-36; Banfi 2003, 228-239. Sulle diverse impostazioni di Plutarco e Tucidide cf. Romilly 1988b; Pelling 1992.

infatti che Pericle per affermarsi abbia assunto posizioni più concilianti per conquistarsi il favore popolare, soprattutto in presenza di forti oppositori politici con cui doveva di necessità misurarsi; egli poi avrebbe mantenuto una linea di condotta più intransigente, meno popolare, una volta padrone del campo.

I primi studiosi liquidano la presunta incoerenza di Plutarco sostenendone la scarsa affidabilità come storico, soprattutto a paragone con Tucidide. Gli altri invece sottolineano come Plutarco in realtà si riveli spesso una fonte insostituibile per noi; senza di lui ci sfuggirebbero alcuni aspetti essenziali della vicenda di Pericle, a cominciare dal dissenso politico, assente in Tucidide. Ampio spazio è dato ad esempio da Plutarco alle battute polemiche che i personaggi comici sulla scena rivolgevano a Pericle, concentrandosi non a caso sulla travolgente capacità di persuasione e sulla politica tirannica. Pericle infatti è perfino assimilato a Zeus, che fulmina con la lingua.<sup>161</sup>

Plutarco soprattutto non omette di esplicitare i dubbi sulla strategia periclea, nel momento in cui essa si è dimostrata più fallace. I riferimenti alla possibile responsabilità di Pericle nello scoppio della guerra e persino nella diffusione del contagio sono emblematici. Del decreto di Megara, fortemente voluto da Pericle, che sarebbe stato il vero *casus belli*, non c'è traccia in Tucidide; esso invece in Plutarco è esplicitamente ricondotto alla volontà di Pericle (*Per.* 31.1).

Si riporta perfino la maldicenza, non sappiamo quanto fondata, che l'impresa bellica avrebbe avuto la funzione di distogliere l'opinione pubblica da guai personali dello statista, in particolare dall'accusa di malversazione rivolta contro Fidia, che avrebbe potuto coinvolgere Pericle in un processo (*Per.* 31.2-5; 32.6). Sono informazioni che probabilmente Plutarco desumeva dai comici, certo non da Tucidide, che non ne parla. Può darsi che si tratti solo di maldicenze, come si è detto; in ogni caso sono emblematiche di un clima politico tutt'altro che unitario e raccolto attorno al suo *leader*.

---

<sup>160</sup> Cf. Porciani 1995; Lenfant 2003; Pébarthe 2010a; Pébarthe 2010b.

<sup>161</sup> Cf. *supra*, cap. 1.1. Sul dissenso nella Atene periclea cf. Ober 1998, 81-93; Bertelli 2013.

Le polemiche più o meno scherzose dovevano crescere d'intensità col procedere della guerra. A proposito del contagio, Tucidide allude appena all'ipotesi che la strategia seguita da Pericle abbia potuto alimentarlo. Plutarco invece ne parla esplicitamente (*Per.* 35.4). Raccogliere dentro le mura di Atene la popolazione delle campagne circostanti aveva portato ad una densità altissima di abitanti, costretti a sistemazioni di fortuna con immaginabili condizioni di precarietà.

Era il presupposto ottimale per la diffusione di un contagio, soprattutto in coincidenza di una campagna militare. Anche nella tradizione antica i precedenti non mancano. Non occorre risalire ad Omero, alla peste scatenata da Apollo nel campo degli Achei, stretti in assedio intorno a Troia, per trovare esempi del genere. In tempi più recenti, l'esercito persiano era stato sconvolto da una pestilenza nel corso delle campagne contro le città greche, come ricorda Erodoto (8.115).<sup>162</sup> Guerra e malattia dovevano essere un'esperienza congiunta già nel mondo antico; è legittimo chiedersi come sia stato possibile che la celebre γνώμη di Pericle in questa occasione decisiva abbia mancato di cogliere nel segno. Pericle ha seguito una strategia che non ha previsto né evitato ma ha persino favorito la diffusione del contagio.

A differenza di Tucidide, Plutarco non manca di evidenziare il problema della responsabilità storica degli eventi quali la guerra e la peste, un tema già dibattuto ai tempi di Pericle. La rappresentazione di Pericle da parte di Tucidide è selettiva, con tutta evidenza, e tende a ridurre il dissenso ad un trascurabile rumore di fondo. Quel che importa a Tucidide è la dimostrazione della appropriatezza della strategia seguita da Pericle, l'unica, a suo avviso, che avrebbe condotto Atene alla vittoria, se fosse stata seguita con coerenza, senza esitazioni e senza fughe in avanti.

Tale strategia si fonda, come abbiamo visto (cf. *supra*, cap. 2), sulle stesse basi epistemologiche del metodo storiografico tucidideo (ricerca delle cause, interpretazione dei segni, elaborazione di una schema ricorrente, previsione degli eventi). Avvalorare le scelte di Pericle significa per Tucidide anche riaffermare la validità della propria ricerca storiografica. In questo

---

<sup>162</sup> Sulle pestilenze in Erodoto cf. Demont 1988.

quadro la peste si presenta come l'imprevedibile, a cui neppure la preveggenza periclea poteva porre riparo.

Il paradosso è reso ancor più stridente dalla giustapposizione, nella struttura narrativa tucididea, tra discorso celebrativo di Pericle (Thuc. 2.36-46) e, subito dopo, il tragico resoconto del contagio (Thuc. 2.47-54). La sequenza implacabile dei due momenti opposti lascia esterrefatti. Tutta la costruzione storiografica di Tucidide, la ricerca delle cause, l'interpretazione dei segni, la progressione temporale, l'individuazione di una schema ricorrente negli eventi, passati e futuri, tutto viene sconvolto dalla τύχη, che si presenta sotto forma di malattia sconosciuta, e segna l'inizio della rovina per Pericle e per gli Ateniesi. In questo caso ciò che è oscuro, τὸ ἄδηλον, era risultato davvero imprevedibile. Il metodo congetturale non è servito ad evitare il disastro.

È l'aspetto tragico e pessimista della ricerca tucididea, che si unisce a quello razionalista e positivo. Anche l'analisi più attenta e rigorosa, sembra dirci Tucidide, non sfugge all'errore, alla casualità; anche la crescita più ammirevole non resiste al declino, perfino al tracollo. È in fondo anche questo un segno di estrema razionalità e lucidità, il non farsi illusioni sulla presunta perfezione di qualsivoglia strategia politica o metodo storiografico. Atene aveva tutte le caratteristiche per prevalere, era destinata alla vittoria contro Sparta; aveva le più ampie risorse, il miglior condottiero possibile. Atene seguiva le orme dei predecessori trionfanti, come Agamennone, ma in proporzioni maggiori. La storia lo insegna; tutto portava al trionfo. Si è trovata invece la sconfitta. È una lezione di metodo che Tucidide insegna anzitutto a se stesso. Plutarco ci aiuta ad apprenderla, fornendoci un quadro più ampio e completo.

#### 4.8 La retorica come medicina del dissenso

Uno dei motivi di dissenso interno era l'utilizzo dei fondi della Lega di Delo, versati dagli alleati per la difesa comune e utilizzati da Pericle per rendere monumentale Atene con una serie di lavori pubblici. Plutarco dà voce al dissenso (*Per.* 12.1-2), a cui Pericle risponde con quello che sembra essere un discorso pubblico (*Per.* 12.3-4); per originalità di concezione e coerenza col

personaggio, esso sembra essere la rielaborazione di un vero discorso pericleo o almeno l'esito di una tradizione che ha come sua origine un vero discorso pericleo, in maniera certo più articolata ma non molto dissimile dal trattamento tucidideo dei discorsi di Pericle.

In esso si ritrova la costante che ben conosciamo: l'attenzione per le risorse ed il loro impiego. È proprio questo l'argomento del contendere: Pericle sostiene, in maniera del tutto originale, la possibilità di impiegare i fondi della Lega nel modo in cui Atene preferisca. Gli alleati hanno versato il loro tributo per essere difesi ed Atene assolve al proprio compito, quindi è suo diritto spendere quella somma come voglia. Peraltro la serie di lavori pubblici aiuta l'economia locale, dando occupazione a molti artigiani ateniesi.

È un discorso di straordinaria lucidità, che si è tentati di postdatare all'età di Plutarco e renderlo relativo alla più complessa realtà della Roma imperiale, tanto risulta avanzato.<sup>163</sup> Può sembrare infatti che le condizioni economiche di cui si parla appartengano ad epoche successive più che al tempo dell'Atene periclea. Le critiche per la verità si appuntano soprattutto sulla disponibilità e la varietà di manodopera presente ad Atene, enumerata nei paragrafi successivi (*Per.* 12.5-6). I paragrafi precedenti però (12.3-4) potrebbero essere di autentica ispirazione periclea, dal momento che vi ritrova la stessa spregiudicata concretezza che si riconosce nei discorsi tucididei di Pericle. Potrebbe trattarsi forse del quinto discorso di Pericle a noi noto, il secondo in forma indiretta (l'altro è in *Thuc.* 2.13), interpretato nei paragrafi successivi da Plutarco attraverso categorie proprie dell'economia romana imperiale.

I monumenti così edificati stanno a testimoniare l'effettiva grandezza di Atene (*Per.* 12.1). In questo caso Plutarco ignora deliberatamente l'ammonimento di Tucidide (*Thuc.* 1.10), che invitava ad interpretare con cautela le evidenze monumentali. Il riferimento al passo di Tucidide è probabile, a mio avviso, ma Plutarco ne rovescia la tesi: i Propilei e gli altri monumenti edificati all'epoca rendono davvero giustizia alla grandezza raggiunta dalla Atene periclea. Plutarco ha

---

<sup>163</sup> Cf. Ferguson 1904.

vissuto nel periodo della rimonumentalizzazione architettonica di Atene, compreso tra il principato di Augusto e l'impero di Adriano, e certamente condivideva l'entusiasmo e l'ammirazione degli imperatori filelleni per la città antica.

Nel resoconto dei lavori necessari alla costruzione, spicca un aneddoto che coinvolge Pericle in prima persona. Un operaio si infortunò gravemente ed i medici disperavano di salvarlo. Pericle allora si fa medico; ispirato da Atena, curò (ἰάσατο, *Per.* 13.13) l'uomo. In conseguenza di tale evento, Pericle fece erigere sul posto una statua dedicata ad Atena Igea. L'episodio sta forse soltanto a spiegare l'inclusione, nell'insieme della risistemazione dell'acropoli, di un luogo di culto dedicato ad una preesistente divinità della salute, poi identificata con Atena. Esso però è significativo per una qualità riconosciuta a Pericle: la capacità taumaturgica.

Pericle guarisce l'uomo, come più tardi cercherà di guarire la città afflitta dalla peste: ταῦτα βουλόμενος ἰᾶσθαι καί τι παραλυπεῖν τοὺς πολεμίους, “volendo curare questa situazione e affliggere in qualche modo i nemici” (*Per.* 35.1). “Curare” per “porre rimedio” è metafora comune ma non è casuale che qui sia relativa a Pericle, soprattutto se si tiene conto che la situazione che si vuole risolvere è la peste. Infatti Pericle, nel pieno del contagio, concepisce un'azione offensiva “suscitando una grande speranza nei cittadini e un timore non inferiore nei nemici, considerata la grande forza mezza in campo” (μεγάλην ἐλπίδα τοῖς πολίταις καὶ φόβον οὐκ ἐλάττω τοῖς πολεμίους ἀπὸ τοσαύτης ἰσχύος παρασχών, *Per.* 35.1). La capacità taumaturgica di Pericle in questo caso corrisponde alla capacità di persuasione, che agisce con il consueto strumento, la psicagogia, sollecitando le passioni elementari, speranza e timore. Ritroviamo di nuovo il nesso tra medicina e oratoria già proposto da Protagora nel *Teeteto*. Attraverso questa azione, Pericle tenta di risollevarne gli animi prostrati dei suoi concittadini.

Tra l'altro, così facendo egli sembra seguire una strategia consolidata e piuttosto tendenziosa; già in precedenza gli era stato rimproverato di aver dato inizio alle ostilità per distogliere l'opinione pubblica dai guai personali che lo affliggevano (cf. *supra*, cap. 4.7); ora che il contagio sembrava porre fine a tutte le prospettive di vittoria e perfino di sopravvivenza, egli

risolveva di aprire un nuovo fronte, tentando di distrarre la cittadinanza dall'implacabile male presente e di attrarla verso un improbabile bene futuro.

La consueta metafora medica allora qui non appare innocua: Pericle è l'incantatore che abbiamo imparato ormai a conoscere; fino all'ultimo cercherà di trascinare gli Ateniesi alla vittoria, anche quando la situazione sembra disperata. La sua capacità di persuasione lo rendeva capace di proporre un attacco quando ormai neppure la difesa sembrava possibile. Gli Ateniesi gli daranno credito fino all'ultimo; questo forse ha contribuito ad attribuirgli capacità taumaturgiche vere e proprie nell'aneddotica, come quelle dimostrate nel caso dell'operaio ferito, in cui il nesso tra medicina e retorica riemerge in modo concreto.

Plutarco ripropone spesso la metafora medica, anche perché la trovava nel *Fedro*, che è un suo testo di riferimento (cf. *supra*, cap. 4.6). Per Plutarco, il trattamento della folla da parte di Pericle è quello di un paziente da parte del medico, che si trovi ad affrontare una malattia seria e complicata attraverso la somministrazione di farmaci a volte sgradevoli ma sempre salutari; il rimando a Platone è esplicito (Plut. *Per.* 15.1-2). Il nesso tra medicina e retorica dunque, dichiarato nel *Fedro* ed illustrato da Protagora nel *Teeteto*, trova una sua realizzazione nella descrizione plutarchea della condotta politica di Pericle.

#### 4.9 Pericle e le antilogie

Il maggiore oppositore politico di Pericle dopo il tramonto di Cimone è Tucidide di Melesia, assente in Tucidide ma nominato più volte in Plutarco. Di lui si racconta un aneddoto molto significativo, che denota la potenza di persuasione di Pericle:

ἦν μὲν γὰρ ὁ Θουκυδίδης τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν, καὶ πλεῖστον ἀντεπολιτεύσατο τῷ Περικλεῖ χρόνον: Ἀρχιδάμου δὲ τοῦ Λακεδαιμονίων βασιλέως πυνθανομένου πότερον αὐτὸς ἢ



Περικλῆς παλαίει βέλτιον, ὅταν, εἶπεν, ἐγὼ καταβάλω παλαίων, ἐκεῖνος ἀντιλέγων ὡς οὐ πέπτωκε, νικᾷ καὶ μεταπίθεται τοὺς ὀρθῶντας. (Per. 8.5; cf. *supra*, cap. 2.8)

Tucidide era un aristocratico e per moltissimo tempo svolse una politica contraria a quella di Pericle. Quando Archidamo, re di Sparta, gli chiese se nella lotta politica fosse più forte lui o Pericle, disse: “Quando lo butto a terra, egli afferma di non essere caduto e persuade di questo chi sta a vedere”.

Qui importa notare come i termini usati per riferirsi alla contesa verbale (καταβάλω, ἀντιλέγων) rimandino ad un contesto protagoreo: i *Discorsi demolitori* (Καταβάλλοντες) e le *Antilogie* sono opere attribuite a Protagora, che era capace di insegnare a “rendere superiore il discorso inferiore” e sosteneva che per ogni argomento ci fossero due discorsi contrapposti.<sup>164</sup> Pericle dunque, stando alle parole del suo avversario Tucidide, dimostra un’abilità antilogica degna di Protagora, con il quale peraltro pare che si intrattenesse a lungo. Protagora non figura tra i numerosi pensatori di cui Pericle sarebbe stato allievo ma è evidente, stando alle fonti, che Pericle avesse ampia frequentazione e nutrisse profonda fiducia nel sofista.<sup>165</sup> A lui infatti Pericle affidò tra l’altro la redazione della costituzione di Thurii (cf. *supra*, cap. 4.4).

Con Protagora, secondo Plutarco, Pericle passò un’intera giornata, discutendo di un caso controverso:

πεντάθλου γάρ τινος ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμοντὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κατακτείναντος, ἡ μέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι (Per. 36.5)

---

<sup>164</sup> Cf. Untersteiner 1969<sup>2</sup>, 17-31; Capizzi 1955, 235-242; Schiappa 2003<sup>2</sup>, 89-116; Corradi 2013.

<sup>165</sup> Sui rapporti tra Protagora e Pericle cf. Placido 1972; Placido 1973; O’Sullivan 1995; Silvermintz 2015, 31-53. Sulla cronologia di Protagora in relazione alle opere cf. Morrison 1941.

Una volta un pentatleta aveva colpito involontariamente con un giavellotto Epitimo di Farsalo e lo aveva ucciso; Pericle aveva perso tutta la giornata discutendo con Protagora se si doveva ritenere responsabile del fatto, secondo il discorso più corretto, il giavellotto o il lanciatore o il direttore dei giochi.

Il racconto si diffonde come una maldicenza rivolta contro Pericle, che passa il proprio tempo a discorrere con i sofisti su questioni futili. Esso era stato diffuso dal figlio Santippo, secondo Plutarco, irritato col padre per questioni economiche (*Per.* 36.2-4). Nel rapporto tra Pericle e i suoi figli ritroviamo alcune caratteristiche della questione generazionale affrontata nelle *Nuvole* di Aristofane (cf. *supra*, cap. 2.4): anche Strepsiade perde tempo con i sofisti, anche Fidippide si lamenta per le economie a cui è costretto dal padre.

Ma il tempo trascorso con Protagora era tutt'altro che un futile passatempo per Pericle. Col sofista infatti Pericle esamina una questione che investe l'ambito retorico-filosofico che più lo riguarda in relazione al proprio ruolo di statista. Non si tratta soltanto di individuare le responsabilità dell'accaduto, riguardo al lancio mortale del giavellotto, ma di sostenere le ragioni di ogni singola posizione. Si tratta cioè di un esercizio retorico-filosofico che consente di assumere ciascuna posizione e di difenderla con ogni argomento possibile, “secondo il discorso più corretto”, *κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον*, come dice Plutarco.<sup>166</sup>

Pericle e Protagora, a mio avviso, compiono un esercizio antilogico, cercando di volta in volta di rendere superiore il discorso inferiore, di realizzare i due discorsi opposti che esistono per ogni argomento della questione. Pericle dunque più che mai in quella giornata almeno è stato allievo di Protagora, affinando le tecniche argomentative fondamentali per l'esercizio della sua

---

<sup>166</sup> Sulle implicazioni di questa locuzione e il suo legame con l'*orthoepia* di Protagora cf. Brancacci 2002b; Brancacci 2010; per i richiami in Antifonte cf. *infra*, cap. 4.10.

professione. Possiamo immaginarlo mentre assume la difesa e l'accusa di ciascuna delle parti in causa, sostenendone gli argomenti nel modo più convincente possibile, mentre Protagora avrà assunto la parte avversa. I due dunque avranno sviscerato la questione da tutti i punti di vista, chiarendo a se stessi in quali e quanti modi potesse essere affrontato un caso del genere. A questo probabilmente servivano soprattutto le lezioni impartite dai sofisti, ad insegnare, attraverso l'esercizio su casi singoli, una tecnica applicabile ai casi più diversi. Attraverso l'esercizio sulla vicenda del pentatleta, Pericle poteva comprendere meglio come sostenere qualsiasi tesi.

Si tratta di un addestramento retorico e nondimeno filosofico, dal momento che la difesa di una tesi impone l'appropriazione del punto di vista che produce quella stessa tesi. Non si può sostenere convintamente alcunché se non se ne è persuasi, se non se ne vedono le ragioni. Ogni posizione dunque va assunta col pensiero, perché possa essere espressa efficacemente con le parole. L'antilogia in fondo prevede un'assunzione di ruolo che ha qualcosa di teatrale; non a caso i contatti tra dramma e sofistica sono intensi, se non perfino primigenii.<sup>167</sup> Anche l'oratoria in fondo è un genere rappresentativo e performativo. Con un tale addestramento, Pericle poteva affinare la propria capacità di prendere una posizione e di sostenerne la tesi in modo convinto e convincente.

#### 4.10 Le antilogie tra Protagora e Antifonte

Una traccia del dialogo intercorso tra Pericle e Protagora può trovarsi nella seconda antilogia di Antifonte, che sviluppa una vicenda molto simile. Antifonte era un personaggio ragguardevole nella Atene periclea. Tucidide, che è stato suo allievo, ne parla in modo lusinghiero (Thuc. 8.68.2). Uomo di grande intelligenza e abilità oratoria, Antifonte era uno dei capi della Atene antidemocratica ma preferiva stare nell'ombra. A lui è ricondotto il colpo di stato del 411, che gli sarebbe costato una condanna a morte.

---

<sup>167</sup> Cf. Capizzi 1990; Sansone 2012.

Anche Antifonte, come Socrate, è una vittima della restaurazione democratica, pur se i due personaggi non potrebbero essere più diversi. Senofonte riferisce un paio di loro incontri (Xen. *Mem.* 1.6), in cui i due pensatori ebbero modo di misurare le rispettive opinioni, soprattutto in merito a scelte economiche ed esistenziali. È dubbio se tali incontri siano avvenuti nel modo in cui Senofonte li riporta ma certo da essi risulta evidente la loro reciproca distanza. Antifonte infatti rimproverava a Socrate l'inefficacia del suo insegnamento per se stesso e per gli allievi, dal momento che esso non aveva consentito a Socrate di migliorare la sua posizione economica e sociale.

Le *Tetralogie* attribuite ad Antifonte sono coppie di discorsi contrapposti, vere e proprie antilogie.<sup>168</sup> Il debito con Protagora è evidente, soprattutto nella seconda tetralogia, in cui non è in discussione l'evento ma l'interpretazione di esso.<sup>169</sup> Il contesto è giudiziario; si tratta di un fatto delittuoso, di cui bisogna stabilire il colpevole. Un ragazzo è stato trafitto dal giavellotto lanciato da un giovane atleta nel corso di una gara sportiva. Il padre della vittima sostiene l'accusa e ritiene che il responsabile sia l'atleta che ha lanciato l'attrezzo. L'atleta si difende, sostenendo che la responsabilità sia del ragazzo, che si è mosso nel momento sbagliato, incrociando la traiettoria del giavellotto e trovando così la morte.

La vicenda è molto simile a quella discussa da Protagora e Pericle (cf. *supra*, cap. 4.9). Nella tetralogia si escludono responsabilità di terzi, riducendo la contesa ad accusa e difesa di vittima e

---

<sup>168</sup> Testo in Gagarin 1997. Gagarin ritiene, giustamente a mio avviso, che Antifonte sofista e oratore siano un unico autore; sulla questione cf. Bonazzi 2004; Woodruff 2004. Sul pensiero e l'influenza di Antifonte cf. tra gli altri Niceforo 1972; Decleva Caizzi 1986; Edwards 2000; Gagarin 2002; Bonazzi 2006; Bonazzi 2012; Levystone 2014. Per Lapini 1991 Antifonte potrebbe essere anche l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* attribuita ad Aristotele. Su quest'ultima opera cf. cap. 5.

<sup>169</sup> Sui rapporti tra Protagora e Antifonte cf. Zeppi 1961; Decleva Caizzi 1993. Anche Antifonte, come Protagora, ha prodotto un'opera intitolata *Verità*, su cui cf. Reesor 1987; Ostwald 1990; Luginbill 1997. Per Momigliano 1930a e Momigliano 1930b è possibile che anche Antifonte abbia risentito dell'influenza di Anassagora.

lanciatore.<sup>170</sup> Plutarco ricorda che la discussione di Protagora e Pericle era diventato un caso dibattuto nelle scuole di filosofia. Può darsi che la tetralogia di Antifonte rappresenti una fase di questo processo. È possibile che il tragico incidente, forse realmente accaduto – Plutarco ricorda che il nome della vittima era Epiteimo di Farsalo – e dibattuto sul momento, sia stato poi depurato dagli elementi contingenti per divenire un caso astratto, in cui l'evento come tale sia riconosciuto dalle parti ma l'interpretazione risulti controversa.

Nel testo di Antifonte, sia l'accusa sia la difesa concordano nel riconoscere la dinamica dei fatti: il ragazzo si è mosso per raccogliere gli altri giavellotti, come era suo compito, ed è stato trafitto da quello lanciato dall'atleta sotto accusa. Il problema nasce dall'attribuzione di responsabilità. Ogni parte pensa che l'altra sia unica ed esclusiva colpevole del fatto accaduto. I rispettivi discorsi sono di particolare sottigliezza, come entrambe le parti riconoscono (cf. Antiph. 3.3.3-4; 3.4.2).

Il contesto è decisamente protagoreo. Ogni discorso ha i suoi punti deboli e ciascuno cerca, per così dire, di rendere superiore il discorso inferiore. L'accusa sostiene verosimilmente che l'atleta sia colpevole, avendo questi lanciato l'attrezzo mortale in direzione del ragazzo, che stava adempiendo al proprio compito di raccogliere i giavellotti. La difesa al contrario sostiene che il ragazzo sia colpevole, dal momento che l'atleta non ha sbagliato traiettoria e non ha fatto nulla di diverso rispetto agli altri atleti presenti sul campo.

La contesa rimane irrisolta, a conferma che per ogni argomento esistono due discorsi contrapposti. Le due parti non hanno dubbi sulla veridicità dell'evento e della propria rappresentazione di esso. Ciascuno dei due discorsi è vero per chi lo pronuncia. I due discorsi si esprimono in maniera opposta ed inconciliabile tra loro a proposito dello stesso evento. I due discorsi ugualmente veri per chi li pronuncia a proposito di uno stesso fenomeno ricordano

---

<sup>170</sup> Ma c'è un breve riferimento alla possibilità di una terza parte in causa (Antiph. 3.4.4), come invece avviene nel dialogo tra Pericle e Protagora.

l'esempio evocato nell'ambito della discussione del *Teeteto* (152b1-c6), in cui lo stesso vento può essere freddo e caldo a seconda chi lo percepisce.

Il contesto protagoreo della seconda tetralogia di Antifonte può essere un indizio di quanto segue: Antifonte ha sviluppato la tetralogia su premesse effettivamente protagoree, basandosi sulla discussione, divenuta un caso esemplare, tenutasi tra Protagora e Pericle. Dalla seconda tetralogia dunque possiamo avere un'idea dell'allenamento retorico-filosofico a cui Pericle si sottoponeva, quando affrontava una simile questione con Protagora. L'allenamento consisteva nell'assunzione di ogni punto di vista, nel ricorso a sottigliezze argomentative, nell'educazione alla consequenzialità del ragionamento, nella capacità di trarre conclusioni utili da premesse date. Anche tra le parti in causa di Antifonte ci si preoccupa della correttezza del discorso, la *orthoepia* così caratteristica di Protagora e Prodico.<sup>171</sup>

Esterrefatta dalla linea di difesa, l'accusa esclama: “Arriva a tal punto di sfrontatezza e di audacia che afferma di non aver ferito né ucciso pur avendo lanciato e ucciso!” (εἰς τοῦτο γὰρ τόλμης καὶ ἀναδείας ἤκει, ὥστε τὸν μὲν βαλόντα καὶ ἀποκτείναντα οὔτε τρῶσαι οὔτε ἀποκτεῖναι φησι, Antiph. 3.3.5). Questa affermazione ricorda quella di Tucidide di Melesia, il quale, riconoscendo l'abilità oratoria di Pericle, esclamava parole non molto diverse: “Quando lo butto a terra, egli afferma di non essere caduto e persuade di questo chi sta a vedere.” (‘ὅταν,’ εἶπεν, ‘ἐγὼ καταβάλω παλαίων, ἐκεῖνος ἀντιλέγων ὡς οὐ πέπτωκε, νικᾷ καὶ μεταπειθεὶ τοὺς ὀρῶντας.’ (Per. 8.5; cf. *supra*, cap. 4.9). Anche Pericle, come l'atleta in Antifonte, nega l'evidenza, secondo l'opinione del suo oppositore. Egli cioè mostra quello che, fino a quel momento, agli occhi dei presenti è rimasto oscuro, τὸ ἄδηλον. Una uguale insistenza sul contrasto tra ciò che è evidente e ciò che è oscuro, già riscontrata nell'attività di Pericle e nel racconto di Tucidide, è nel testo di Antifonte (cf. 3.3.3; 3.3.7; 3.4.5).

---

<sup>171</sup> Cf. τὰ ὀρθῶς εἰρημένα, “ciò che è detto correttamente”, Antiph. 3.4.2; κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον, “secondo il discorso più corretto”, Plut. Per. 36.5; cf. *supra*, cap. 4.9; Gagarin 1997, 158; Rademaker 2013, 102-103.

Pure è sottolineata l'importanza delle parole per discernere i fatti: “Voi dovete esaminare i fatti in maniera imparziale, poiché la verità di questi fatti si può distinguere solo in base a ciò che ogni parte sostiene” (ὁμᾶς δὲ ἴσως ὀρᾶν προσήκει τὰ πραχθέντα· ἐκ τῶν λεγομένων γὰρ ἡ ἀλήθεια σκεπτέα αὐτῶν ἐστίν, Antiph. 3.4.1-2). È il problema di Tucidide come storico e di Pericle come statista: interpretare i fatti in base alle opinioni, spesso contrastanti tra loro. È la caratteristica principale della filosofia di Protagora, secondo la quale “è vero per ciascuno ciò che gli appare.” (cf. *supra*, cap. 4.2).

Non solo Pericle ma anche Tucidide ha potuto imparare qualcosa dai principi del pensiero di Protagora, dal momento che le sue *Storie* sono piene di antilogie.<sup>172</sup> I discorsi da lui riportati infatti sono spesso organizzati per coppie contrapposte, con corrispondenze anche puntuali, come è stato ampiamente evidenziato. Allievo di Antifonte, Tucidide ha potuto attingere ad un insegnamento di altissimo livello a riguardo. Pericle, conversando con Protagora, ha attinto direttamente alla fonte.

#### 4.11 Pericle tra Anassagora e Protagora

Nell'*incipit* dell'opera *Sugli dèi*, Protagora faceva professione di agnosticismo.<sup>173</sup> Ciò gli è costato un'accusa di ateismo<sup>174</sup> e forse una condanna,<sup>175</sup> costringendolo a seguire la sorte di

---

<sup>172</sup> Sulle antilogie di stampo protagoreo in Tucidide cf. Romilly 1956, 180-239.

<sup>173</sup> Sull'opera *Sugli dèi* di Protagora cf. Corradi 2017; Corradi 2018, con ampia bibliografia, tra cui si ricorda Decleva Caizzi 1950; Gigon 1985; Di Benedetto 2001.

<sup>174</sup> Cf. Barnes 2002.

<sup>175</sup> La veridicità storica del processo di Protagora viene messa in dubbio da alcuni (Müller 1967, 148-159; Dover 1976, 34-37; Gigon 1985, 430-35; Lefkowitz 1987, 157; con qualche riserva Sihvola 1989, 74-77; Bolonyai 2007; Corradi 2007a; Corradi 2012a, 31-43), soprattutto a causa delle notizie contraddittorie che ne danno le fonti. Una confusione paragonabile è nella tradizione riguardante il processo ad Anassagora, del quale però pochi mettono in dubbio

Anassagora, morto in esilio.<sup>176</sup> Plutarco accomuna entrambi a Socrate, uniti in un comune destino di pensatori perseguitati per le loro dottrine:

οὐ γὰρ ἠνείχοντο τοὺς φυσικοὺς καὶ μετεωρολόσχας τότε καλουμένους, ὡς εἰς αἰτίας ἀλόγους καὶ δυνάμεις ἀπρονοήτους καὶ κατηναγκασμένα πάθη διατρίβοντας τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε, καὶ Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μόλις περιεποιήσατο Περικλῆς, καὶ Σωκράτης, οὐδὲν αὐτῶ τῶν γε τοιούτων προσῆκον, ὅμως ἀπώλετο διὰ φιλοσοφίαν (*Nic.* 23.4)

Infatti non si tolleravano gli scienziati e i meteorologi, come venivano allora chiamati, perché si temeva che riducessero l'opera divina a cause irrazionali, a forze imprevedibili e a eventi obbligati. Anzi, Protagora fu mandato in esilio e Anassagora, gettato in carcere, si salvò a stento grazie a Pericle, mentre Socrate, pur essendo alieno da questi problemi, tuttavia perì a causa della sua filosofia.

I μετεωρολόσχας ricordano i meteorosofisti di dubbia fama messi in scena nelle *Nuvole*; tra di loro è incluso anche Socrate, il quale pure faceva risalire la propria condanna alla commedia di

---

l'autenticità. Sono per la veridicità del processo di Protagora Derenne 1930, 48-55; Morrison 1941, 5-7; Lana 1950, 25-27; Davison 1953, 35-38; Di Benedetto 1971, 122; Marasco 1976, 119; Kerferd 1988, 33-35; Ostwald 1986, 274; Sutton 1987, 139-41; Placido 1988; Banfi 1999, 77; Lenfant 2002. Di Protagora si ricorda anche il pubblico rogo dei libri, pure contestato, anche perché – come il processo – sarebbe in apparente contrasto con quanto dice Platone sulla brillante carriera del sofista (*Prot.* 316c-317c; *Men.* 91d-e; *Theaet.* 164e-165a). Di queste notizie platoniche e dell'intero *Protagora* Wolfsdorf 1998 e Capra 2000 propongono una lettura ironica, che potrebbe costituire una soluzione al problema. Così anche Brancacci 2002a. Sono per la realtà del rogo Derenne 1930, 55; Kerferd 1988, 60; Ostwald 1986, 274; Piccirilli 1997 (che lo ritiene rievocato nell'incendio del pensatoio nelle *Nuvole*); Piccirilli 1998. Per un quadro della questione Berti 1978; Wallace 1994, 130-135; Rubel 2014, 18-73.

<sup>176</sup> Sul processo di Anassagora cf. *supra*, cap. 2.5.



Aristofane. Si tratta dei filosofi naturali (φυσικούς), che indagando i fenomeni celesti mettono in dubbio le tradizioni religiose e le istituzioni civili.

Il brano di Plutarco riguarda la necessità per i filosofi naturali di mantenere la riservatezza riguardo alle ricerche celesti, le quali potevano destare sconcerto nell'opinione pubblica e indurre a prendere provvedimenti radicali nei loro confronti, come è accaduto anzitutto ad Anassagora. Questa connessione tra sapere dei sofisti e prudenza nella divulgazione riappare anche per quanto riguarda altri pensatori, come Damone (cf. *infra*, cap. 5). Anassagora stesso, afferma Plutarco (*Nic.* 23.3), avrebbe rivelato solo ad una ristretta cerchia le sue teorie sulle eclissi. Tra questi pochi era anche Pericle, in grado di interpretare razionalmente il fenomeno, come abbiamo visto (cf. *supra*, cap. 2.9).

Protagora si era attirato il sospetto con affermazioni quali quella iniziale dell'opera *Sugli dèi*:

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου

Sugli dèi non posso sapere né se esistano né se non esistano né quale figura abbiano. Molte cose infatti impediscono di saperlo, come l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana.

L'esistenza e la forma degli dèi non sono esperibili dagli uomini sia per la brevità della vita umana sia per l'oscurità (ἀδηλότης) dell'argomento. È infatti un argomento talmente vasto e superiore alle capacità umane da non poter essere compreso. Protagora non prende in considerazione il metodo congetturale, che riesce a risalire all'aspetto oscuro della realtà interpretando i fenomeni percepibili, per tentare di definire la natura degli dèi; al contrario egli non ritiene neppure di poter affermare l'esistenza o l'inesistenza degli dèi.

Pericle la pensava diversamente. Sappiamo che si rivolgeva sempre agli dèi, prima di tenere un discorso pubblico, pregando di non dire alcunché di inopportuno (cf. *supra*, cap. 2.9). Forse nutriva una sincera fede negli dèi o forse assumeva un tale comportamento per opportunità. Anche se fosse stato un miscredente, sarebbe stato impensabile presentarsi come tale, per un individuo della sua posizione sociale e della sua funzione politica. Il favore popolare lo avrebbe immediatamente abbandonato. Non è escluso però che egli aderisse convintamente alla tradizione religiosa, pur accogliendo tante suggestioni e strumenti della cultura contemporanea che andavano in una direzione diversa.

Nell'epitafio per i caduti nella guerra contro Samo, Pericle si espresse in questo modo:

οὐ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὀρῶμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ἀσέχουσι, καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν, ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα: ταῦτ οὖν ὑπάρχειν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀποθανοῦσιν (*Per.* 8.9)

Noi non li [gli dèi] vediamo ma deduciamo che sono immortali dagli onori a loro attribuiti e dai benefici che concedono, lo stesso avviene per i morti per la patria

In questo brano abbiamo già riconosciuto i principi del metodo congetturale, che Pericle può aver ricavato da Anassagora (cf. *supra*, cap. 2.8); tale metodo peraltro viene applicato all'argomento su cui Protagora era rimasto agnostico, l'esistenza degli dèi, argomento oscuro per eccellenza.<sup>177</sup> Pericle assume una posizione più affermativa; ritiene infatti di poter inferire l'esistenza degli dèi in base ai fenomeni visibili a loro correlati: gli onori a loro tributati dagli

---

<sup>177</sup> Il riferimento a Protagora nel frammento dell'orazione samia è notato da Blass 1887, 37; Nestle 1925; Finley 1939, 50; Guthrie 1971, 65 n. 2; Kerferd 1988, 212; Mansfeld 1981, 42 n. 10; Mark 1984, 340-342; Schiappa 2003<sup>2</sup>, 147; Corradi 2017, 464 n. 109. Si ricorderà (cf. *supra*, cap. 2.8) che il brano è messo in relazione non solo con Protagora ma anche con Anassagora da Farrar 1988, 50 n. 22; Federico 2007, 105; Schubert 2013; Corradi 2018, 89-90.

uomini e i benefici ricevuti dagli uomini da parte loro. Questo interscambio innegabile tra livello umano e divino conferma l'esistenza degli dèi, se ce ne fosse bisogno. Tale conferma è solo la premessa, nel discorso di Pericle, per un'analogia con i caduti, divenuti immortali come gli dèi, dal momento che anche a loro si tributano onori e da loro si ricevono benefici. L'analogia è completa: i caduti non sono svaniti, al contrario sussistono e sono immortali, proprio come gli dèi.

Il contesto del discorso funebre certamente induceva Pericle a ribadire tali concezioni tradizionali; non era certo l'occasione adatta per mettere in dubbio alcunché, ammesso che lo si volesse fare. In ogni caso è notevole l'adozione del metodo congetturale, proprio dell'indagine scientifica di stampo naturalistico, riguardo all'argomento religioso più scottante, l'esistenza degli dèi. Il metodo enunciato da Anassagora e adottato tra gli altri da Tucidide per la propria indagine storica viene applicato all'argomento su cui notoriamente Protagora non si era voluto pronunciare, guadagnandosi così una fama di pensatore agnostico, se non ateo.

Pericle qui marca la differenza tra sé e Protagora, che è anche la differenza tra lo statista e il filosofo. Lo statista non può permettersi esitazioni o reticenze, soprattutto quando si tratta di valori costituiti, fondativi dell'ordine sociale. Anche per il filosofo può essere pericoloso, come abbiamo visto, assumere una simile posizione. Lo si può fare in nome della libertà e della coerenza di pensiero, a condizione di accettarne le possibili conseguenze a livello di riconoscimento sociale e perfino di incolumità personale.

Socrate, Protagora ed Anassagora sono stati perseguitati proprio perché ritenuti colpevoli di aver messo in discussione convinzioni indiscutibili, tradizioni consolidate. Pericle non è compreso in questo insieme, rimanendo un uomo politico che si avvale della sofistica, non un sofista che si occupa di politica, quindi avendo ben presenti le necessarie prese di posizione che si richiedono ad un uomo di Stato, soprattutto in occasioni ufficiali. Certo avremmo un ritratto più completo del personaggio, e forse più sfumato, se disponessimo di maggiori informazioni, se potessimo leggere i suoi veri discorsi e conoscessimo meglio i suoi rapporti personali.

Stando alle notizie che abbiamo, possiamo comunque ammirare l'interesse da lui dimostrato per la cultura contemporanea anche in circostanze che in sé non la richiederebbero. Non era certo necessario che Pericle ricorresse al metodo congetturale o che smentisse l'agnosticismo protagoreo in occasione di un discorso funebre. Poteva limitarsi ad affermazioni meno sottili e altrettanto efficaci, dal punto di vista della riaffermazione dei valori costituiti. Ha preferito invece ricorrere agli strumenti ed alludere agli argomenti dibattuti nella nuova cultura, in cui egli stessa era immerso. "Ricolmo di meteorologia" (μετεωρολογίας ἐμπλησθεῖς, cf. *supra*, cap. 2.3) lo ha definito Platone, probabilmente a ragion veduta. Pericle dunque in questa circostanza si dimostra un pensatore originale, in grado di superare l'agnosticismo di Protagora mediante il ricorso al metodo congetturale enunciato da Anassagora.

L'adesione alla religione tradizionale non impediva a Pericle di rifuggire dalle superstizioni. Alla vista di un cattivo presagio non ricorreva all'interpretazione della mantica ma a quella della filosofia naturale, da lui appresa; è il caso dell'eclisse, da lui spiegata in termini razionali, in modo analogico e congetturale, secondo quanto appreso da Anassagora (cf. *supra*, cap. 2.9). In punto di morte però Pericle diede spazio, pur con grande autoironia, a forme di religiosità popolare, dimostrando forse un'inclinazione mai svanita del tutto; si racconta infatti che un amico, venuto a trovarlo, lo sorprese con un amuleto al collo, che gli era stato appeso dalle donne. Pericle stesso lo mostrò, deridendo la propria triste condizione: doveva stare davvero male se sopportava una sciocchezza del genere (*Per.* 39.2).

Il ritratto pubblico dell'ultimo Pericle è di tutt'altro tenore e lo si deve proprio a Protagora (*Plut. Cons. ad Apoll.* 118e-f = Protagora B9), che evidentemente doveva avere un'intensa frequentazione e una grande stima nei confronti dello stratego, se lo ha descritto in tal modo:

Τῶν γὰρ υἰέων νενηϊῶν ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτῶ δὲ ταῖς πάσῃσιν ἡμέρησι ἀποθανόντων  
νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίης γὰρ εἶχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὄνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐπομίην καὶ  
ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γὰρ τίς μιν ὀρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθηα ἐρρωμένως

φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδῶς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην.

Pur essendogli morti nel giro di otto giorni due figli giovani e belli, egli resistette senza manifestare il suo dolore, perché possedeva quella serenità che tanto gli giovò in ogni giorno della sua vita agli effetti della felicità, dell'impassibilità e della fama di fronte alla gente: infatti ognuno che lo vedeva sopportare fortemente i suoi dolori lo considerava magnanimo, virile e migliore di se stesso, sapendo come egli stesso si sarebbe abbattuto di fronte a certi avvenimenti.

Abbiamo ricordato come Pericle si sia distinto fino all'ultimo per forza d'animo, improntando forse tale comportamento sul modello di Anassagora (cf. *supra*, cap. 2.7). È Protagora però a testimoniare, a conferma della familiarità di Pericle con entrambi i pensatori.

## 5. Damone

### 5.1 Sintesi introduttiva

Isocrate e Platone testimoniano che il musico Damone è stato assieme ad Anassagora un collaboratore di Pericle. La notizia risale almeno al quinto secolo, grazie a un frammento comico. Plutarco riprende tale tradizione, precisando che Damone è stato non un musico ma soprattutto un sofista accanto a Pericle. La presudoaristotelica *Costituzione degli Ateniesi* attribuisce a Damone la maggior parte dei provvedimenti di Pericle e conferma la notizia fornita da Plutarco, secondo cui Damone è stato ostracizzato. Un passo della *Repubblica* platonica riguardante Damone permette di iniziare a contestualizzare il rapporto tra musica e politica (5.2). Il rapporto tra musica e politica è piuttosto stringente nella cultura antica, specie di matrice pitagorica, e avviene all'insegna della persuasione. La musica infatti influenza gli stati d'animo e dunque le opinioni. La politica agisce sullo stesso principio, tendendo a conquistare il consenso proprio attraverso l'influenza delle opinioni. Il punto d'incontro tra i due ambiti avviene nel passaggio decisivo dalla parola cantata, accompagnata da musica, alla parola in sé, dalla poesia lirica in senso lato alla prosa dell'oratoria. Un personaggio centrale in tale passaggio risulta essere Gorgia, le cui ricerche sembrano essere parallele a quelle contemporanee di Damone. Quest'ultimo in particolare si concentrava sui modi musicali, che erano collegati a specifici stati d'animo. Damone accanto a Pericle quindi appare essere non solo un musico ma soprattutto uno specialista della comunicazione, in grado di consigliare Pericle in merito al conseguimento del consenso. Non a caso dunque a Damone risalirebbero i principali provvedimenti presi da Pericle; Damone può aver consigliato Pericle su quali decisioni prendere, in base all'effetto che esse avrebbero suscitato nell'opinione pubblica. Non è corretto dunque dissociare l'attività di musico da quella di sofista o perfino negare che Damone sia stato un sofista. Proprio in virtù delle sue competenze musicali, Damone è stato un consigliere politico accanto a Pericle. Per questo peraltro è stato ostracizzato (5.3).

## 5.2 Damone maestro di Pericle

Platone attesta che, accanto ad Anassagora, l'altro grande maestro di Pericle è stato il musicista Damone:

λέγεται γέ τοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου σοφὸς γεγονέναι, ἀλλὰ πολλοῖς καὶ σοφοῖς συγγεγονέναι, καὶ Πυθοκλείδῃ καὶ Ἀναξαγόρῃ: καὶ νῦν ἔτι τηλικούτος ὢν Δάμωνι σύνεστιν αὐτοῦ τούτου ἕνεκα (Plat. *I Alc.* 118e)

Si dice che sia diventato saggio non con le sue sole forze ma che abbia frequentato molti uomini saggi, Pitoclide, Anassagora e ancora oggi, alla sua età, frequenta Damone per questo stesso motivo.

È Alcibiade ad affermarlo, nel corso di una discussione con Socrate in merito al problema dell'educazione; Pericle è stato sapiente non solo per doti naturali ma soprattutto per gli insegnamenti ricevuti da validi maestri, quali Pitoclide ed Anassagora e, ancora in età avanzata, Damone.<sup>178</sup> L'importanza attribuita a maestri veri o presunti (come Aspasia) è denigratoria per la sapienza di Pericle; in tal modo infatti si voleva ricondurre l'azione di Pericle ad influenze esterne. È probabile che tale nozione abbia un'origine comica e come tale sarà registrata da Plutarco.

La messa in discussione della sapienza di Pericle è propria del dialogo platonico. A compiere tale affermazione infatti è Alcibiade, al quale Pericle notoriamente non ha saputo insegnare nulla di buono. Nemmeno con i suoi figli Pericle si è dimostrato un buon maestro.<sup>179</sup> È

---

<sup>178</sup> Sulla cronologia di Damone cf. Wallace 2015, 186-193. Sul rapporto tra Damone e Pericle cf. Mosconi 2000; Giangiulio 2005; Mosconi 2011; Mosconi 2017.

<sup>179</sup> Cf. Plat. *Men.* 94b1-8; *Prot.* 319e-320a. Cf. *supra*, cap. 2.2.

lecito dunque dubitare se Pericle sia stato un buon allievo di pur validi maestri, se a sua volta si è dimostrato un pessimo insegnante.

Nella prospettiva platonica un discorso simile coinvolge Socrate, che a sua volta era stato accusato di essere stato un cattivo maestro nei confronti di allievi quali Crizia e Alcibiade. Platone qui vuole probabilmente scagionare Socrate da tale accusa, contrapponendo l'influenza positiva di Socrate a quella negativa di Pericle sulle menti dei giovani ateniesi.<sup>180</sup> Pericle esce generalmente ridimensionato dalla considerazione platonica. Qui dunque si mette in rilievo l'influenza dei maestri, non solo Anassagora ma anche i musicisti Pitoclide e Damone.

La stessa notizia si ritrova in Isocrate:

καὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν τῶν τηλικαῦτα διαπραξαμένων οὐδεὶς λόγωνήμελησεν, ἀλλὰ τοσοῦτῳ μᾶλλον τῶν ἄλλων προσέσχον αὐτοῖς τὸν νοῦν, ὥστε Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν, τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν, Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητῆς, Ἀναξαγόρου τε τοῦ Κλαζομενίου καὶ Δάμωνος, τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν (Is. *Antid.* 235)

Nessuno di questi uomini, che compirono così belle imprese, trascurò l'eloquenza, anzi vi si dedicarono tanto più degli altri, che Solone fu chiamato uno dei sette sofisti ed ebbe questo appellativo oggi screditato e accusato davanti a voi, e Pericle fu discepolo di due sofisti: Anassagora di Clazomene e Damone, che ebbe fama di essere uno dei più saggi cittadini del suo tempo.

---

<sup>180</sup> Per la contrapposizione tra Pericle e Socrate cf. Banfi 1998, 63-74.



Damone per noi è poco più che un'ombra, a causa della frammentarietà delle testimonianze, ma l'influenza da lui esercitata su Pericle sembra essere stata paragonabile a quella di Anassagora. Così affermano sia Platone sia Isocrate, come abbiamo visto.

Damone era una figura ragguardevole nel suo tempo. Sulla scena comica vi si allude in un modo che doveva risultare riconoscibile al pubblico, come se si trattasse di un personaggio noto. In un frammento di Platone Comico (fr. 47), riportato da Plutarco (*Per.* 4.1), un personaggio lo interroga assimilandolo al centauro Chirone:

πρῶτον μὲν οὖν μοι λέξοι, ἀντιβολῶ· σὺ γάρ,  
ὡς φασι, Χείρων ἐξέθρεψας Περικλέα

Dimmi innanzi tutto, ti prego: tu infatti  
hai fatto da Chirone a Pericle, a quanto si dice...

Chirone era noto per la sua sapienza e per il suo ruolo di educatore di molti eroi, tra cui Achille. Associando Damone a Chirone, si evince il ruolo di educatore che Damone avrebbe svolto nei confronti di Pericle. Il testo comico dunque conferma le informazioni già trovate in Platone e Isocrate e assicura che una tradizione su Damone maestro di Pericle risale già alla seconda metà del quinto secolo, in cui Platone Comico era attivo.

Plutarco raccoglie e trasmette questa tradizione, aggiungendo altre informazioni:

διδάσκαλον δ' αὐτοῦ τῶν μουσικῶν οἱ πλεῖστοι Δάμωνα γενέσθαι λέγουσιν, οὗ φασι δεῖν τοῦνομα βραχύνοντας τὴν προτέραν συλλαβὴν ἐκφέρειν. Ἀριστοτέλης δὲ παρὰ Πυθοκλείδῃ μουσικὴν διαπονηθῆναι τὸν ἄνδρα φησίν. ὁ δὲ Δάμων ἔοικεν ἄκρος ὢν σοφιστὴς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα, τῷ δὲ Περικλεῖσυνῆν καθάπερ

ἀθλητῆ τῶν πολιτικῶν ἀλείπτης καὶ διδάσκαλος. οὐ μὴν ἔλαθεν ὁ Δάμων τῆ λύρα παρακαλύμματι χρώμενος, ἀλλ' ὡς μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύραννος ἐξωστρακίσθη καὶ παρέσχε τοῖς κωμικοῖς διατριβήν (Plut. *Per.* 4.1-4)

La maggior parte delle fonti dice che il suo maestro di musica fu Damone, di cui si nota che il nome deve essere pronunciato abbreviando la prima sillaba; Aristotele invece afferma che si impraticò alla scuola di Pitoclide. Sembra che Damone, che era un abile sofista, si sia definito musico per nascondere ai più la sua abilità in quell'arte; in realtà egli assisteva Pericle, atleta della politica, come un massaggiatore e un preparatore atletico assiste gli atleti. Fu comunque chiaro che Damone usava la lira come schermo; perciò fu espulso con l'ostracismo, come faccendiere e filotiranno, dando in tal modo materia agli scrittori di commedie.

A questo brano segue la citazione di Platone Comico, che abbiamo già visto. Nel brano si notano vari elementi degni di rilievo. Anzitutto Damone viene definito “sofista”, un termine che ormai aveva assunto un valore deteriore. È verosimile che nel passo di Plutarco esso non equivalga a “sapiente” ma mantenga l'accezione tecnica assunta tra quinto e quarto secolo. È il contesto stesso a farlo presumere. Plutarco infatti prosegue precisando che l'attività di musico svolta da Damone sarebbe stata una copertura per la sua autentica occupazione, che avrebbe avuto una finalità politica.

Tale occupazione viene espressa attraverso una metafora sportiva non insolita (cf. *supra*, cap. 2.8, in cui Tucidide di Melesia, avversario di Pericle, si serve di una metafora analoga). Se l'agone politico è assimilabile alla lotta, è coerente che un consigliere o un maestro possa essere rappresentato come un allenatore. Così appare Damone in questo passo di Plutarco, lasciando intendere che Damone in realtà sia stato un consigliere politico e non volesse apparire come tale, presentandosi invece come musico.

Tale attività svolta all'oscuro non può non ricordare l'analoga descrizione delle attività svolte dai predecessori di Protagora, così come sono presentate nel *Protagora* di Platone (316d-317a).<sup>181</sup> È Protagora stesso a ripercorrere le carriere di alcuni personaggi, da lui presentati come sofisti, costretti ad operare al coperto, per così dire, per non correre rischi di ritorsioni. Protagora al contrario tiene a far notare di non essere mai stato costretto ad agire di nascosto, anzi vanta una ricca e brillante carriera. Tra i vari predecessori di Protagora figura peraltro anche Pitoclide, associato a Damone nel brano dell'*Alcibiade I*, come abbiamo visto.<sup>182</sup>

Al di là del rapporto con Damone, il brano del *Protagora* pone alcuni problemi, poiché non tutte le fonti a noi note concordano nel descrivere una carriera di Protagora al sicuro da ripercussioni di carattere giudiziario. Al contrario, è possibile che anche Protagora sia stato processato e giudicato colpevole, come era già accaduto al suo collega Anassagora, al punto da essere costretto a fuggire da Atene.<sup>183</sup>

Il ritratto di Protagora fornito da Platone non è esente da contraddizioni, al punto che alcuni studiosi hanno proposto una lettura ironica del dialogo; il Protagora platonico cioè si presenterebbe trionfante e sicuro delle proprie possibilità di carriera ad Atene, ignorando in qualità di personaggio ciò che il pubblico sapeva bene ovvero la successiva condanna e la necessità di una precipitosa fuga.<sup>184</sup> Il ritratto di Protagora da parte di Platone allora risulterebbe particolarmente incisivo, poiché rappresenterebbe un Protagora sicuro di poter insegnare la εὐβουλία (*Prot.* 318e5, cf. cap. 4.4) agli Ateniesi, senza saper prevedere che sarebbe stato presto costretto a fuggire lontano da loro.

Al di là della vicenda personale di Protagora, spicca nella enumerazione di sofisti precedenti la necessità di una azione in segreto. La stessa esigenza è manifestata da Plutarco nei confronti di Damone. È possibile che davvero Damone fosse ben più che un semplice musicista per Pericle e che

---

<sup>181</sup> Cf. Brancacci 2001; Brancacci 2002a; Wallace 2015, 119-122.

<sup>182</sup> Su Pitoclide cf. Wallace 2015, 114-116.

<sup>183</sup> Sul processo di Protagora cf. *supra*, cap. 4.11.

<sup>184</sup> Cf. Wolfsdorf 1998; Capra 2000; Brancacci 2002a.

non volesse comparire in altra veste. La prudenza di Damone non era immotivata, se è vero che è stato ostracizzato. Sull'ostracismo di Damone non sembrano sussistere dubbi dal punto di vista storico.<sup>185</sup>

Tale grave provvedimento peraltro sembra confermare l'estrema importanza riconosciuta pubblicamente a Damone. Secondo Plutarco egli sarebbe stato ostracizzato come *μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύραννος*, “ambizioso e filotirannico”. Il suo allontanamento dunque rimanda a qualità intrinsecamente periclee; la grandiosità e l'aspirazione alla tirannide infatti erano caratteristiche spesso attribuite a Pericle nella percezione comune (cf. *supra*, cap. 4.7). Damone dunque sarebbe stato un consigliere segreto di Pericle, organico e forse perfino ispiratore della sua visione politica.

In ogni caso, per Plutarco, l'attività di musico sarebbe stata estranea all'attività politica di Damone e non avrebbe costituito altro che una copertura. Vedremo però che la distinzione tra attività musicale e attività politica di Damone non è così netta.

Un brano che può aiutarci a capire quale sia stato il ruolo svolto da Damone accanto a Pericle è tratto dalla *Costituzione degli Ateniesi* attribuita ad Aristotele (27.4; cf. Plut. *Per.* 9.2):

πρὸς δὴ ταύτην τὴν χορηγίαν ἐπιλειπόμενος ὁ Περικλῆς τῇ οὐσίᾳ, συμβουλευσάντος αὐτῷ Δαμωνίδου τοῦ Οἴηθεν ὃς ἐδόκει τῶν πολλῶν εἰσηγητῆς εἶναι τῷ Περικλεῖ: διὸ καὶ ὠστράκισαν αὐτὸν ὕστερον, ἐπεὶ τοῖς ἰδίῳις ἠττάτο, δίδοναι τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτῶν, κατεσκεύασε μισθοφορὰν τοῖς δικαστηρίοις: ἀφ' ὧν αἰτιῶνται τινες χεῖρω γενέσθαι, κληρουμένων ἐπιμελῶς ἀεὶ μᾶλλον τῶν τυχόντων ἢ τῶν ἐπιεικῶν ἀνθρώπων.

Pericle, non potendo sostenere col suo patrimonio simili elargizioni, istituì l'indennità per i giurati su consiglio di Damonide del demo di Oe (che sembrava essere il promotore della maggior

---

<sup>185</sup> Cf. Wallace 2015, 51-64.

parte delle iniziative di Pericle; per questo, più tardi lo ostracizzarono), il quale gli suggerì di dare alla massa ciò che le apparteneva, dal momento che egli era inferiore per ricchezze private.

Pericle tenta qui di contrapporsi alle elargizioni compiute dal ricco Cimone, il più influente rappresentante della fazione aristocratica. Non potendo competere con lui per patrimonio personale, Pericle fece ricorso ai beni pubblici, distribuendo rimborsi a chi partecipava alle corti giudiziarie. In tal modo Pericle poté ingraziarsi il favore popolare, come faceva Cimone, pur non disponendo di un patrimonio adeguato. Secondo l'autore della *Costituzione degli Ateniesi*,<sup>186</sup> l'ispiratore di tale provvedimento sarebbe stato Damonide di Oe, che ne avrebbe ispirati molti altri e per questo sarebbe poi stato ostracizzato. Sotto questo nome la maggior parte degli studiosi riconosce il nostro Damone; a lui potrebbero risalire non solo il provvedimento ma anche la sorta di *slogan* che lo annuncia: *διδόναι τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτῶν*, “dare alla massa ciò che le apparteneva”, suona molto efficace dal punto di vista comunicativo.<sup>187</sup> Non è escluso che la *Costituzione degli Ateniesi* riprenda una formula già usata all'epoca, per presentare l'iniziativa.

Si comincia forse a comprendere la specificità del contributo di Damone alla vita pubblica ateniese e all'attività politica di Pericle. Si trattava di un consigliere, in grado di suggerire provvedimenti con particolare riguardo alla loro efficacia comunicativa, in grado di accrescere il consenso goduto da Pericle. Quale provvedimento potrebbe essere più popolare di una elargizione di beni, con l'occasione di incrementare la partecipazione del popolo alle corti giudiziarie? Si tratta di un capolavoro politico. La linea democratica ne esce rafforzata, poiché si consente ai cittadini meno abbienti di partecipare alla vita istituzionale; i costi sono a carico dello Stato, poiché le sostanze di Pericle non avrebbero potuto sostenere una simile iniziativa; l'avversario aristocratico ne risulta ridimensionato, poiché non resterà più l'unico in grado di distribuire ricchezza.

---

<sup>186</sup> Per l'impostazione oligarchica cf. Canfora 1982; per Lapini 1991 potrebbe trattarsi di Antifonte.

<sup>187</sup> Cf. Wallace 2015, 118-119, 135-138.

Presentare l'evento come una restituzione di ciò che apparteneva già al popolo, *διδόναι τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτῶν*, “dare alla massa ciò che le apparteneva”, e non come una elargizione dall'alto, presuppone un grande acume politico, in funzione dello spostamento del consenso, e un'attenzione estrema al messaggio inviato con l'azione compiuta.

Se è stato Damone il promotore dell'iniziativa, come pare, si è trattato non solo di un consigliere politico ma di un esperto in comunicazione, capace di suggerire iniziative in grado di conquistare il favore della folla. Cominciamo a intravedere forse che l'attività di musicista non è stata solo una copertura rispetto a quella politica.

Un passo che mette in relazione musica e politica è nella *Repubblica* di Platone (424c2-5):

*εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὄλῳ κινδυνεύοντα: οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι.*

Bisogna guardarsi dall'introdurre un nuovo genere musicale, perché esso metterebbe a repentaglio ogni cosa, e anche io come Damone sono convinto che non si possono mutare i modi musicali senza mutare le leggi fondamentali dello Stato.

Platone qui segue Damone mettendo in relazione i “modi musicali” (*μουσικῆς τρόποι*) e le “leggi fondamentali dello Stato” (*πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων*).<sup>188</sup> Non è possibile cambiare gli uni senza cambiare le altre. Damone quindi ritiene che la musica abbia un rilievo fondamentale per la regolazione delle leggi fondamentali di uno Stato. Si tratta di capire meglio quale possa essere il

---

<sup>188</sup> Su Damone e Platone cf. Morrison 1958, 204-206; Anderson 1966, 77-81; Comotti 1991<sup>2</sup>, 32-34; Barker 2007, 308-311; Pelosi 2010, 29-67; Lynch 2013; Wallace 2015, xviii-xxiv, 24-47; Hagel 2019.

rapporto tra questi due ambiti apparentemente così lontani. È certamente nel contesto di questo rapporto che si è svolto l'apprendistato di Pericle presso Damone.

La musica ha grande influenza sull'animo degli ascoltatori e Pericle può essere stato interessato ad approfondire questo fenomeno. Grazie all'insegnamento di Damone, Pericle può aver meglio compreso l'effetto dei modi o stili musicali (μουσικῆς τρόποι) sull'animo dei suoi concittadini ed aver cercato di avvalersene per la propria attività politica.<sup>189</sup> Si tratta di capire dunque come la musica possa influire sull'animo umano, quali conseguenze politiche ciò potesse avere, in che modo le competenze musicali potessero consentire di prendere decisioni politiche più opportune.

### 5.3 Musica e politica

I modi o stili musicali si basavano su un tetracordo discendente; due tetracordi potevano formare una scala, che probabilmente corrisponde a ciò che Platone nel terzo libro della *Repubblica* chiama "armonia" (ἁρμονία). Platone ne nomina diverse, ciascuna con una propria connotazione etica. L'armonia dorica e quella frigia sono le uniche accettabili nella Città ideale, poiché corrispondono al coraggio e alla fermezza. Altre invece sono più rilassate, molli e conviviali, come la ionica e la lidia, oppure lamentose, come la misolidia e la sintonolidia; esse devono essere escluse, poiché indeboliscono il corpo sociale.

Proprio a Damone era attribuita l'introduzione della armonia lidia, che Platone non ammette nel suo Stato ideale perché degenerata e corrottrice dell'indole dei cittadini. A ciascuna armonia dunque corrisponde uno stato d'animo che è anche una qualità dell'individuo: l'armonia

---

<sup>189</sup> Sui τρόποι in Damone cf. Brancacci 2008.

corrispondente al coraggio favorirà l'insorgenza del coraggio in chi la ascolta, quella corrispondente alla mollezza susciterà la mollezza.<sup>190</sup>

Si tratta dunque di capire di quali virtù e stati d'animo il legislatore voglia promuovere la diffusione tra i cittadini. Platone ha le idee ben chiare a riguardo. Dalla sua Città va escluso ogni esempio di arte degenerata, che induca debolezza e introduca disgregazione nella comunità. Peraltro ogni innovazione è bandita; le armonie utili si trovano tra quelle già note. È sufficiente escludere le altre per avere risultati soddisfacenti dal punto di vista politico. Non c'è alcun bisogno di introdurre novità, che anzi risulterebbero destabilizzanti.

La riflessione sulla musica non riguarda solo l'armonia ma anche la parola e il ritmo. Questo anzi sembra essere il campo di competenza specifica di Damone.<sup>191</sup> All'attenzione di Damone per l'aspetto metrico si deve probabilmente l'allusione alla quantità sillabica del nome di Damone stesso in Plutarco (cf. *supra*, cap. 5.1), forse un altro scherzo di origine comica.<sup>192</sup> Damone ragionava sulla correttezza del rapporto tra metro e ritmo delle parole. In questo senso le sue ricerche possono essere avvicinate a quelle di Prodico e Protagora, che si concentravano sulla correttezza dei nomi.<sup>193</sup>

Tali ricerche nel loro complesso vengono irrise nelle *Nuvole* di Aristofane, ricorrendo a termini simili a quelli poi usati con serietà da Platone. Nelle *Nuvole* infatti ci si riferisce a “misure, parole e ritmi” (περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν ἢ ῥυθμῶν, *Nub.* 638) e si menzionano l'enoplio ed il dattilo (*Nub.* 649-651; cf. *Resp.* 400b4-5).<sup>194</sup> Subito dopo, il Socrate di Aristofane ragiona sul genere dei sostantivi (*Nub.* 656-693), una ricerca aperta da Protagora, che per primo avrebbe

---

<sup>190</sup> Plat. *Resp.* 398c11-399e7.

<sup>191</sup> Plat. *Resp.* 400b1- c5.

<sup>192</sup> Cf. Morrison 1958, 206; Wallace 2015, 122.

<sup>193</sup> Damone associato a Prodico in Plat. *Lach.* 197d-200b.

<sup>194</sup> Cf. Wallace 2015, 172-173



distinto i generi. Le ricerche di Damone si sovrappongono dunque a quelle di vari sofisti, non solo a livello di percezione popolare, nella rappresentazione comica, ma anche in sé.

Dal punto di vista politico, la teoria dell'*ethos* musicale introdotta da Damone è molto rilevante: la musica influenza gli stati d'animo e dunque, attraverso una selezione dei modi o stili musicali, si possono selezionare le virtù costitutive di una comunità. Senza arrivare alla progettualità utopistica della costituzione platonica, si può semplicemente constatare l'effetto psicagogico della musica, come attesta ad esempio un episodio attribuito a Damone da Galeno:<sup>195</sup>

ἐπεὶ διὰ τί πρὸς θεῶν, ἐρωτήσω γὰρ ἔτι τοῦτο τοὺς ἀπὸ τοῦ Χρυσίππου, Δάμων ὁ μουσικὸς αὐλητρίδι παραγενόμενος αὐλούση τὸ Φρύγιον νεανίσκοις τισὶν οἴνωμένοις καὶ μανικὰ ἄττα διαπραττομένοις ἐκέλευσεν αὐλῆσαι τὸ Δώριον, οἱ δ' εὐθὺς ἐπαύσαντο τῆς ἐμπλήκτου φορᾶς;

Perché, per gli dèi – chiederò anche questo ai seguaci di Crisippo – quando Damone era presente mentre una flautista suonava un modo/motivo frigio ad alcuni giovani ubriachi e che facevano pazzie ordinò di suonare un modo/motivo dorico e quelli subito posero fine al comportamento dissennato?

L'episodio ricorda, se fosse necessario, l'influenza della musica non solo sull'*ethos* ma in misura più immediata ed evidente sul *pathos*. È lo stato d'animo del momento, ancor più dell'indole naturale, a poter essere condizionato dall'ascolto di una armonia appropriata. I giovani alterati dall'abuso di vino ed agitati dal contesto festivo vengono subito ricondotti alla calma, non appena ascoltano una armonia accuratamente scelta. Storie simili si raccontavano a proposito di Pitagora e

---

<sup>195</sup> Cf. Wallace 2015, 153-154; Provenza 2016, 132-137.

di Empedocle. Quest'ultimo in particolare suonando la lira avrebbe placato un giovane che stava per commettere un omicidio.

È un episodio paradossale ma emblematico di una concezione che si può ricondurre già a Pitagora. La psicagogia della musica è stata infatti approfondita anzitutto dai Pitagorici, erede dei quali secondo alcuni studiosi è proprio Damone.<sup>196</sup> Il processo che a noi interessa evidenziare è il passaggio del potere psicagogico dalla parola in musica alla parola in sé. Gorgia, allievo di Empedocle, definisce la poesia un “discorso con metro” e la ritiene in grado di suscitare diversi stati d'animo negli ascoltatori:

τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον (Gorg. *Hel.* 9)

Ritengo e definisco ogni forma di espressione poetica un discorso con metro. Per esso gli uditori sono pervasi da un brivido di paura, da compassione fino al pianto e da brama di dolore e l'animo prova di fronte a vicende e persone diverse da sé una sofferenza in qualche modo come se fosse propria, ad opera della parola.

Gorgia stesso però riconosce tale potere psicagogico non solo alla parola poetica ma anche alla parola in sé; Elena infatti è stata persuasa dalle parole di Alessandro ad abbandonare la sua casa e la sua famiglia ed a seguirlo fino a Troia. L'*Encomio di Elena* stesso è una esemplificazione di

---

<sup>196</sup> Sui Pitagorici cf. Rostagni 1922a; Rostagni 1922b; Figari 2000. Per Damone erede del Pitagorismo cf. Figari 2000; Figari 2007; Brancacci 2018; diversamente Wallace 2015.

tale potere psicagogico, non più proprio soltanto della parola poetica. Gorgia infatti propone uno stile retoricamente ornato, ricco di antitesi e parallelismi, in funzione incantatoria; con esso si vuole persuadere gli ascoltatori, influenzandone l'animo. Quello stesso stile costituirà poi un modello per il Pericle tucidideo e per Tucidide stesso.

L'influenza degli stati d'animo è decisiva nella comunicazione politica, poiché corrisponde ad una influenza di opinioni e di decisioni. Le deliberazioni in assemblea vengono prese in seguito a discorsi ascoltati, ad oratori visti e sentiti. L'efficacia della comunicazione è decisiva per il conseguimento del consenso e l'esercizio del potere, massimamente per Pericle. Il passaggio del potere psicagogico all'oratoria è enunciato in teoria e realizzato in pratica nel testo gorgiano. Damone non è ignaro di tale processo. Egli infatti lavorava sull'aspetto metrico-ritmico della parola e la sua presenza accanto a Pericle può essere stata un'occasione di riflessione sull'efficacia psicagogica del discorso pubblico.

Ciò emerge nel modo in cui Tucidide descrive l'efficacia oratoria di Pericle. Quando infatti prende la parola di fronte agli Ateniesi scoraggiati, in occasione del suo ultimo discorso, Pericle, tenta di “rincuorarli e, calmando la loro irritazione, riportarli ad uno stato d'animo più benevolo e fiducioso” (θαρσύναι τε καὶ ἀπαγαγὼν τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης πρὸς τὸ ἠπιώτερον καὶ ἀδεέστερον καταστῆσαι, Thuc. 2.59.3). Alla fine del discorso, Tucidide commenta: “Per esempio, ogniqualvolta si accorgeva che l'arroganza li rendeva insopportabilmente audaci, con la parola inculcava in loro la paura, e quando li vedeva irragionevolmente timorosi li induceva nuovamente ad avere fiducia.” (ὁπότε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοῦς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὐτῶν ἀλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν, Thuc. 2.65.9). Siamo in ambito decisamente gorgiano: “Pericle sembra qui incarnare quella efficacia terapeutica della parola in rapporto agli stati emotivi dell'uomo di cui parla diffusamente Gorgia.”<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Fantasia 2003, 456; cf. *supra*, cap. 4.6.

Non è dimostrabile una influenza diretta di Gorgia su Pericle, come si è detto nell'introduzione (cf. *supra*, cap. 1.3). È possibile però che un'influenza in ambito psicagogico sia stata esercitata su Pericle da Damone, le cui ricerche erano in linea con le contemporanee scoperte gorgiane: "Pericles uses the emotive powers of the *logos* and *explexis* solely within a civic context (Thuc. 2.65.9). Damon too, though working over psychological material in a way similar to Gorgias', treated the *kinesis* of the psyche from the point of view of education within a civic framework and perhaps anticipated Plato in equating the *kinesis* of the psyche with the *kinesis* of the *polis*."<sup>198</sup>

La riflessione di Gorgia sul linguaggio risale in ultima analisi alla tradizione medico-musicale di ascendenza pitagorica, pur non essendo egli stesso un pitagorico. La stessa considerazione può valere per Damone: anche se non si vuole annoverare Damone tra i Pitagorici, egli è comunque erede di una tradizione che approfondisce il rapporto tra parola (originariamente in musica) e stato d'animo da essa suscitato. Essa ha un potere incantatorio e soprattutto terapeutico: guarisce i mali dell'animo e perfino quelli del corpo, dal momento che la parola ha un suo corpo fisico, per quanto sottile, ed agisce materialmente sull'individuo che la percepisce.<sup>199</sup>

Il discorso pubblico di un oratore efficace come Pericle poteva agire sugli uditori come aveva sempre fatto la parola poetica, influenzando lo stato d'animo; esso poteva guarire dalle cattive opinioni per introdurvi opinioni ritenute migliori. Pericle si serve della parola in sé, non

---

<sup>198</sup> Segal 1962, 134.

<sup>199</sup> A tale tradizione si può ricondurre anche Antifonte, maestro di Tucidide e collega di Pericle, il quale aveva messo a punto una *τέχνην ἀλυσίας*, "arte di liberazione dal dolore", in grado di affrancare l'animo degli ascoltatori da ogni afflizione servendosi solo delle parole ([Plut.], *Vit. X orat.* I 833c). Antifonte dunque sembra essere stato anche una sorta di psicoterapeuta, confermando la stretta connessione, ancora viva al suo tempo, tra retorica e medicina. Questa sua abilità terapeutica non è senza legame con la sua abilità oratoria; Tucidide (8.68.2) confessa di non aver sentito mai apologia migliore di quella pronunciata da Antifonte.

musicata ma ornata di figure appropriate, quali parallelismi e antitesi – le figure gorgiane per eccellenza, riproposte da Tucidide – per conseguire tale risultato.

L'attenzione massima è dedicata all'effetto sugli ascoltatori, nel cui ambito l'esperto è Damone. La sua competenza in campo musicale, la relazione da lui precisata tra ritmi e stati d'animo, gli consentiva certamente di poter dare indicazioni utili. Damone può essere considerato uno specialista del consenso, se è vero, come si afferma nella *Costituzione degli Ateniesi*, che a lui si deve la maggior parte dei provvedimenti presi da Pericle. In tal modo forse può essere letta la decisione di retribuire i cittadini impegnati nelle corti giudiziarie. Quale altro fine immediato poteva avere, se non procurare consenso a Pericle? In tal modo si spiega la competenza di Damone in molteplici campi. Essi forse si riducono ad uno solo, fondamentale: la comunicazione. Damone, esperto del rapporto tra parola e stato d'animo, era in grado di consigliare Pericle riguardo ai provvedimenti che gli potessero procurare un maggiore favore popolare. Così è stato probabilmente nel caso dell'istituzione della retribuzione dicanica, come pure in altri casi.

In un'epoca come la nostra, in cui la comunicazione e la ricerca del consenso sono spinte all'estremo, possiamo capire bene quale potesse essere il ruolo di Damone accanto a Pericle. Il ritratto fornito da Plutarco risulta in buona sostanza veritiero, con alcune precisazioni: Damone non si serviva della lira semplicemente come di uno schermo, come afferma Plutarco. Al contrario, proprio in qualità di musico affiancava Pericle; precisamente con tale competenza gli era utile. Grazie ai suoi studi infatti, Damone aveva approfondito il rapporto intercorrente tra parola e stato d'animo; era infatti un esperto in comunicazione, con speciale riguardo agli effetti sul pubblico.

La sua teoria musicale si occupava proprio di mettere in relazione i diversi ritmi ai diversi stati d'animo. L'efficacia incantatoria dell'oratoria di Pericle si doveva forse anche al suo apporto. Per questo Damone è annoverato tra i maestri di Pericle. Damone era in grado di consigliare Pericle in merito alle iniziative che gli avrebbero procurato maggior consenso. Le sue ricerche sulla correttezza del linguaggio lo avvicinano a quelle contemporanee di Protagora e Prodico. Egli dunque era davvero un sofista, anche se si presentava solo come un esperto di musica.

Anche chi, come Aldo Brancacci, nega che Damone sia stato un sofista, riconosce che “Damon’s theory on the formative and educational role of music in democracy gives a good justification for his relationship with Pericles.”<sup>200</sup> L’attività di Damone peraltro non sembra così distinta da quella di altri sofisti. Risulta che Socrate abbia segnalato Damone a Nicia come maestro di musica per il figlio (Plat. *Lach.* 180c-d). Sembra trattarsi di una prassi non molto diversa da quella che coinvolgeva ad esempio Protagora e Prodicò: la trasmissione di un sapere tecnico ad un giovane di ottima famiglia da parte di uno specialista tra i più stimati e aggiornati.

Damone era ateniese, diversamente da molti altri sofisti, ma Antifonte era di Ramnunte, poco lontano da Atene. Non si vedono grandi difficoltà per comprendere Damone nel novero dei sofisti. Come sofista probabilmente era percepito dai contemporanei, come dimostrano le *Nuvole*. L’ostracismo da lui subito conferma la pericolosità che gli era attribuita. In tal modo si voleva colpire il consigliere oscuro che aveva suggerito a Pericle provvedimenti basilari, smaccatamente democratici, perfino demagogici, che avevano contribuito ad accrescere il potere personale del *leader*.

---

<sup>200</sup> Brancacci 2018, 168.

## 6 Conclusioni

### 6.1 Premessa

Già in Senofonte si trova un ritratto di Pericle contiguo al pensiero sofistico, soprattutto in relazione alla figura di Alcibiade. In un dialogo dei *Memorabili*, Pericle ricorda di essersi dilettrato di sottigliezze sofistiche in gioventù, così come vede fare al giovane Alcibiade.<sup>201</sup> In un altro breve scambio, è Alcibiade stesso a suggerire a Pericle di escogitare un modo per non rendere conto agli Ateniesi.<sup>202</sup> Per quanto la verosimiglianza storica di tali dialoghi possa essere dubbia, essi sono nondimeno indicativi, come sempre in casi simili, di una plausibilità dei personaggi coinvolti. La natura controversa del personaggio di Alcibiade si riverbera inevitabilmente su quella di Pericle, suo educatore. Abbiamo visto, nel corso di questa ricerca, quanto il tema dell'educazione si riveli centrale nella definizione del personaggio di Pericle. Educatore del discusso Alcibiade, Pericle è stato a sua volta allievo di vari pensatori, tra cui spiccano Anassagora, Protagora e Damone. Molta parte del movimento sofistico discende da Anassagora, Protagora è considerato il primo sofista, Damone è nondimeno un sofista, quindi non c'è dubbio, a mio avviso, che Pericle si sia davvero nutrito di suggestioni sofistiche ed abbia agito di conseguenza, esprimendo a volte opinioni e prendendo decisioni in linea con tale formazione culturale. Nelle pagine seguenti si cercherà di evidenziare quali conseguimenti sono stati raggiunti nel corso della presente ricerca.

---

<sup>201</sup> Xen. *Mem.* 1.2.40-46.

<sup>202</sup> Plut. *Alc.* 7.3.

## 6.2 Anassagora

6.2.1 Pericle ha tratto dalla meteorologia ciò che gli era utile per l'oratoria, compiendo un'operazione analoga a quella di Gorgia

“Imbevuto di meteorologia” – lo definisce Platone – Pericle ha messo a frutto l'insegnamento di Anassagora per la propria attività politica. Per di più lo ha fatto in autonomia. Lui stesso ha ricavato dalla meteorologia ciò che gli era utile per l'oratoria. Un passaggio del genere è stato compiuto da Gorgia, che poté trasporre in ambito retorico le ricerche naturalistiche dei meteorologi, essendo egli stesso impegnato in entrambi gli ambiti. Gorgia riesce a sostenere l'incredibile in maniera persuasiva anche in forza della propria esperienza di filosofo naturale, proseguendo su una linea di discorso indicata da Anassagora.

I meteorologi infatti riescono ad essere convincenti parlando di oggetti ed eventi inverificabili. Prendendo loro a modello, si può realizzare un discorso convincente su qualsiasi argomento. Anche nelle *Nuvole* di Aristofane e in alcuni frammenti drammatici si trova la stessa caratterizzazione dei meteorologi, in grado di sostenere qualsiasi argomento. Pericle si allinea su tale modello culturale. Non a caso anche Pericle è preso di mira dai comici per la sua eloquenza irresistibile.

6.2.2 Pericle ha improntato il proprio comportamento su quello di Anassagora

Su Anassagora Pericle ha anche plasmato il proprio contegno, assumendo un abito mentale in grado di comunicare un messaggio costante di forza e di autorevolezza ai concittadini. Pericle infatti, sul modello di Anassagora, non indulgeva al riso e dimostrava sempre un pieno controllo di sé in ogni occasione pubblica.

6.2.3 Pericle ricorre al metodo congetturale nell'epitafio samio



Nell'epitafio pronunciato in onore dei caduti nella guerra contro Samo, Pericle ricorre al metodo congetturale enunciato da Anassagora per indagare, come farebbe un vero meteorologo, su un fenomeno oscuro risalendo ad esso attraverso l'aspetto visibile della realtà; inoltre, da stratego, lo rende funzionale alla propria azione politica. È un esempio paradigmatico di come Pericle potesse ricorrere all'insegnamento di Anassagora nel corso della propria attività.

#### 6.2.4 Pericle condivide con Tucidide una prospettiva progressiva ascrivibile ad Anassagora

La prospettiva progressiva, per cui il passato è superato dal presente, sembra sia stata introdotta ad Atene da Anassagora e accolta, tra gli altri, da Tucidide. Tale prospettiva pare essere condivisa dallo stesso Pericle. Secondo Tucidide, infatti, Pericle ha proposto una sequenza temporale molto simile nel suo epitafio per i caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso: non vi si parla molto del passato, inferiore per risultati, poiché nessuna esperienza trascorsa è pari, secondo Pericle, all'attuale impero ateniese. Anche per Tucidide la grandiosità del conflitto in corso non ha paragoni nella storia precedente. Si potrebbe pensare che lo storico Tucidide abbia proiettato sul personaggio Pericle la propria visione. È possibile invece che Pericle sia stato autenticamente propugnatore di una tale visione e Tucidide l'abbia poi recepita nella propria ricostruzione storica.

#### 6.2.5 Pericle paragona se stesso ad Agamennone in prospettiva progressiva

Per avvalorare tale ipotesi, si può ricordare un aneddoto, tramandato da Plutarco, in cui Pericle paragona se stesso ad Agamennone e ritiene che le proprie gesta siano superiori a quelle compiute dall'eroe omerico. Ritroviamo qui la stessa prospettiva proposta da Tucidide, in un episodio tramandato da un'altra fonte. Mi sembra un ulteriore elemento per avvalorare l'ipotesi che Pericle in prima persona abbia sostenuto una visione progressiva della storia. Egli, come Tucidide, può averla appresa verosimilmente da Anassagora.

### 6.2.6 Pericle e Tucidide interpretano gli eventi storico-politici secondo uno schema bipartito

In un discorso riportato da Tucidide in forma indiretta, Pericle condensa mirabilmente la sua strategia, ricavandone una legge generale: le guerre si vincono γνώμη καὶ χρημάτων περιουσία, con la capacità di previsione e con la sovrabbondanza di risorse. È la lezione che Tucidide ha appreso da tutte le vicende belliche precedenti. Pericle stesso ne era convinto. La dicotomia γνώμη – χρήματα è elevata a legge universale da Pericle ed è condivisa da Tucidide. La γνώμη consente di valutare la situazione presente e di prevedere quella futura; i χρήματα sono i segni visibili attraverso i quali congetturare la realtà oscura degli eventi prossimi. Si comprende meglio dunque il modo in cui il metodo congetturale enunciato da Anassagora sia stato applicato all'interpretazione degli eventi storico-politici da parte di Tucidide e Pericle. L'analisi dei χρήματα condotta attraverso il ricorso alla γνώμη consente, nei limiti concessi dalla τύχη, di prevedere gli sviluppi futuri, τὰ ἄδηλα, e di mettere a punto una strategia di guerra.

### 6.2.7 Lo schema bipartito di Pericle e Tucidide è riconducibile ad Anassagora

La γνώμη si estrinseca nella storia precisamente come azione e conoscenza, proprio come nella proposta cosmologica di Anassagora; i χρήματα sono le risorse materiali. Che Pericle e Tucidide siano in accordo nel ricorrere a tali categorie concettuali, si deve forse nuovamente alla comune ascendenza anassagorea.

È attraverso il ricorso ai χρήματα che Pericle, con la sua γνώμη, riesce ad elaborare una strategia di guerra ed a prevedere, nei limiti concessi dalla τύχη, il corso degli eventi. È attraverso la considerazione dei χρήματα che Tucidide riesce a ricostruire gli eventi passati. È attraverso l'uso dei χρήματα che il νοῦς anassagoreo, che ha γνώμη, agisce e conosce. Lo schema interpretativo del mondo, bipartito in un livello materiale e in un livello intellettuale, è comune ad Anassagora non meno che a Pericle e Tucidide e consente loro di comprendere rispettivamente il mondo fisico e

storico. Può darsi dunque che la dottrina di Anassagora abbia ispirato Pericle e Tucidide, sollecitandoli a trasferire tale schema interpretativo del mondo nell'ambito di loro maggiore interesse e pertinenza, l'analisi storico-politica.

Si comprende dunque quale sia stata la portata dell'influenza esercitata da Anassagora su Pericle e nondimeno su Tucidide. Non si tratta solo di un trasferimento di abilità retoriche, basate sulle capacità di discorso dei meteorologi, ma di un'intera visione del mondo, non limitata all'adozione del metodo congetturale o della prospettiva progressiva, pure molto significative, ma estesa ad una bipartizione della realtà, all'identificazione di un doppio livello, materiale ed intellettuale, su cui basarsi per le proprie valutazioni storiche e strategiche.

## 6.3 Protagora

### 6.3.1 Protagora è debitore di Anassagora

Anche Protagora condivide la prospettiva progressiva, come dimostra il mito di Prometeo nel Protagora platonico. Protagora dunque risulta essere debitore di Anassagora non solo per quanto riguarda l'*incipit* della *Verità* e, se è vera la testimonianza aristotelica, per una tendenza al relativismo gnoseologico; il debito risulta essere consistente anche per quanto riguarda la sua filosofia della storia, basata sulla teoria del progresso. Essa ha forti implicazioni politiche.

### 6.3.2 La concezione politica di Protagora è coerente con la prassi politica di Pericle

Il relativismo gnoseologico di Protagora non conduce al disimpegno politico o ad un individualismo esasperato. Al contrario, si configura un quadro di estrema collaborazione tra sapienza e politica. Come tutte le opinioni sono vere, ma alcune sono migliori di altre, così, secondo Protagora, non tutte le leggi sono di pari livello, essendo alcune migliori di altre. Compito di distinguerle e di indurre uno Stato ad adottare per sé leggi migliori è proprio del sapiente. Si tratta del sofista, che si serve delle parole, per compiere la trasformazione verso il meglio. Il sapiente dunque opera sia a livello individuale, nelle coscienze dei singoli cittadini, sia a livello collettivo, influenzando sulle scelte della comunità nel suo insieme. Egli dunque si presenta come specialista della parola, che diventa fatalmente parola politica, discorso pubblico.

La realtà storica del dominio pericleo non è molto diversa dalla teorizzazione protagorea, come emerge chiaramente nel discorso più ideologico di Pericle, l'epitafio per i caduti del primo anno di guerra. Tutti i cittadini possono dare il loro contributo, secondo le rispettive capacità, senza preclusioni di origine o condizione sociale. Però la tanto celebrata democrazia ateniese, proposta a modello ad alleati ed avversari, si traduceva di fatto in un potere personale. Per Tucidide stesso il regime pericleo non era una reale democrazia. Il potere autocratico di Pericle dipendeva dalla capacità di persuasione, in grado di influenzare le scelte dei cittadini. Ciò ricorda da vicino la concezione politica di Protagora, una base democratica su cui possono emergere le capacità individuali, dando luogo di fatto ad un'aristocrazia intellettuale, fondata sulla abilità oratoria. Pericle dunque appare essere la realizzazione o forse perfino un modello della teoria politica protagorea, secondo cui la capacità di prendere le decisioni più opportune per il bene della comunità risulta essere l'elemento decisivo per formare un buon cittadino e uno statista capace.

### 6.3.3 Pericle deroga ad alcune norme democratiche

Il contrasto tra Pericle autocrate e la democrazia di diritto risulta evidente in alcune occasioni specifiche. Pericle è stato il primo stratego a noi noto eletto in deroga al principio di alternanza dei demi. Nel 441 infatti dallo stesso demo furono eletti due strateghi, uno dei quali era Pericle. Negli anni successivi questo caso costituì un precedente per altri simili; verosimilmente l'eccezione alla regola fu fatta per compiacere Pericle. Un'altra circostanza significativa, di tutt'altro genere, sta nella richiesta di Pericle di derogare alla legge da lui stesso presentata nel 455, perché fosse concessa la cittadinanza ateniese a suo figlio Pericle il giovane, figlio della milesia Aspasia. In entrambi i casi ricordati, pur molto diversi tra loro, si riconosce un capo politico incline a ritagliarsi uno spazio di privilegio, pur presentandosi come il campione dell'egualitarismo.

Democratica a parole all'interno – ma non sempre nei fatti, come abbiamo visto – la politica ateniese era apertamente tirannica all'esterno. Pericle lo dice chiaramente: la necessità dell'impero è inderogabile. Democrazia (di diritto) e impero (navale) si sorreggono reciprocamente, grazie alla forza del *demos*, che affolla i banchi dei rematori, oltre che le assemblee. La “città tiranna”, come la chiama il Pericle tucidideo, orienta le proprie scelte grazie all'oratoria trascinante del proprio *leader*, il quale sostiene di saper scegliere per il meglio. Il programma politico di Protagora, in cui è il sapiente a determinare leggi e deliberazioni, non sembra lontano dalla prassi periclea.

### 6.3.4 Tucidide condivide le posizioni di Pericle

A differenza di Plutarco, Tucidide non evidenzia il dissenso a Pericle né mette in discussione alcune sue scelte strategiche. Del decreto di Megara, fortemente voluto da Pericle, che sarebbe stato il vero *casus belli*, non c'è traccia in Tucidide; inoltre Pericle ha seguito una strategia che non ha previsto né evitato ma ha persino favorito la diffusione del contagio. A differenza di Tucidide, Plutarco non manca di evidenziare il problema della responsabilità storica degli eventi quali la guerra e la peste, un tema già dibattuto ai tempi di Pericle.

Quel che importa a Tucidide è la dimostrazione della appropriatezza della strategia seguita da Pericle, l'unica, a suo avviso, che avrebbe condotto Atene alla vittoria, se fosse stata seguita con coerenza, senza esitazioni e senza fughe in avanti.

Tale strategia si fonda sulle stesse basi epistemologiche del metodo storiografico tucidideo (ricerca delle cause, interpretazione dei segni, elaborazione di una schema ricorrente, previsione degli eventi), certamente debitore del metodo congetturale anassagoreo. Avvalorare le scelte di Pericle significa per Tucidide anche riaffermare la validità della propria ricerca storiografica. In questo quadro la peste si presenta come l'imprevedibile, a cui neppure la preveggenza periclea poteva porre riparo. Il metodo congetturale non è bastato ad evitare il disastro.

È l'aspetto tragico e pessimista della ricerca tucididea, che si unisce a quello razionalista e positivo. Anche l'analisi più attenta e rigorosa, sembra dirci Tucidide, non sfugge all'errore, alla casualità; anche la crescita più ammirevole non resiste al declino. È in fondo anche questo un segno di estrema razionalità e lucidità, il non farsi illusioni sulla presunta perfezione di qualsivoglia strategia politica o metodo storiografico. Atene aveva tutte le caratteristiche per prevalere, era destinata alla vittoria contro Sparta; aveva le più ampie risorse, il miglior condottiero possibile. Atene seguiva le orme dei predecessori trionfanti, come Agamennone, ma in proporzioni maggiori. La storia lo insegnava: tutto lasciava prevedere il trionfo. Si è trovata invece la sconfitta. È una lezione di metodo che Tucidide insegna anzitutto a se stesso. Plutarco ci aiuta ad apprendere, fornendoci un quadro più ampio.

### 6.3.5 Protagora maestro di antilogia di Pericle

Protagora non figura tra i numerosi pensatori di cui Pericle sarebbe stato allievo ma è evidente, stando alle fonti, che Pericle avesse ampia frequentazione e nutrisse profonda fiducia nel sofista. A lui infatti Pericle affidò tra l'altro la redazione della costituzione di Thurii.

Con Protagora, secondo Plutarco, Pericle passò un'intera giornata, discutendo di un caso controverso, l'assassinio accidentale di un giovane durante una gara di lancio del giavellotto. Non si tratta soltanto di individuare le responsabilità dell'accaduto, riguardo al lancio mortale del giavellotto, ma di sostenere le ragioni di ogni singola posizione. Si tratta cioè di un esercizio retorico-filosofico che consente di assumere ciascuna posizione e di difenderla con ogni argomento possibile.

Pericle e Protagora compiono un esercizio antilogico, cercando di volta in volta di rendere superiore il discorso inferiore, di realizzare i due discorsi opposti che esistono per ogni argomento della questione. Attraverso l'esercizio sulla vicenda del pentatleta, Pericle poteva comprendere meglio come sostenere qualsiasi tesi.

#### 6.3.6 Antifonte raccoglie una tradizione riguardante Protagora e Pericle

Una traccia del dialogo intercorso tra Pericle e Protagora può trovarsi nella seconda antilogia di Antifonte, che sviluppa una vicenda molto simile. È possibile che il tragico incidente, forse realmente accaduto e dibattuto sul momento, sia stato poi depurato dagli elementi contingenti per divenire un caso astratto, in cui l'evento come tale sia riconosciuto dalle parti ma l'interpretazione risulti controversa. Il contesto è decisamente protagoreo. Ogni discorso ha i suoi punti deboli e ciascuno cerca, per così dire, di rendere superiore il discorso inferiore.

La contesa rimane irrisolta, a conferma che per ogni argomento esistono due discorsi contrapposti. Ciascuno dei due discorsi è vero per chi lo pronuncia. I due discorsi si esprimono in maniera opposta ed inconciliabile tra loro a proposito dello stesso evento. Il contesto protagoreo della seconda tetralogia di Antifonte può essere un indizio di quanto segue: Antifonte ha sviluppato la tetralogia su premesse effettivamente protagoree, basandosi sulla discussione, divenuta un caso esemplare, tenutasi tra Protagora e Pericle. Dalla seconda tetralogia dunque possiamo avere un'idea dell'allenamento retorico-filosofico a cui Pericle si sottoponeva, quando affrontava una simile questione con Protagora.

### 6.3.7 Pericle concilia Protagora e Anassagora nell'epitafio samio

Protagora non prende in considerazione il metodo congetturale di ascendenza anassagorea, che riesce a risalire all'aspetto oscuro della realtà interpretando i fenomeni percepibili, per tentare di definire la natura degli dèi; al contrario egli non ritiene neppure di poter affermare l'esistenza o l'inesistenza degli dèi.

Pericle la pensava diversamente. Sappiamo che si rivolgeva sempre agli dèi, prima di tenere un discorso pubblico, pregando di non dire alcunché di inopportuno. Forse nutriva una sincera fede negli dèi o forse assumeva un tale comportamento per opportunità.

Nell'epitafio per i caduti nella guerra contro Samo, Pericle si espresse in modo singolare, conciliando l'agnosticismo protagoreo e il metodo congetturale anassagoreo. Pericle assume una posizione più affermativa, rispetto a Protagora; egli ritiene infatti di poter inferire l'esistenza degli dèi in base ai fenomeni visibili a loro correlati: gli onori a loro tributati dagli uomini e i benefici ricevuti dagli uomini da parte loro. Dunque Il metodo enunciato da Anassagora e adottato tra gli altri da Tucidide viene applicato da Pericle all'argomento su cui notoriamente Protagora non si era voluto pronunciare, quello più scottante, l'esistenza degli dèi. Pericle qui marca la differenza tra sé e Protagora, che è anche la differenza tra lo statista e il filosofo. Lo statista non può permettersi esitazioni o reticenze, soprattutto quando si tratta di valori costituiti, fondativi dell'ordine sociale. Soprattutto, Pericle dunque in questa circostanza si dimostra un pensatore originale, in grado di superare l'agnosticismo di Protagora mediante il ricorso al metodo congetturale enunciato da Anassagora.



## 6.4 Damone

### 6.4.1 Damone è un sofista in virtù della sua attività di musicista

Damone per noi è poco più che un'ombra, a causa della frammentarietà delle testimonianze, ma l'influenza da lui esercitata su Pericle sembra essere stata paragonabile a quella di Anassagora. Damone era una figura ragguardevole nel suo tempo. Sulla scena comica vi si allude in un modo che doveva risultare riconoscibile al pubblico, come se si trattasse di un personaggio noto. La sua attività di musicista non è stata solo una copertura rispetto a quella politica. La musica ha grande influenza sull'animo degli ascoltatori e Pericle può essere stato interessato ad approfondire questo fenomeno. Grazie all'insegnamento di Damone, Pericle può aver meglio compreso l'effetto dei modi o stili musicali (μουσικῆς τρόποι) sull'animo dei suoi concittadini ed aver cercato di avvalersene per la propria attività politica.

La riflessione sulla musica non riguarda solo l'armonia ma anche la parola e il ritmo. Questo anzi sembra essere il campo di competenza specifica di Damone. Dal punto di vista politico, la teoria dell'*ethos* musicale introdotta da Damone è molto rilevante: la musica influenza gli stati d'animo e dunque, attraverso una selezione dei modi o stili musicali, si possono selezionare le virtù costitutive di una comunità. Il processo che a noi interessa evidenziare è il passaggio del potere psicagogico dalla parola in musica alla parola in sé. Gorgia definisce la poesia un "discorso con metro" e la ritiene in grado di suscitare diversi stati d'animo negli ascoltatori. Il passaggio del potere psicagogico all'oratoria è enunciato in teoria e realizzato in pratica nel testo gorgiano. Damone non è ignaro di tale processo. Egli infatti lavorava sull'aspetto metrico-ritmico della parola e la sua presenza accanto a Pericle può essere stata un'occasione di riflessione sull'efficacia psicagogica del discorso pubblico. È possibile dunque che un'influenza in ambito psicagogico sia stata esercitata su Pericle da Damone, le cui ricerche erano in linea con le contemporanee scoperte gorgiane. Damone, esperto del rapporto tra parola e stato d'animo, era in grado di consigliare Pericle riguardo ai provvedimenti che gli potessero procurare un maggiore favore popolare.

Dunque Damone non si serviva della lira semplicemente come di uno schermo, come afferma Plutarco. Al contrario, proprio in qualità di musico affiancava Pericle; precisamente con tale competenza gli era utile. Grazie ai suoi studi infatti, Damone aveva approfondito il rapporto intercorrente tra parola e stato d'animo; era infatti un esperto in comunicazione, con speciale riguardo agli effetti sul pubblico. Damone era in grado di consigliare Pericle in merito alle iniziative che gli avrebbero procurato maggior consenso. Le sue ricerche sulla correttezza del linguaggio lo avvicinano a quelle contemporanee di Protagora e Prodico. Egli dunque era davvero un sofista, anche se si presentava solo come un esperto di musica. L'ostracismo da lui subito conferma la pericolosità che gli era attribuita. In tal modo si voleva colpire il consigliere oscuro che aveva suggerito a Pericle provvedimenti basilari.

#### 6.5 Considerazioni finali

Pericle dunque è stato certamente un promotore culturale, un catalizzatore di talenti molteplici e vari per provenienza e interessi. Non è un caso che ingegni quali quelli di Anassagora e Protagora, non meno che Erodoto e Ippodamo, si siano ritrovati presso di lui, in modi e tempi diversi. Pericle però è stato anche un uomo di cultura in prima persona, si è formato presso alcuni di queste grandi personalità, ha improntato il proprio modo di pensare e i propri comportamenti su alcuni dei loro insegnamenti, ha orientato la propria attività politico-militare, in primo luogo oratoria, sulla base degli apprendimenti da lui assimilati. Si può dire dunque che Pericle sia stato in prima persona un rappresentante insigne del cosiddetto "Illuminismo greco", che non a caso corrisponde in massima parte con il trentennio del suo dominio sulla scena politica ateniese. In Pericle ritroviamo insegnamenti di Anassagora, Protagora e Damone – i più riconoscibili per noi – calati nella realtà storico-politica contemporanea. Pericle realizza aspetti delle teorie politiche di Protagora, adotta il metodo congetturale e lo schema bipartito di Anassagora, ricorre all'esperienza di Damone in funzione propagandistica, insomma traduce in azione ciò che l'avanguardia culturale

contemporanea stava elaborando al suo fianco. Anche per questo dunque andrebbe ricordato e valutato, non solo come un accentratore ma anche come un produttore di saperi in atto.

Marco Gemin – Pericle e i sofisti – Bibliografia

Testi e commenti

M. Bonazzi, ed., *I sofisti. Prefazione di F. Trabattoni. Introduzione, traduzione e note*, Milano 2007

Th. Buchheim, ed., *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien. Mit Übersetzung und Kommentar*, Hamburg 1989

A. Capizzi, ed., *Protagora, Le testimonianze e i frammenti. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero, la fortuna*, Firenze 1955

M. Civiletti, ed., *Filostrato, Vite dei Sofisti*, Milano 2002

P. Curd, ed., *Anaxagoras of Clazomenae, Fragments and testimonia. A text and translation with notes and essays*, Toronto 2007

H. Diels – W. Kranz, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1-3, Berlin, 1958<sup>2</sup>

E.R. Dodds, ed., *Plato, Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1959

G. Guidorizzi, ed., *Aristofane, Le nuvole*, introduz. e traduz. di D. Del Corno, Milano 1996

I. Lana, ed., *Protagora*, Torino 1950

D. Lanza, ed., *Anassagora, Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1966

U. Fantasia, ed., *Tucidide, La guerra del Peloponneso. Libro II. Testo, traduzione e commento con saggio introduttivo*, Pisa 2003

- F. Ferrari, ed., Tucidide, *La guerra del Peloponneso. Introduzione di M.I. Finley. Traduzione a c. di F. Ferrari. Bibliografia e note di G. Daverio Rocchi*, Milano 1985 (testo ed. R. Weil e J. De Romilly, Paris 1967)
- F. Ferrari, cur., Platone, *Teeteto. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2011
- A.W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, 2, Oxford 1956
- R. Hackforth, ed., *Plato's Phaedrus. Translated with an introduction and commentary*, Cambridge 1952
- J. Hani, ed., Plutarco, *Consolation a Apollonios. Texte et traduction avec introduction et commentaire*, Paris 1972
- S. Hornblower, *A commentary on Thucydides*, 1, Oxford 1991
- R. Ioli, ed., Gorgia, *Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2013
- A. Laks – G. W. Most, edd., *Early Greek Philosophy. 8. Sophists*, Cambridge MA – London 2016
- D. Magnino, ed., Plutarco, *Vite. Pericle e Fabio Massimo. Nicia e Crasso. Alcibiade e Gaio Mario. Demostene e Cicerone*, 2, Torino 1992
- S. Maso – C. Franco, edd., *Sofisti. Protagora, Gorgia, Dissoi Lògoi. Una reinterpretazione dei testi*, Torino 1995
- M. Napolitano, a c. di, *I Kolakes di Eupoli. Introduzione, traduzione, commento*, Mainz 2012
- G. Reale, ed., Platone, *Fedro*, Milano 1998
- G. Reale, ed., Platone, *Protagora. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e parole chiave*, Milano 1998

- P.J. Rhodes, ed., *Costituzione degli Ateniesi (Athenaion politeia)*, Milano 2016
- D. Sider, *The fragments of Anaxagoras*, Sankt Augustin 2005<sup>2</sup>
- S. R. Slings, a c. di, *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary. Edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, S. J.*, Leiden 1994
- D. Spatharas, ed., *Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction*, Diss., Glasgow 2001
- P. A. Stadter, *A commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill - London 1989
- F. Trabattoni, cur., *Platone, Teeteto*, trad. A. Capra, Milano 2018
- S.V. Tracy, *Pericles. A sourcebook and reader*, Berkeley CA 2009
- M. Untersteiner, ed., *Sofisti. Testimonianze e frammenti, I. Protagora e Senziade. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1961<sup>2</sup>
- M. Untersteiner, ed., *Sofisti. Testimonianze e frammenti, II. Gorgia, Licofrone e Prodico. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1949
- G. J. de Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969
- H. Yunis, ed., *Plato, Phaedrus*, Cambridge 2011

## Studi

- A.W.H Adkins, “ἄρετή, τέχνη, democracy and sophists: *Protagoras* 316b-328d”, *JHS* 93 (1973), 3-12
- J.W. Allison, “Pericles’ policy and the plague”, *Historia* 32 (1983), 14-23
- J. Althoff, “Presocratic discourse in poetry and prose: The case of Empedocles and Anaxagoras”, *SHPS* 43 (2012), 293-299
- D. Ambrosino, “Aristoph. *Nub.* 218-234. (La ‘cesta’ di Socrate?)”, *MCr* 19-20 (1984-1985), 51-69
- W.D. Anderson, “The importance of Damonian theory in Plato’s thought”, *TAPhA* 86 (1955), 88-102
- W.D. Anderson, *Ethos and education in Greek music. The evidence of poetry and philosophy*, Cambridge MA 1966
- I. Andolfi, “Hecataeus Milesius: a textual approach to selected fragments of the *Genealogies*”, in T. Derda, J. Hilder, J. Kwapisz, edd., *Fragments, holes, and wholes. Reconstructing the ancient world in theory and practice*, (= *JJP* suppl. vol. 30), Warsaw 2017, 91-108
- I. Andolfi, “‘Rhapsody in prose? The contribution of Hecataeus of Miletus to archaic Greek literature’”, *QUCC* 120.3 (2018), 77-106
- A. Andrewes, “The Melian dialogue and Pericles’ last speech. (Thucydides V, 84-113; II, 60-4)”, *PCPhS* 186 (1960), 1-9
- G. Arrighetti, “Il *Protagora* platonico, Esiodo e la genesi dell'uomo”, *Athenaeum* 101 (2013), 25-42
- V. Azoulay, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris 2010
- D. Babut, “Anaxagore jugé par Socrate et Platon”, *REG* 91 (1978), 44-76

- R. Balot, "Democracy and political philosophy: influences, tensions, rapprochement", in J.P. Arnason, K.A. Raaflaub, P. Wagner, edd., *The Greek polis and the invention of democracy. A politico-cultural transformation and its interpretations*, Malden MA 2013, 181-204
- A. Banfi, "Περικλῆς φαινομένως πολιτικός. Note su Platone e Pericle", *Συγγραφή* 1 (1998), 35-74
- A. Banfi, "I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del "Circolo di Pericle". Note di cronologia e di storia", *AIS* 16 (1999), 3-85
- A. Banfi, "La profezia del filosofo. Considerazioni su vita e dottrina di Anassagora", in D. Ambaglio, a c. di, *Συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, Como 2001, 79-89
- A. Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003
- A. Barker, *Greek musical writings*, Cambridge 1984-1989
- A. Barker, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, Napoli 2005
- A. Barker, *The science of harmonics in classical Greece*, Cambridge 2007
- J. Barnes, *The presocratic philosophers*, London – New York 1982
- J. Barnes, "Protagoras the atheist?", in H. Linneweber-Lammerskitten – J. Mohr, edd., *Interpretation und Argument*, Würzburg 2002, 11-23 (= J. Barnes, *Essays in ancient philosophy IV*, Oxford 2015, 190-203, da cui si cita)
- J. Barnes *et al.*, *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*, a c. di L. Rossetti e M. Pulpito, Sankt Augustin 2011
- B. Bayona Aznar, "El convencionalismo político de Protágoras", *Polis* 11 (1999), 53-83
- C. Bearzot, "Pericle, Atene, l'impero", in A. Barbero, ed., *Storia d'Europa e del Mediterraneo. 1.2.4*, Roma 2008, 289-320



- A.M. Belardinelli, “Aristofane e la *Medea* di Euripide”, *DeM* 4 (2013), 63-84
- T. A. van Berkel, *Made to measure: Protagoras' metron*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 37-67
- P. Berrettoni, “La struttura tematica della proposizione protagorea sull’uomo-misura”, in E. Banfi, ed., *Atti del secondo incontro internazionale di linguistica greca*, Trento 1997, 273-292
- M.I. Bertagna, “Sulla costruzione del racconto nel *Protagora* di Platone”, *AntPhilos* 6 (2012), 91-100
- L. Bertelli, “Hecataeus: from genealogy to historiography”, in N. Luraghi, ed., *The historian's craft in the age of Herodotus*, Oxford 2001, 67-94
- L. Bertelli, “Democracy and dissent: the case of comedy”, in J.P. Arnason, K.A. Raaflaub, P. Wagner, edd., *The Greek polis and the invention of democracy. A politico-cultural transformation and its interpretations*, Malden MA 2013, 99-125
- E. Berti, “Ancient Greek dialectic as expression of freedom of thought and speech”, *JHI* 39 (1978), 347-370
- E. Berti, “Zenone di Elea, inventore della dialettica?”, *PP* 43 (1988), 19-41
- E. Berti, “Il bene in Anassagora”, in L. Palumbo, ed., *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di G. Casertano*, Napoli 2012, 257-268
- E. Black, “Plato's view of rhetoric”, in K.V. Erickson, ed., *Plato: true and sophistic rhetoric*, Amsterdam 1979, 171-191
- F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, 1, Leipzig 1887
- E.F. Bloedow, “The implications of a major contradiction in Pericles' career”, *Hermes* 128 (2000), 295-309

- G. Bolonyai, "Protagoras the atheist", *Rhizai* 4 (2007), 247-269
- M. Bonazzi, "Antifonte il sofista, il retore, l'ateniese: in margine a due recenti pubblicazioni", *RSF* 59 (2004), 769-775
- M. Bonazzi, "Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici", *PPol* 37 (2004), 333-359
- M. Bonazzi, "L'uomo, gli dei, le bestie. A proposito dell'antropologia di Antifonte", *Elenchos* 27 (2006), 101-115
- M. Bonazzi, "Antifonte, Socrate e i maestri d'infelicità", *Études platoniciennes* 6 (2009), 25-39
- M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma 2010
- M. Bonazzi, "Il mito di Prometeo nel *Protagora*: una variazione sul tema delle origini", in F. Calabi – S. Gastaldi, edd., *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin 2012, 41-57
- M. Bonazzi, "La giustizia, la forza, l'uomo: qualche osservazione a proposito di Tucidide", in L. Palumbo, ed., *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di G. Casertano*, Napoli 2012, 233-243
- M. Bonazzi, "Antifonte presocratico", *Elenchos* 33 (2012), 21-41
- M. Bonazzi, "Il movimento reale. Tucidide sulla guerra e l'uomo", in C. Altini, ed., *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna 2015, 35-49
- G. Bonelli, "La concezione tucididea dell'esercizio del potere", *AC* 64 (1995), 27-56
- A.B. Bosworth, "The historical context of Thucydides' funeral oration", *JHS* 120 (2000), 1-16
- E.L. Bowie, "Le portrait de Socrate dans les Nuées d'Aristophane", in M. Trédé – P. Hoffmann, edd., *Le rire des Anciens*, Paris 1998, 53-66

- A. Brancacci, "Protagora, Damone e la musica", *QUCC* 68 (2001), 137-148
- Brancacci 2002a = A. Brancacci, "Protagora e la *techne sophistike*. Plat. *Protag.* 316d-317c", *Elenchos* 23 (2002), 11-32
- Brancacci 2002b = A. Brancacci, "Protagoras, l'*orthoepia* et la justesse des noms", in M. Dixsaut – A. Brancacci, edd., *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Paris 2002, 169-190
- A. Brancacci, "I *tropoi* di Damone (37 B 2 e B 10 DK)", in Id., *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette studi*, Firenze 2008, 7-19
- A. Brancacci, "Dialettica e *orthoepia* in Protagora", *Méthexis* 23 (2010), 53-71
- A. Brancacci, "La 'dottrina riservata' di Protagora (Plat. *Theaet.* 152c7-e1)", *Méthexis* 24 (2011), 87-108
- A. Brancacci, "La pensée politique de Protagoras", *RPhA* 30 (2012), 59-85
- A. Brancacci, "Music and philosophy in Damon of Oa", in Ch. Vassallo, ed., *Presocratics and Papyrological Tradition*, Berlin - Boston 2018, 161-176
- A. Brancacci, "Il *Teeteto* e il suo rapporto con il *Cratilo*", *Elenchos* 41 (2020), 27-48
- A.B. Breebaart, "Plutarch and the political development of Pericles", *Mnemosyne* 24 (1971), 260-272
- L. Breglia, "Temistocle tra Tucidide e Diodoro", in V. Fromentin - S. Gotteland - P. Payen, edd., *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux 2010, 343-373
- F. E. Brenk, "Interesting bedfellows at the end of the 'Apology'", *CB* 51 (1974), 44-46
- C. Brillante, "L'intelligenza di Temistocle nel giudizio di Tucidide (1, 138)", *QUCC* 118 (2018), 45-64

- S. Brillante, “Il monito di Melesippo. Tucidide, II, 12”, *Futuro classico* 3 (2017), 168-196
- L. Brisson, “Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale”, *QUCC* 20 (1975), 7-37
- L. Brisson, “The relations between the interpretation of a dialogue and its formal structure: the example of the *Theaetetus*”, in A. Bosch-Veciana – J. Monserrat-Molas, edd., *Philosophy and dialogue. Studies on Plato's dialogues*, 2, Barcelona 2010, 67-79
- P. Butti de Lima, “Tucidide fra i pensatori della politica”, *Anabases* 8 (2008), 1-13
- R. G. A. Buxton, *Persuasion in Greek tragedy. A study of Peitho*, Cambridge 1982
- S. Byl, “Le vocabulaire de la mètis dans les *Nuées* d'Aristophane”, *AC* 50 (1981), 112-120
- W.M. Calder, “A fragment of Anaxagoras in Thucydides?” *CQ* 34 (1984), 485-486
- G. Calogero, “Gorgias and the socratic principle *nemo sua sponte peccat*”, *JHS* 77 (1957), 12-17
- G. Cambiano, “Dialettica, medicina, retorica nel *Fedro* platonico”, *RF (Bologna)* 57 (1966), 284-305
- G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971<sup>2</sup>
- G. Cambiano, “Tecniche dossografiche in Platone”, in Id., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, 61-84
- G. Cambiano, “Come confutare un libro? Dal *Fedro* al *Teeteto* di Platone”, *AntPhilos* 1 (2007), 99-122
- L. Canfora, “La dichiarazione di guerra: una analisi oligarchica della strategia periclea”, in AA.VV., *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 69-77
- L. Canfora, *La storiografia greca*, Milano 1999

- R. Cantarella, "L'incivilimento umano dal 'Prometeo' all'Antigone (con un'appendice sulla datazione del *De antiqua medicina*), in Id., *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia 1970, 267-293 (già in *RAL* 22 (1967), 153-174 = *Annali dell'Università di Trieste* 3 (1966-1967), 27-42, senza le note)
- W. Capelle, "Μετέωρος – μετεωρολογία", *Philologus* 71 (1912), 414-448.
- A. Capizzi, "Il 'mito di Protagora' e la polemica sulla democrazia", *La cultura* 8 (1970), 552-571
- A. Capizzi, "Cerchie e polemiche filosofiche del V secolo", in R. Bianchi Bandinelli, ed., *Storia e civiltà dei Greci, 3: La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, Milano 1979, 420-451
- A. Capizzi, "Eschilo e Parmenide. Del circolo poetico siracusano e anche dei compartimenti stagni tra generi letterari", *QUCC* 12 (1982) 117-133
- A. Capizzi, "Gorgia filosofo o retore?", in L. Montoneri – R. Romano, edd., *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale, (= SicGymn 38)*, Lentini – Catania 1985, 97-105
- A. Capizzi, *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari 1990
- A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma 1997
- A. Capra, "La tecnica di misurazione del *Protagora*", *ASNP* 2 (1997), 273-327
- A. Capra, "Il *Menesseno* di Platone e la commedia antica", *Acme* 51 (1998), 183-192
- A. Capra, "Platone e la storia. La fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici", *Acme* 53 (2000), 19-37
- A. Capra, *Ἀγὼν λόγων. Il "Protagora" di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001
- E. Carawan, "Pericles the younger and the citizenship law", *CJ* 103 (2008), 383-406

- G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli – Firenze 1971
- G. Casertano, “La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)”, in G. Casertano, ed., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 729-766
- S. Cataldi, “Filosofi e politici nella Atene del V secolo a. C.”, in L. Breglia – M. Lupi, edd., *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli 2005, 95-150
- S. Cataldi, “Aspasia donna *sophe kai politike* in Plutarco”, *Historikà* 1 (2011), 11-66
- P. Ceccarelli, “L’Athènes de Périclès: un ‘pays de cocagne’? L’idéologie démocratique et l’αὐτόματος βίος dans la comédie ancienne”, *QUCC* 54 (1996), 109-159
- G. Cerri, “La pagina autobiografica del *Fedone*. Da Socrate a Platone”, *QUCC* 75 (2003), 51-62
- M.H. Chambers, “Thucydides and Pericles”, *HSCPh* 62 (1957), 79-92
- A.-H. Chroust, “The origin and meaning of the social compact doctrine”, *Ethics* 57 (1946), 38-56
- C. Chiesa, *Sémiosis, Signes, Symboles*, Berne 1991
- C.J. Classen, “The study of language amongst Socrates' contemporaries”, *PACA* 2 (1959), 33-49
- C.J. Classen, “Protagoras’ *Aletheia*”, in P. Huby – G. Neal, edd., *The criterion of truth. Essays written in honour of G. Kerferd together with a text and translation (with annotations) of Ptolemy’s On the Kriterion and Hegemonikon*, Liverpool 1989, 13-38
- D. Cohen, “The prosecution of impiety in Athenian law”, *ZRG* 105 (1988), 695-701
- Th. Cole, “The relativism of Protagoras”, *YCS* 22 (1972), 19-45
- Th. Cole, “Le origini della retorica”, *QUCC* 23 (1986), 7-21
- G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, 1991<sup>2</sup> Torino

W.R. Connor, "VIM QUANDAM INCREDIBILEM. A tradition concerning the oratory of Pericles", *C&M* 23 (1962) 23-33

W.R. Connor, "Two notes on Diopieithes the seer", *CPh* 58 (1963), 115-118

W.R. Connor, "A post modernist Thucydides?", *CJ* 72 (1977), 289-298

W.R. Connor, *Thucydides*, Princeton NJ 1984

A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984

N.-L. Cordero, "Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?", *PP*, 43 (1988), 100-126

Corradi 2007a = M. Corradi, "L'origine della tradizione sul processo di Protagora", in M. Erler – S. Schorn, edd., *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Berlin 2007, 285-301

Corradi 2007b = M. Corradi, "Protagoras dans son contexte. L'homme mesure et la tradition archaïque de l'incipit", *Mètis* 5 (2007), 185-204

M. Corradi, "Protagora e la forza del discorso: la tradizione sull'ἐπάγγελμα", *SemRom* 10 (2007), 277-91

M. Corradi, "Un poeta senza muse: l'*Aletheia* di Protagora", in M. Tulli, ed., *L'autore pensoso. Un seminario per G. Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa – Roma 2011, 71-109

Corradi 2012a = M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. La testimonianza di Aristotele*, Pisa 2012

Corradi 2012b = M. Corradi, "Socrate e la maschera di Protagora: una convergenza inattesa da Aristofane a Platone", *RPL* 35 (2012), 5-34

Corradi 2012c = M. Corradi, "Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del *Protagora*", *Peitho. Examina antiqua* 4 (2013), 141-158

- M. Corradi, “Τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras”, in J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 69-86
- M. Corradi, “Platone al termine del *Protagora*: la profezia di una παιδεία possibile”, in M. Vallozza, ed., *Etica e politica: tre lezioni su Platone. Atti del Convivium Viterbiense 2013*, Viterbo 2014, 33-52
- M. Corradi, “Il *Fedone* e la memoria dell’*Apologia di Socrate*: a proposito di una raffinata strategia letteraria”, in G. Cornelli – R. Lopes, edd., *Plato’s Phaedo*, São Paulo 2016, 167-174
- M. Corradi, “Il Περὶ θεῶν di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione”, *Maia* 69 (2017), 444-469
- M. Corradi, “L’aporie de Protagoras sur les dieux. Le Peri theon et sa tradition”, *PhilosAnt* 18 (2018), 71-103
- H.N. Couch, “Ἀρχὴ Κακῶν”, *CJ* 28 (1933), 287-290
- J. A. Coulter, “The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias’ *Defense of Palamedes* and Plato’s critique of gorgianic rhetoric”, *HSPH* 68 (1964), 269-303
- R.D. Cromeey, “Perikles’ wife: chronological calculations”, *GRBS* 23 (1982), 203-212
- E. Csapo, “The politics of the new music”, in P. Murray – P. Wilson, edd., *Music and the muses. The culture of “mousike” in the classical Athenian city*, Oxford 2004, 207-248
- C. Cunsolo, “Considerazioni in margine al rapporto tra l’*Apologia di Socrate* platonica e la *Difesa di Palamede gorgiana*”, *Elenchos* 19 (1998), 83-112
- P. Curd, “Anaxagoras and the theory of everything”, in P. Curd – D.W. Graham, edd., *The Oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford 2008, 230-249



- N. Cusumano, “Ἐκπληξίς e κατάπληξίς: shock e resilienza in Tucidide”, *Hormos* 3 (2011), 36-54
- G. Danzig, “Alcibiades versus Pericles: apologetic strategies in Xenophon’s *Memorabilia*”, *G&R* 61 (2014), 7-28
- J.A. Davison, “Protagoras, Democritus, and Anaxagoras”, *CQ* 3 (1953), 33-45
- P. Decharme, “La loi de Diopèithès”, in *Melanges Perrot*, Paris 1903, 73-77
- P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904
- F. Decleva Caizzi, “La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda”, *RFIC* 104 (1976), 435-442
- F. Decleva Caizzi, “Ἦστερον προτερον’: la nature et la loi selon Antiphon et Platon”, *RMM* 91 (1986), 291-310
- F. Decleva Caizzi, “Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice”, in A.A. Long, ed., *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge 1999, 311-331
- E. Degani, “Arifrade l'anassagoreo”, *Maia* 12 (1960), 190-217
- M. Delcourt, “Notes d'histoire grecque”, *AC* 8 (1939), 371-382
- F. De Martino, “Eraclito e gli Efesi ‘sempre ottusi’”, *AC* 52 (1983), 221-227
- P. Demont, “Hérodote et les pestilences”, *RPh* 62 (1988), 7-13
- P. Demont, “La formule de Protagoras: ‘L’homme est la mesure de toutes choses’”, in P. Demont, ed., *Problèmes de la morale antique. Sept études*, Amiens, 1993, 39-57
- J.D. Denniston, “Technical terms in Aristophanes”, *CQ* 21 (1927), 113-121

- E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J. C.*, Paris 1930
- M.-L. Desclos, "Autour du 'Protagoras': Socrate medecin et la figure de Promethee", *QS* 36 (1992), 105-140
- M. Detienne, "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore", *RPhilos* 154 (1964), 167-178
- C. Dewald, "The figured stage: focalizing the initial narratives of Herodotus and Thucydides", in T. Falkner, N. Felsen, D. Konstan, edd., *Contextualizing Classics. Ideology, performance, dialogue*, Lanham MD 1999, 221-252
- C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968
- C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973
- V. Di Benedetto, "Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei", *RCCM* 43 (2001), 345-346
- H. Diels, "Gorgias und Empedokles", *SBBerl* (1884), 343-68, rist. in C.J. Classen, ed., *Sophistik*, Darmstadt 1976 [*Wege der Forschung* 187], 351-383
- D. Di Lanzo, "Il frammento 80 B 1 DK di Protagora sul conoscere", *GCFI* 94 (2015), 264-280
- D. Di Lanzo, "Gnoseologia ed etica in Protagora", *Philosophia* 47 (2017), 22-36
- H. Diller, "Ὅψεις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα", *Hermes* 67 (1932), 14-42
- M. Di Pasquale Barbanti, "Φύσις e Νόμος in Antifonte", in L. Palumbo, ed., *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di G. Casertano*, Napoli 2012, 305-316
- E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley CA 1951

- E.R. Dodds, "The ancient concept of progress", in Id., *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford 1973, 1-15
- E.R. 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 1973, 92-105
- M. Dorati, "Platone ed Eupoli (*Protagora* 314c-316a)", *QUCC* 50 (1995), 87-103
- K.J. Dover, "The freedom of the intellectual in Greek society", *Talanta* 7 (1976), 24-54
- K. Döring, "Die politische theorie des Protagoras", in G.B. Kerferd, ed., *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*, Wiesbaden 1981, 109-115
- A. Drozdek, "Protagoras and instrumentality of religion", *AC* 74 (2005), 41-50
- F.M. Dunn, "Protagoras and the parts of time", *Hermes* 129 (2001), 547-550
- U. Eco – Th. Sebeok, edd., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano 1983
- L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987 (ed. or.: *The idea of progress in classical antiquity*, Baltimore 1967)
- V. Ehrenberg, "Polypragmosyne: a study in Greek politics", *JHS* 67 (1947), 46-67
- L. Edmunds, *Chance and intelligence in Thucydides*, Cambridge MA 1975
- M.J. Edwards, "Antiphon and the beginning of Athenian literary oratory", *Rhetorica* 18 (2000), 227-242
- J.R. Ellis, "The structure and argument of Thucydides' *Archaeology*", *ClAnt* 10 (1991), 344-376
- D. Engels, "Irony and Plato's *Menexenus*", *AC* 81 (2012), 13-30

- M. Erler, “Biographische Elemente bei Platon und in hellenistischer Philosophie”, in M. Erler – S. Schorn, edd., *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlin-New York 2007, 11-24
- F. Eustacchi, *Leggere i sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Brescia 2021
- U. Fantasia, “Insularità e talassocrazia nello spazio egeo”, in C. Ampolo, ed., *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*, 1, Pisa 2009, 13-30
- U. Fantasia, “Tucidide e le cause della guerra: un punto di vista”, in M. Bettini, U. Fantasia *et alii*, edd., *Del tradurre*, Padova 2011, 27-70
- U. Fantasia, “Erodoto e Tucidide nell’Atene di Pericle”, in L. Reverberi, ed., *Intelletuali e potere*, Parma 2016, 65-90
- C. Farrar, *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge 1988
- D. Fausti, “Alcmeone di Crotone”, *SCO* 22 (1973), 85-110
- D. Fausti, “Il segno e la prognosi nel *Corpus Hippocraticum*. (Prognostico e Prorretico I e II)”, *Quaderni del ramo d’oro on-line* 1 (2008), 258-278
- D.D. Feaver – J. E. Hare, “The *Apology* as an inverted parody of rhetoric”, *Arethusa* 14 (1981), 205-216
- E. Federico, “ΑΣΕΒΗΣ ΛΟΓΟΣ. Spietata retorica di guerra nel discorso di Pericle per i morti di Samo”, *IncidAntico* 5 (2007), 95-116
- W.S. Ferguson, “Historical value of the twelfth chapter of Plutarch’s life of Pericles”, *TAPhA* 35 (1904), 5-20
- J. Figari, “Les premiers pythagoriciens et la *catharsis* musicale”, *RPhA* 25 (2000), 3-32

- J. Figari, “Musique et *logos* chez les sophistes”, *RPhA* 25 (2007), 101-151
- J.H. Finley, *Thucydides*, Cambridge MA 1942
- J.H. Finley, “The origins of Thucydides’ style”, *HSCP* 50, 1939, 35-84 (poi in Id., *Three essays on Thucydides*, Cambridge MA 1967, 55-117)
- M. Finley, “Censura nell'antichità classica”, *Belfagor* 32 (1977), 605-622
- D. Fleming, “The streets of Thurii: discourse, democracy, and design in the classical polis”, *RSQ* 32 (2002), 5-32
- S. Flory, “The meaning of τὸ μὴ μυθῶδες (1.22.4) and the usefulness of Thucydides’ *History*”, *CJ* 85 (1990), 193-208
- A. Ford, “Protagoras’ head: interpreting philosophic fragments in *Theaetetus*”, *AJPh* 115 (1994), 199-218
- A. Ford, “Sophists without rhetoric: the arts of speech in fifth-century Athens”, in Y.L. Too, ed., *Education in Greek and Roman antiquity*, Leiden – Boston 2001, 85-110
- E. Foster, *Thucydides, Pericles, and periclean imperialism*, Cambridge 2010
- R.L. Fowler, “*Historie* and literacy”, in N. Luraghi, ed., *The historian’s craft in the age of Herodotus*, Oxford 2001, 95-115
- R.L. Fowler, *Early Greek mythography*, Oxford 2013
- K. von Fritz, “Herodotus and the growth of Greek historiography”, *TAPhA* 67 (1936), 315-340
- K. von Fritz, *Le origini della scienza in Grecia*, Bologna 1988 (ed. or.: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin 1971)
- F.J. Frost, “Pericles and Dracontides”, *JHS* 84 (1964), 69-72

- F.J. Frost, "Pericles, Thucydides, son of Melesias, and Athenian politics before the war", *Historia* 13 (1964), 385-399
- D. Furley, "Anaxagoras in response to Parmenides", *CJPh* suppl. vol. 2 (1976), 61-85
- D.J. Furley, "Antiphon's case against justice", in G.B. Kerferd, ed., *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*, Wiesbaden 1981, 81-91
- M. Gagarin, "The purpose of Plato's Protagoras", *TAPhA* 100 (1969), 133-164
- M. Gagarin, "Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric", in I. Worthington, ed., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, London – New York 1994, 46-68
- M. Gagarin, "The truth of Antiphon's *Truth*", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 12 (1991), 1-9
- M. Gagarin, ed., Antiphon, *The speeches*, Cambridge 1997
- M. Gagarin, "Did the Sophists aim to persuade?", *Rhetorica* 19 (2001), 275-291
- M. Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, law, and justice in the age of the sophists*, Austin TX 2002
- M. Gagarin, "Protagoras' new fragment: thirty years later", in B. Amden, P. Flensted-Jensen *et alii*, edd., *Noctes Atticae: 34 articles on Graeco-Roman antiquity and its Nachleben. Studies presented to J. Mejer on his sixtieth birthday*, Copenhagen 2002, 114-120
- M. Gagarin, "Protagoras et l'art de la parole", *PhilosAnt* 8 (2008), 23-32
- T.J. Galpin, "The democratic roots of Athenian imperialism in the fifth century B.C.", *CQ* 79 (1983-1984), 100-109
- M.V. Garcia Quintela, "Protagoras et le panthéon de Thourioi", *RHR* 219 (2002), 131-139

- T.F. Garrity, "Thucydides 1.22.1: content and form in the speeches", *AJPh* 119 (1998), 361-384
- C. Gaudin, "Remarques sur la 'météorologîÈ chez Platon", *REA* 72 (1970), 332-343
- M.-A. Gavray, "Apologie et comédie chez Platon: essai de reconstitution croisée (*Nuées, Apologie de Socrate et Théétète*)", *RPhilos* 132 (2007), 131-156
- M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris 2017
- F. Gazzano, "Sovrani 'barbari' e santuari greci: qualche riflessione", in L.R. Cresci, ed., *Spazio sacro e potere politico in Grecia e nel Vicino Oriente*, Genova 2014, 119-161
- M.L. Gemelli Marciano, "Indovini, *magoi* e *meteorologi*. Interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a. C.", in M.M. Sassi, ed., *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei presocratici*, Pisa 2006, 203-235
- M.L. Gemelli Marciano, "Lire du début. Quelques observations sur les *incipit* des présocratiques", *PhilosAnt* 7 (2007), 7-36
- M. Gemin, "Fear of the Army (E. *Ba.* 302-305 and Gorg. *Hel.* 16-17)", *Mnemosyne* 70 (2017), 140-145
- M. Gemin, "L'influenza di Anassagora sull'oratoria di Pericle", *Rhetorica* 35 (2017), 123-136
- Gemin 2018a = M. Gemin, "Gorgia e la tomba di Isocrate", *Peithò – Examina antiqua* 9 (2018), 31-35
- Gemin 2018b = M. Gemin, "πεδάρσιοι/πεδάοροι nelle *Coefore*", *L'Antiquité Classique* 87 (2018), 193-197
- Gemin 2018c = M. Gemin, "Platone incantatore: *Phaed.* 78a", *Wiener Studien* 131 (2018), 7-12
- M. Gemin, "Asseverazioni di verità nell'*Oresteia*", *L'Antiquité Classique* 89 (2020), 173-176

- M. Gemin, “Anassagora retore”, *Rhetorica* 40 (2022), 219-232
- M. Giangiulio, *Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plut. Per. 4-8 tra costruzione biografica e tradizione*, in L. Breglia – M. Lupi, edd., *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli 2005, 151-182
- G. Giannantoni, “Il frammento I di Protagora in una nuova testimonianza platonica”, *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), 227-237
- G. Giannantoni, “Il principio aristotelico di contraddizione e la tesi sofistica dell'impossibilità di contraddire”, *Annali dell'istituto di filosofia di Urbino* 1 (1986), 419-436
- G. Giannantoni, “Il *Teeteto* di Platone e l'interpretazione della filosofia di Protagora”, *AAN* 107 (1996), 229-243
- Z. Giannopoulou, *Plato's Theatetus as a second apology*, Oxford 2013
- G. Giardina, “L'Anassagora di Aristotele fra *Fisica* e *Metafisica*”, in L. Palumbo, ed., *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di G. Casertano*, Napoli 2012, 759-778
- M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli 1956
- O. Gigon, “Il libro ‘Sugli dèi’ di Protagora”, *RSF* 40 (1985), 419-448
- O. Gigon, “Anaxagoras bei Platon und Aristoteles”, in K.J. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy*, Athens 1989, 142-164
- C. Ginzburg, “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, in A. Gargani, ed., *Crisi della ragione*, Torino 1979, 59-106, (poi in Id., *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 158-209)
- A. Giuliani, “Riflessi storiografici dell'opposizione a Pericle allo scoppio della guerra del Peloponneso”, in M. Sordi, ed., *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Milano 1999, 23-40



- B. Gladhill, “*Mousike* and sophistry in Plato’s *Protagoras*”, *ICS* 39 (2014), 17-37
- D.K. Glidden, “Protagorean relativism and physis”, *Phronesis* 20 (1975), 209-227
- E. Golfín, “Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien?” *DHA* 33 (2007), 35-56
- H. Gomperz, “Ὅψεις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα”, *Hermes* 68 (1933), 341-343
- O.S.L. Gower, “Why is there an autobiography in the *Phaedo*?” *AncPhil* 28 (2008), 329-345
- D.W. Graham, “Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides”, in A.A. Long, ed., *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge 1999, 159-180
- D.W. Graham, “Anaxagoras: science and speculation in the golden age”, in J. McCoy, ed., *Early Greek philosophy. The Presocratics and the emergence of reason*, Washington DC 2013, 139-156
- D.W. Graham, *Science before Socrates. Parmenides, Anaxagoras, and the new astronomy*, Oxford 2013
- D.W. Graham – E. Hintz, “Anaxagoras and the solar eclipse of 478 BC”, *Apeiron* 40 (2007), 319-344
- H. Granger, “Heraclitus’ quarrel with polymathy and *historie*”, *TAPhA* 134 (2004), 235-261
- S. Grau, “How to kill a philosopher: the narrating of ancient Greek philosophers deaths in relation to their way of living”, *AncPhil* 30 (2010), 327-381
- J. Grethlein, “Democracy, oratory, and the rise of historiography in fifth-century Greece”, in J.P. Arnason, K.A. Raaflaub, P. Wagner, edd., *The Greek polis and the invention of democracy. A politico-cultural transformation and its interpretations*, Malden MA 2013, 126-144
- D. Gribble, “Narrator interventions in Thucydides”, *JHS* 118 (1998), 41-67

- W.K.C. Guthrie, *In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Ithaca – New York 1957
- W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, 2, Cambridge 1965
- W.K.C. Guthrie, *The sophists*, Cambridge 1971, già in Id., *A history of Greek philosophy*, 3.1, Cambridge 1969
- S. Hagel, *Ancient Greek music. A new technical history*, Cambridge 2010
- S. Hagel, “Shaping character: an ancient science of musical ethos?”, in R. Eichmann, M. Howell, G. Lawson, edd., *Music and politics in the ancient world. Exploring identity, agency, stability and change through the records of music archeology*, Berlin 2019, 87-103
- N.G.L. Hammond, “The arrangement of the thought in the proem and in other parts of Thucydides I”, *CQ* 2 (1952), 127-141
- R.J., Hankinson, “‘Semeion’ e ‘tekmerion’. L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica”, in S. Settis, ed., *I Greci. Storia cultura arte società*, 2.2, Torino 1997, 1169-87
- E.A. Havelock, “Why was Socrates tried?”, in M.E White, ed., *Studies in honour of Gilbert Norwood*, Toronto 1952, 95-109
- W.A. Heidel, “Hecataeus and Xenophanes”, *AJPh* 64 (1943), 257-277
- J. Hershbell, “Plutarch and Anaxagoras”, *ICS* 7 (1982), 141-158
- S. Hornblower, *Thucydides*, Baltimore 1987
- P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris 1968

- P. Huart, *Γνώμη chez Thucydide et ses contemporains (Sophocle – Euripide – Antiphon – Andocide – Aristophane)*. (Contribution à l'histoire des idées à Athènes dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), Paris 1973
- V. Hunter, “Thucydides and the use of the past”, *Klio* 62 (1980), 191-218
- V. Hunter, *Past and process in Herodotus and Thucydides*, Princeton NJ 1982
- V. Hunter, “Thucydides, Gorgias, and mass psychology”, *Hermes* 114 (1986), 412-29
- H. Immerwahr, “*Ergon*: history as a monument in Herodotus and Thucydides”, *AJPh* 81 (1960), 261-290
- O. Imperio, “La figura dell'intellettuale nella commedia greca”, in A.M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro, edd., *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998, 43-130
- O. Imperio, “Il conflitto generazionale nei *Banchettanti* di Aristofane”, in D. Susanetti – N. Distilo, edd., *Letteratura e conflitti generazionali. Dall'antichità classica a oggi*, Roma 2013, 75-95
- O. Imperio, “Il ritratto di Pericle nella commedia attica antica. Presenze e assenze dei comici nella biografia periclea di Plutarco”, *C&C* 8 (2013), 145-174
- R. Ioli, “Medici del corpo contro terapeuti della parola: una riflessione su medicina e sofistica”, *Peitho. Examina antiqua* 1 (2013), 189-209
- M. Isnardi Parente, “Egualitarismo democratico nella sofistica?”, *Rivista critica di storia della filosofia* 30 (1975), 3-26
- M. Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze 1977
- W. Jaeger, “Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita”, appendice a Id., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935, 547-617 (ed. or.: “Über Ursprung und

- Kreislauf der philosophischen Lebensideals”, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1928, 390-421).
- R. Janko, “Eclipse and plague: Themistocles, Pericles, Anaxagoras and the Athenians’ war on science”, *JHS* 140 (2020), 213-237
- S. Jedrkiewicz, “The platonic Socrates and the ‘science of nature’: a parallel reading of the *Apology* and the *Phaedo*”, *Lexis* 29 (2011), 173-197
- R. Joly, “La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre*”, *REG* 74 (1961), 69-92
- J. Jouanna, “Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique. Contribution à l’histoire de la rhétorique au V<sup>e</sup> siècle”, *REG* 97 (1984), 26-44
- D. Kagan, *Pericles of Athens and the birth of democracy*, New York 1991
- C.H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York 1960
- C.H. Kahn, “Plato’s funeral oration: the motive of the *Menexenus*”, *CPh* 58 (1963), 220-234
- C.H. Kahn, “The origins of social contract theory”, in G.B. Kerferd, ed., *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*, Wiesbaden 1981, 92-108
- C.H. Kahn, “The historical position of Anaxagoras”, in K.J. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy*, Athens 1989, 203-210
- C.H. Kahn, “Greek religion and philosophy in the Sisyphus fragment”, *Phronesis* 42 (1997), 247-262
- C.H. Kahn, *Plato and the post-socratic dialogue. The return to the philosophy of nature*, Cambridge 2013
- L. Kallet, *Money, expense, and naval power in Thucydides’ History 1-5.24*, Berkeley CA 1993

- L. Kallet, “Thucydides, Apollo, the plague, and the war”, *AJPh* 134 (2013), 355-382
- P. Karavites, “Socrates in the Clouds”, *CB* 50 (1974), 65-69
- G. Kennedy, *The art of persuasion in Greece*, Princeton NJ 1963
- G.B. Kerferd, “Protagoras' doctrine of justice and virtue in the 'Protagoras' of Plato”, *JHS* 73 (1953), 42-45
- G.B. Kerferd, “The image of the wise man in Greece in the period before Plato”, in F. Bossier *et al.*, edd., *Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976, 17-28
- G.B. Kerferd, *I sofisti*, Bologna 1988 (ed. or.: *The sophistic movement*, Cambridge 1981)
- G.B. Kerferd, “Gorgias and Empedocles”, in L. Montoneri – R. Romano, edd., *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale*, Lentini – Catania 1985, 595-605
- K. Kleve, “Anti-Dover or Socrates in the Clouds”, *SO* 58 (1983), 23-37
- G. Klosko, “Towards a consistent interpretation of the *Protagoras*”, *AGPh* 61 (1979), 125-142
- G. Klosko, “Criteria of fallacy and sophistry for use in the analysis of Platonic dialogues”, *CQ* 33 (1983), 363-374
- D. Konstan, “Socrates in Aristophanes' *Clouds*”, in D.R. Morrison, ed., *The Cambridge companion to Socrates*, New York 2011, 75-90
- T. Kouremenos, “Parmenidean influences in the 'Agamemnon' of Aeschylus”, *Hermes* 121 (1993) 259-265
- P. Laín Entralgo, *La curacion por la palabra en la anteguedad clasica*, Madrid 1958
- A. Laks, “Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore”, *Methodos* 2 (2002), on line

- A. Laks, "Mind's crisis. On Anaxagoras' νοῦς", *The Southern Journal of Philosophy*, 3 (supplementary vol.) (1993), 19-38
- A. Lami, "Il mito del "Protagora" ed il primato della politica", *CS* 1 (1975), 1-45
- Lana 1950a = I. Lana, "Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato", *RAL* 8, 5, 1950, 184-211
- Lana 1950b = I. Lana, *Protagora*, Torino 1950
- G. Lanata, ed., *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti. Testo, traduzione e commento*, Firenze 1963
- G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967
- D. Lanza, "Anassagora ΜΑΛΑ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ", *Athenaeum* 42 (1964), 548-559
- D. Lanza, "Il pensiero di Anassagora", *MIL* 29 (1965), 225-288
- W. Lapini, "Storie di sofisti: Antifonte di Ramnunte e la *Costituzione degli Ateniesi* anonima", *Sandalion* 14 (1991), 21-62
- F. Lasserre, "Hérodote et Protagoras", *MH* 33 (1976), 65-84
- E.N. Lee, "'Hoist with his own petard': Ironic and comic elements in Plato's critique of Protagoras (*Tht.* 161-171)", in E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty, edd., *Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to G. Vlastos*, Assen 1973, 225-261
- G.A. Lehmann, *Perikles. Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*, München 2008
- D. Lenfant, "Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?", *Ktema* 27 (2002), 135-154

- D. Lenfant, “De l’usage des comiques comme source historique: les Vies de Plutarque et la Comédie Ancienne”, in G. Lachenaud - D. Longrée, edd.,  *Grecs et Romains aux prises avec l’histoire. Représentations, récits et idéologie*, Rennes 2003, 391–414
- D. Lenfant, “Le medecin historien”, in G. Zecchini, ed.,  *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali*, Bari 2010, 231-247
- J.H. Lesher, “Xenophanes’ scepticism”,  *Phronesis* 23 (1978), 1-21
- J.H. Lesher, “Mind’s knowledge and powers of control in Anaxagoras ‘DK’ b12”,  *Phronesis* 40 (1995), 125-142
- W. Leszl, “I messaggi degli dei e i segni della natura”, in G. Manetti, ed.,  *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*, Turnhout 1996, 43-85
- D. Levystone, “Antiphon: indifférence de la nature, misère des lois humaines”,  *Phoenix* 68 (2014), 258-290
- A. Levi, “The ethical and social thought of Protagoras”,  *Mind* 49 (1940), 284-302
- C.L. Lichtentaeler,  *Thucydide et Hippocrate vus par un historien-medecin*, Geneve 1965
- F. Li Vigni,  *Protagora e l’arte politica*, Napoli 2010
- G.E.R. Lloyd,  *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge 1966
- D. Loenen,  *Protagoras and the Greek community*, Amsterdam s. d. (1940)
- A.A. Long, “Methods of argument in Gorgias,  *Palamedes*”, in  *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ. The sophistic movement*, Greek philosophical society, Athenian library of philosophy, Athens 1984, 233-241
- O. Longo, “Il messaggio nel fuoco. Approcci semiologici all’ *Agamennone* di Eschilo (vv. 280-316)”,  *BIFG* 3 (1976), 121-158

- J. Longrigg, "Philosophy and medicine. Some early interactions", *HSCP* 67 (1963), 147-175
- J. Longrigg, *Greek rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London – New York 1993
- N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981
- C. Lord, "On Damon and music education", *Hermes* 106 (1978), 32-43
- R.D. Luginbill, "Rethinking Antiphon's Περὶ Ἀληθείας", *Apeiron* 30 (1997), 163-187
- N. Luraghi, "Author and audience in Thucydides' *Archaeology*. Some reflections", *HSCP* 100 (2000), 227-239
- T. Lynch, "A sophist 'in disguise': a reconstruction of Damon of Oa and his role in Plato's dialogues", *EPlaton* 10 (2013), 1-28
- C. Mackenzie, *Pericles*, London 1937
- J.P. Maguire, "Protagoras - or Plato?", *Phronesis* 18 (1973), 115-138
- J.P. Maguire, "Protagoras - or Plato? II. The Protagoras", *Phronesis* 22 (1977), 103-122
- G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987
- G. Manetti, "Indizi e prove nella cultura greca. Forza epistemica e criteri di validità dell'inferenza semiotica", in *Quaderni storici* 85 (1994), 19-42 (poi in Id., *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano 2013, 21-48, da cui si cita)
- J. Mansfeld, "The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial", *Mnemosyne* 32 (1979), 39-69



- J. Mansfeld, “The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial. Part II: the plot against Pericles and his associates”, *Mnemosyne* 33 (1980), 17-95
- J. Mansfeld, “Protagoras on epistemological obstacles and persons”, in G.B. Kerferd, ed., *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*, Wiesbaden 1981, 38-53
- J. Mansfeld, “Aristotle on Anaxagoras in relation to Empedocles in *Metaphysics A*”, *Philologus* 155 (2011), 361-366
- B. Manuwald, “Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des *Protagoras* (Plat. *Prot.* 320c8-328d2)”, in C. Mueller-Goldingen – K. Sier, edd., *AHNAIKA. Festschrift für C. W. Müller*, Stuttgart – Leipzig 1996, 103-131
- B. Manuwald, “Der Mythos im *Protagoras* und die Platonische Mythopoie”, in A. Havlíček – F. Karfik, edd., *Plato's Protagoras. Proceedings of the third symposium Platonicum pragense*, Prague 2003, 39-53
- B. Manuwald, “Protagoras' myth in Plato's *Protagoras*: fiction or testimony?”, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 163-177
- G. Marasco, “I processi d'empietà nella democrazia ateniese”, *A&R* 21 (1976), 113-131
- J.M. Marincola, “Thucydides 1.22.2”, *CPh* 84 (1989), 216-223
- S. Marino, “Il dialogo e la cura dell'anima: un tentativo di lettura del Protagora attraverso il paradigma medico”, in R. Baldini, ed., *Le maschere di Aristocle. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, Villasanta 2010, 67-113
- I. Mark, “The gods on the east frieze of the Parthenon”, *Hesperia* 53 (1984), 289-342
- A. Marmodoro, *Everything in everything. Anaxagoras's metaphysics*, Oxford 2017

- H. Martin, "The concept of praotes in Plutarch's *Lives*", *GRBS* 3 (1960), 65-73
- Th.R. Martin, *Pericles. A biography in context*, Cambridge 2016
- D.J. Mastrorarde, "Actors on high: the skene roof, the crane, and the Gods in Attic drama", *CA* 9 (1990), 247-294
- E. Matelli, "L'anno 431 a. C. e le antilogie di Euripide, Protagora, Tucidide", *Aevum* 74 (2000), 21-46
- S. Mazzarino, "Eschilo, Pericle e la storia dell'Areopago", *RCCM* 2 (1960), 300-306
- S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 1, Bari 1973
- M. McCoy, "Plato's *Protagoras*, writing, and the comedy of aporia", in O. Pettersson – V. Songe-Møller, ed., *Plato's Protagoras. Essays on the confrontation of philosophy and sophistry*, Cham 2017, 153-163
- J. McGlew, "The comic Pericles", in S. Lewis, ed., *Ancient tyranny*, Edimburgh 2006, 164-177
- R.A. McNeal, "Protagoras the historian", *H&T* 25 (1986), 299-318
- J. Mejer, "The alleged new fragment of Protagoras", *Hermes* 100 (1972) 175-178
- E. Meron, "*Apologie de Palamede, Apologie de Socrate, apologie pour Gorgias*", *Platon* 47-48 (1995-1996), 21-46
- C.L. Miller, "The Prometheus story in Plato's *Protagoras*", *Interpretation* 7 (1978), 22-32
- J.L. Moles, "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides", in Ch. Gill – T.P. Wiseman, ed., *Lies and fiction in the ancient world*, Liverpool 1993, 88-121
- A. Moleti, "Tucidide anassagoreo", *AION* 34 (2012), 31-61

- A. Momigliano 1930a = A. Momigliano, “Sul pensiero di Antifonte il sofista”, *RFIC* 8 (1930), 129-140, poi in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1969, 135-144
- Momigliano 1930b = A. Momigliano, “Ideali di vita nella sofistica: Ippia e Crizia”, *La Cultura* 9 (1930), 321-330, poi in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1969 145-165
- A. Momigliano, “Il razionalismo di Ecateo di Mileto”, *Atene e Roma* 12 (1931), 133-142
- A. Momigliano, “Sea-power in Greek thought”, *CR* 58 (1944), 1-7
- A. Momigliano, “Empietà ed eresia nel mondo antico”, *RSI* 83 (1971), 771-791
- A. Momigliano, “History between medicine and rhetoric”, *ANSP* 15 (1985), 767-780
- S.S. Monoson, *Plato's democratic entanglements. Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton NJ 2001
- M. Montuori, “Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde”, *AAN* 77 (1966), 151-205
- M. Montuori, “Sul processo di Anassagora”, *De homine* 22-23 (1967), 103-148
- M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze 1974
- M. Montuori, “Chi sono i ‘σοφιστάς’ in Aristoph. *Nub.* vv. 332-333?”, *AAN* 97 (1986), 7-15
- J.S. Morrison, “The place of Protagoras in Athenian public life”, *CQ* 35 (1941), 1-16
- J.S. Morrison, “The origins of Plato's philosopher-statesman”, *CQ* 8 (1958), 198-218
- J.S. Morrison – A.W. Gomme, “Pericles Monarchos”, *JHS* 70 (1950), 76-77
- J. Morr, “Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie”, *Hermes* 61 (1926), 467-470

- G. Mosconi, “La democrazia ateniese e la ‘nuova’ musica: l’odeion di Pericle”, in A.C. Cassio, D. Musti, L.E. Rossi, edd., *Synaulia. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli 2000, 217-316
- G. Mosconi, “‘Musica e buon governo’: paideia aristocratica e propaganda politica nell’Atene di V sec. a.C.”, *RCCM* 50 (2008), 11-70
- G. Mosconi, “‘Governare in armonia’: struttura e significato ideologico di un campo metaforico in Plutarco”, in D. Castaldo, D. Restani, C. Tassi, edd., *Il sapere musicale e i suoi contesti. Da Teofrasto a Claudio Tolomeo*, Ravenna 2009, 105-128
- G. Mosconi, “L’Odeion di Pericle, emblema di tirannide e medismo (Cratino, fr. 73 K.-A.)”, *RCCM* 53 (2011), 63-85
- G. Mosconi, “Pericle e il buon uso del corpo del cittadino: l’assedio di Samo”, *MediterrAnt* 17 (2014), 573-608
- G. Mosconi, “Damone consigliere segreto di Pericle: giochi propagandistici nella Atene di V sec. a.C. (su Plut. *Per.* 4, 2-3)”, *MediterrAnt* 20 (2017), 59-90
- A. Motte, “Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras*, 319a-322d)”, in F. Jouan – A. Motte, edd., *Mythe et politique*, Paris 1990, 221-229
- Ch. Mugler, “Sur la méthode de Thucydide”, *BAGB* 10 (1951), 20-51
- J.V. Muir, “Protagoras and education at Thourioi”, *G&R* 29 (1982), 17-24
- D. Musti, “Pubblico e privato nella democrazia periclea”, *QUCC* 20 (1985), 7-17
- D. Musti, *Demokratia. Origini di un’idea*, Bari 1995
- C.W. Müller, “Protagoras über die Götter”, *Hermes* 95 (1967), 140-159

- M. Napolitano, “Protagora tra medicina, etimologia e sofistica in un frammento dei *Kolakes* di Eupoli (Eup. fr. 158 K.-A.)”, *S&T* 7 (2009), 3-27
- C. Natali, “Ἀδολεσχεία, Λεπτολογία and the philosophers in Athens”, *Phronesis* 32 (1987), 232-241
- G. Nenci, “Le fonti di Erodoto sull’insurrezione ionica”, *RAL* serie 8 vol. 5 1950, 106-118
- G. Nenci, “Il motivo dell’autopsia nella storiografia greca”, *SCO* 3 (1955), 14-46
- G. Nenci, “Una risposta delfica alla metodologia ecataica (Pindaro, *Olimpica* I, vv. 28-36”, *CS* 3 (1964), 269-286
- G. Nenci, “La storiografia preerodotea”, *CS* 6 (1967), 1-22
- W. Nestle, “Ein Echo aus Protagoras *Περὶ θεῶν*”, *Philologische Wochenschrift* 45 (1925), 551-562, col. 316-318
- H.-J. Newiger, “Ekkyklema e mechané nella messa in scena del dramma greco”, *Dioniso* 59 (1989), 173-185
- M.M. Niceforo, “La physis come elemento fondamentale nell’etica di Antifonte il sofista”, *SCO* 21 (1972), 394-409
- R. Nicolai, “L’eloquenza perduta. Tradizioni antiche sulle orazioni di Pericle”, *QS* 44 (1996), 95-113
- R. Nicolai, “*Pater semper incertus*. Appunti su Ecateo”, *QUCC* 56.2 (1997), 143-164
- R. Nicolai, “Thucydides’ Archeology: between epic and oral traditions”, in N. Luraghi, ed., *The historian’s craft in the age of Herodotus*, Oxford 2001, 263-285
- G.F. Nieddu, “La trappola delle parole: gioco verbale e pratica eristica nell’agone delle *Nuvole*”, in P. Mureddu – G.F. Nieddu, edd., *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, Bologna 2000, 11-40

- A. Nightingale, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge 2000
- M. Nill, *Morality and self-interest in Protagoras Antiphon and Democritus*, Leiden 1985
- M.-P. Noël, “Mots nouveaux et idées nouvelles dans les *Nuées* d'Aristophane”, *Ktema* 22 (1997), 173-184
- M.-P. Noël, “Kairos sophistique et mises en forme du *logos* chez Gorgias”, *RPh* 72 (1998), 233-245
- M.-P. Noël, “Gorgias et l’'invention' des γοργίεια σχήματα”, *REG* 112 (1999), 193-211
- M.-P. Noël, “Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées*”, in AA.VV., *Le théâtre grec antique: la comédie. Acte du 10<sup>ème</sup> colloque de la Villa Kérilos*, Paris 2000, 111-128
- J.D. Noonan, “Thucydides 1.23.6: Dionysius of Halicarnassus and the Scholion”, *GRBS* 33 (1992), 37-49
- H.F. North, “A Period of opposition to sophrosyne in Greek thought”, *TAPhA* 78 (1947), 1-17
- H. North, *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Ithaca NY 1966
- H.F. North, “Socrates *deinos legein*”, in P. Pucci ed., *Language and the tragic hero. Essays on Greek tragedy in honor of Gordon M. Kirkwood*, Atlanta 1988, 121-130
- N. Notomi, “A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in the historiography”, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 11-36
- L. Noussan-Letry, “NOMIZEIN ΘΕΟΥΣ. Platón, *Apología* 35 c4 - d7”, *REC* 10 (1966), 25-36
- M. Noussia, “The language of tyranny in Cratinus, *PCG* 258”, *PCPhS* 49 (2003), 74-88

- J. Ober, "Thucydides' criticism of democratic knowledge", in R.M.Rosen – J.Farrell, edd., *Nomodeiktes. Greek studies in honour of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993, 81-98
- J. Ober, *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton NJ 1998
- J. Ober, "Thucydides and the invention of political science", in A. Rengakos – A. Tsakmakis, edd., *Brill's companion to Thucydides*, Leiden – Boston 2006, 131-159
- D. O'Brien, "The relation of Anaxagoras and Empedocles", *JHS* 88 (1968), 93-113
- M.J. O'Brien, *The social paradoxes and the Greek mind*, Chapel Hill NC 1967
- T.H. Olbricht, "Delivery and memory", in S.E. Porter, ed., *Handbook of classical rhetoric in the hellenistic period. 330 B.C. - A.D. 400*, Boston – Leiden 2001, 159-167
- C. Orwin, *The humanity of Thucydides*, Princeton NJ 1994
- M. Ostwald, *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley - Los Angeles - London 1986
- M. Ostwald, "Nomos and Physis in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας", in M. Griffith – D. J. Mastronarde, edd., *Cabinet of the muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 293-307
- N. O'Sullivan, "Pericles and Protagoras", *G&R* 42 (1995), 15-23
- L. Palumbo, "Verità sofistica e verità filosofica nel *Teeteto* di Platone", in G. Casertano, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, 188-200
- L. Palumbo, "Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di *Prot.* 314c)", in G. Casertano, ed., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 87-103
- L. Palumbo, "I giovani, i sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del *Protagora*", in F. De Luise, ed., *Il teatro platonico della virtù*, Trento 2017, 61-80

G. Parmeggiani, “L’εὐρεῖν senza σαφές. Tucidide e la conoscenza del passato”, *AncSoc* 33 (2003), 235-283

G. Parmeggiani, “The causes of the Peloponnesian war: Ephorus, Thucydides and their critics”, in Id., ed., *Between Thucydides and Polybius. The golden age of Greek historiography*, Washington DC 2014, presso il seguente collegamento:

[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_ParmeggianniG\\_ed.Between\\_Thucydides\\_and\\_Polybius.2014](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_ParmeggianniG_ed.Between_Thucydides_and_Polybius.2014)

G. Parmeggiani, “Thucydides on aetiology and methodology and some links with the philosophy of Heraclitus”, *Mnemosyne* 71 (2018), 229-246

G. Parmeggiani, “Tucidide e il problema della responsabilità della guerra del Peloponneso. Ovvero, del superamento tucidideo del concetto di responsabilità”, *Eikasmos* 29 (2018), 211-226

R. Parker, *Athenian religion. A history*, Oxford 1966

H. Parry, *Thelxis. Magic and imagination in Greek myth and poetry*, Lanham MA 1992

A. Pawlak, “Elementi di dramma nel *Protagora* di Platone”, *Eos* 84 (1996), 277-283

C. Pébarthe, “Fiscalité, empire athénien et écriture: retour sur les causes de la guerre du Péloponnèse”, *ZPE* 129 (2000), 47-76

Pébarthe 2010a = C. Pébarthe, “La vie politique des Athéniens illustres au Ve siècle. Périclès, Thucydide et Plutarque”, in L. Capdetrey – Y. Lafond, edd., *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, Bordeaux 2010, 273-290

Pébarthe 2010b = C. Pébarthe, “Périclès, au-delà de Thucydide”, in V. Fromentin - S. Gotteland - P. Payen, edd., *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux 2010, 463-490



- C.B.R. Pelling, "Plutarch and Thucydides", in P.A. Stadter, ed., *Plutarch and the historical tradition*, London 1992, 10-40
- E. Pellizer, "Sign conceptions in preclassical Greece", in R. Posner – K. Robering – T.A. Sebeok, edd., *Semiotik/Semiotics, Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 1, Berlin – New York 1997, 831-836
- F. Pelosi, *Plato on music, soul and body*, Cambridge 2010
- E.E. Pender, "Socrates framed: a cross-dialogue narrative in Plato", *Hermathena* 199 (2015), 33-70
- L. Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, Napoli 1996
- L. Pepe, "Le livre d'Anaxagore lu par Platon", in M. Dixsaut – A. Brancacci, edd., *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Paris 2002, 107-128
- L. Pepe, "Ancora su Anassagora. Come volevasi dimostrare", *Vichiana* 12 (2010), 87-98
- Peretti 1956a = A. Peretti, "Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo", *SIFC* 27-28 (1956), 374-410
- Peretti 1956b = A. Peretti, "La teoria della generazione patrilinea in Eschilo", *PP* 49 (1956), 241-262
- L. Perilli, "Il lessico intellettuale di Ippocrate. Σημαίνειν e τεκμαίρεσθαι", *Lexicon philosophicum* 5 (1991), 153-180
- L. Perilli, "Plat. *Theaet.* 180d-181b", *MusCrit* 29 (1994), 201-218
- L. Piccirilli, *Temistocle Aristide Tucidide di Melesia fra politica e propaganda*, Genova 1987
- L. Piccirilli, "Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora", *SIFC* 90 (1997), 17-23
- L. Piccirilli, "I roghi dei libri: la vicenda di Protagora", in R. Gendre, ed., *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Ricordando Ennio S. Burioni*, Alessandria 1998, 285-289

- J. Pigeaud, *La maladie de l'ame. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981
- C. Pisano, "Aspasia maestro di retorica", *Mètis* 13 (2015), 189-200
- D. Placido, "Protagoras y Pericles", *HAnt* 2 (1972), 7-19
- D. Placido, "El pensamiento de Protagoras y la Atenas de Pericles", *HAnt* 3 (1973), 29-68
- D. Placido, "Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée", *DHA* 10 (1984), 161-177
- D. Placido, "La condena de Protágoras en la historia de Atenas", *Gerión* 6 (1988), 21-37
- I.M. Plant, "The influence of forensic oratory on Thucydides' principles of method", *CQ* 49 (1999), 62-73
- A.J. Podlecki, *Pericles and his circle*, London - New York 1998
- L. Poli Palladini, "Traces of 'intellectualism' in Aeschylus", *Hermes* 129 (2001), 441-458
- L. Porciani, "Pericle in Plutarco. Vicende di un modello classico", *ASNP* 25 (1995), 1401-1412
- L. Porciani, *Prime forme della storiografia greca. Prospettiva locale e generale nella narrazione storica*, Stuttgart 2001
- J.I. Porter, "The seductions of Gorgias", *CA* 12 (1993), 267-299
- J. Poulakos, "Gorgias' *Encomium to Helen* and the defense of rhetoric", *Rhetorica* 1 (1983), 1-16
- J. Poulakos, *Sophistical rhetoric in classical Greece*, Columbia SC 1985
- L. Prandi, "I processi contro Fidia Aspasia Anassagora e l'opposizione a Pericle", *Aevum* 51 (1977), 10-26

- O. Primavesi, “Second thoughts on some Presocratics (Metaphysics A8, 989<sup>a</sup>18-99<sup>a</sup>32”, in C. Steel, ed., *AristotlÈs Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum. With a new critical edition of the Greek text by O. Primavesi*, Oxford 2012, 225-264
- A. Provenza, *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Roma 2016
- P. Pucci, “Saggio sulle Nuvole”, *Maia* 12 (1960), 3-42, 106-129
- P. Pucci, “Aristofane ed Euripide: ricerche metriche e stilistiche”, *Mem. Acc. Lincei* 10 (1961), 277-421
- G. Pugliese Carratelli, “Ippocrate e Tuciddide”, in Id., *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, 460-473
- K.A. Raaflaub, “*Ktēma es aiei*: Thucydides’ concept of “Learning through history” and its realization in his work”, in A. Tsakmakis – M. Tamiolaki, edd., *Thucydides between history and literature*, Berlin 2013, 3-22
- R.J. Rabel, “Agamemnon’s empire in Thucydides”, *CJ* 80 (1984), 8-10
- A. Rademaker, “The most correct account: Protagoras on language”, in J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 87-111
- M. Rashed, “Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*”, *OSAPh* 36 (2009), 107-136
- A.H. Rasmussen, “Thucydides on Pericles (Thuc. 2.65)”, *C&M* 46 (1995), 25-46
- A.E. Raubitschek, “Theopompos on Thucydides the son of Melesias”, *Phoenix* 14 (1960), 81-95
- H.R. Rawlings III, *A semantic study of prophasis to 400 b.C.*, Wiesbaden 1975
- H.R. Rawlings III, *The structure of Thucydides’ history*, Princeton NJ 1981
- H.R. Rawlings III, “Thucydidean epistemology: between philosophy and history”, *RhM* 153 (2010), 247-290

- G. Reale, "Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel 'Protagora'", in G. Casertano, ed., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 128-144
- G. Rechenauer, *Thucydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*, Hildesheim – Zürich – New York 1991
- S. von Reden, *Money in classical antiquity*, Cambridge 2010
- M.E. Reesor, "The Truth of Antiphon the sophist", *Apeiron* 20 (1987), 203-218
- M. Reinhold, "Human nature as cause in ancient historiography", in J.W. Eadie – J. Ober, edd., *The crafts of the ancient historian. Essays in honor of Ch.G. Starr*, Lanham MD 1985, 21-40 (= M. Reinhold, *Studies in classical history and society*, Oxford 2002, 45-53, da cui si cita)
- G. Rensi, "La "suggestion" di Gorgia, e Platone", *Archivio di storia della filosofia* 2 (1933), 333-360
- J.J. Reynolds, "Proving power: signs and sign-inference in Thucydides' *Archeology*", *TAPhA* 139 (2009), 325-368
- Z. Ritoók, "Damon. Sein Platz in der Geschichte des ästhetischen Denkens", *WS* 114 (2001), 59-68
- A. Rivier, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *RPh* 30 (1956), 37-61
- A. Rivier, "Pronostic et prévision chez Thucydide. A propos d'un livre récent sur Thucydide et Hippocrate", *MH* 26 (1969), 129-145
- E.W. Robinson, "The sophists and democracy beyond Athens", *Rhetorica* 25 (2007), 109-122
- E.W. Robinson, "Thucydides on the causes and outbreak of the Peloponnesian war", in R.K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster, edd., *The Oxford handbook of Thucydides*, Oxford 2017, 115-124
- E. Rocconi, "Il 'canto' magico nel mondo greco. Sulle origini magiche del potere psicagogico della musica", *SemRom* 4 (2001), 279-287

- P.J. Rhodes, "Democracy and empire", in L.J. Samons II, ed., *The Cambridge companion to the age of Pericles*, Cambridge 2007, 24-45
- D. Rokeah, "Περικουσία χρημάτων. Thucydides and Pericles", *RFIC* 91 (1963), 282-286
- J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956 (traduz. ingl: *The mind of Thucydides*, Ithaca NY 2012)
- J. de Romilly, "L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (Thuc. II. 65)", *REG* 78 (1965), 557-575
- J. de Romilly, "Thucydide et l'idée de progrès", *ASNP* 35 (1966), 143-179
- J. de Romilly, "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *JHS* 93 (1973), 155-162
- J. de Romilly, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Cambridge MA 1975
- J. de Romilly, "Réflexions sur le courage chez Thucydides et chez Platon", *REG* 93 (1980), 307-323
- Romilly 1988a = J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988
- Romilly 1988b = J. de Romilly, "Plutarch and Thucydides or the free use of quotations", *Phoenix* 42 (1988), 22-34
- J. de Romilly, "Les prévisions non vérifiées dans l'œuvre de Thucydide", *REG* 103 (1990), 370-382
- L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti 1977
- L. Rossetti, "La demonizzazione della Sofistica nella conversazione tra Socrate ed Ippocrate", in G. Casertano, ed., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 104-123
- L. Rossetti, "Il *Gorgia* somiglia ben poco al *Protagora*", in F. De Luise, ed., *Il teatro platonico della virtù*, Trento 2017, 103-127

- L.E. Rossi, “Musica e psicologia nel mondo antico e nel mondo moderno: la teoria antica dell'ethos musicale e la moderna teoria degli affetti”, in A.C. Cassio, D. Musti, L.E. Rossi, edd., *Synaulia. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli 2000, 57-96
- C. Rossitto, “Il duplice carattere della critica aristotelica a Empedocle e Anassagora in *Metafisica A*”, in R.L. Cardullo, ed., *Il libro alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, Catania 2009, 55-76
- Rostagni 1922a = A. Rostagni, “Aristotele e aristotelismo nella storia dell'estetica antica. Origini, significato, svolgimento della ‘Poetica’”, *SIFC* 2 (1922), 1-147
- Rostagni 1922b = A. Rostagni, “Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica”, *SIFC* 2 (1922), 148-201
- C.J. Rowe, “Plato on the sophists as teachers of virtue”, *HPTH* 4 (1983), 409-427
- W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*, Meisenheim am Glan 1970
- A. Rubel, *Fear and loathing in ancient Athens. Religion and politics during the Peloponnesian war*, London – New York 2014 (ed. or.: *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000)
- J. Rudhardt, “La définition du délit d'impiété d'après la législation attique”, *MH* 17 (1960), 87-105
- E. Salvaneschi, “Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci”, *ASNP* 4 (1974), 1-55
- L.J. Samons II, “Conclusion: Pericles and Athens”, in Id., ed., *The Cambridge companion to the age of Pericles*, Cambridge 2007, 282-307
- L.J. Samons II, *Pericles and the conquest of history. A political biography*, Cambridge 2016
- F. Sampino, “Linguaggio parafilosofico e parasocratico nelle *Nuvole* di Aristofane”, *DeM* 3 (2012), 80-128

- D. Sansone, *Greek drama and the invention of rhetoric*, Malden MA 2012
- M.M. Sassi, "Platone, *Fedone* 108d: Glauco, Protagora, il mito", *PP* 42 (1987), 27-34
- M.M. Sassi, "Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21B34 DK) al paradosso eristico (Plat. *Men.* 80d5.-e5)", *Méthexis* 24 (2011), 7-20
- M.M. Sassi, "Where epistemology and religion meet. What do(es) the god(s) look like?", *Rhizomata* 1 (2013), 283-307
- Th.F. Scanlon, "'The clear truth in Thucydides 1.22.4'", *Historia* 51 (2002), 131-148
- F. Schachermeyr, *Pericle*, Roma 1985 (ed. or.: *Perikles*, Stuttgart 1969)
- G. Schepens, "Tucidide 'in controlucÈ. La guerra del Peloponneso nella storiografia greca del quarto secolo a.C.", in L. Santi Amantini, ed., *Il dopoguerra nel mondo greco. Politica, propaganda, storiografia*, Roma 2007, 59-99
- E. Schiappa, *Protagoras and logos. A study in Greek philosophy and rhetoric*, Columbia SC 1991
- M. Schofield, *An essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980
- C. Schubert, *Perikles. Tyrann oder Demokrat?*, Stuttgart 2012
- C. Schubert, "Perikles' Rede über die Gefallenen des Samos-Krieges und der Einfluß des Anaxagoras in Athen", in P. Mauritsch – Ch. Ulf, edd., *Kultur(en) Formen des Alltäglichen in der Antike*, Graz 2013, 253-267
- R. Seaford, *Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy*, Cambridge 2004
- R. Sealey, "The entry of Pericles into history", *Hermes* 84 (1956), 234-247

- R. Sealey, "The *Tetralogies* ascribed to Antiphon", *TAPhA* 114 (1984), 71-85
- D. Sedley, *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2002
- D. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma 2011 (ed. or.: *Creationism and its critics in antiquity*, Berkeley 2007)
- Ch. Segal, "Gorgias and the psychology of the logos", *HSPh* 66 (1962), 99-155
- Ch. Segal, "Protagoras' orthoepeia in Aristophanes' 'battle of the prologues'. (*Frogs* 1119-97)", *RhM* 113 (1970), 158-162
- L.M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994
- H. Segvic, "Protagoras' political art", *Rhizai* 2 (2004), 7-34, poi in Ead., *From Protagoras to Aristotle. Essays in ancient moral philosophy*, Princeton NJ 2009, da cui si cita.
- C.M.J. Sicking, "The general purport of Pericles' funeral oration and last speech", *Hermes* 123 (1995), 404-425
- J. Sihvola, *Decay, progress, the good life? Hesiod and Protagoras on the development of culture*, [Commentationes humanarum litterarum 89] Helsinki 1989
- D. Silvermintz, *Protagoras*, London 2015
- M.L. Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a. C. al VI sec. d. C.*, Roma 1989
- J.E. Sisko, "Anaxagoras and Empedocles in the shadow of Elea", in J. Warren – F. Sheffield, edd., *The Routledge companion to ancient philosophy*, New York and London 2014, 49-64
- S. R. Slings, (ed.), *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary. Edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, S. J.*, Leiden 1994
- B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924



- B. Snell, "Das Fröhste Zeugnis über Socrates", *Philologus* 97 (1948), 125-134
- B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 2002 (ed. or.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946)
- A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano 1977 (ed. or.: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a. M. 1970)
- A. Sohn-Rethel, *Il denaro. L'apriori in contanti*, Roma 1991 (ed. or.: *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin 1990)
- F. Solmsen, *Intellectual experiment of the Greek enlightenment*, Princeton NJ 1975
- L. Soverini, *Il sofista e l'agorà. Sapienti, economia e vita quotidiana nella Grecia classica*, Pisa 1998
- D. G. Spatharas, "Patterns of argumentations in Gorgias", *Mnemosyne* 54 (2001), 393-408
- D. Spatharas, "Gorgias and the author of the hippocratic treatise *De arte*", *C&M* 58 (2007), 159-165
- D. Spatharas, *Emotions, persuasion, and public discourse in classical Athens*, Berlin 2019
- P.A. Stadter, "Thucydidean orators in Plutarch", in Id. ed., *The speeches of Thucydides*, Chapel Hill NC 1973, 109-123
- P.A. Stadter, "Pericles among the intellectuals", *ICS* 16 (1991), 111-124
- P.A. Stadter, "The form and content of Thucydides' Pentecontaetia (1.89-117)", *GRBS* 34 (1993), 35-71
- Ch.G. Starr, "Thucydides on sea-power", *Mnemosyne* 31 (1978), 343-350
- L. Stella, *Eschilo e la cultura del suo tempo*, Alessandria 1994

- F.R. Stephenson – L.J. Fatoohi, “The eclipses recorded by Thucydides”, *Historia* 50 (2001), 245-253
- P. Stern, *Knowledge and politics in Plato’s Theaetetus*, Cambridge 2008
- H. Strasburger, “Thukydidēs und die politische Selbstdarstellung der Athener”, *Hermes* 86 (1958), 17-40
- A.E. Taylor, “On the date of the trial of Anaxagoras”, *CQ* 11 (1917), 81-87
- M.C. Taylor, *Thucydides, Pericles, and the idea of Athens in the Peloponnesian war*, Cambridge 2010
- S.-T. Teodorsson, *Anaxagoras’ theory of matter*, Göteborg 1982
- R. Thomas, “Thucydides’ intellectual milieu and the plague”, in A. Rengakos – A. Tsakmakis, edd., *Brill’s companion to Thucydides*, Leiden – Boston 2006, 87-108
- D.P. Tompkins, “The language of Pericles”, in A. Tsakmakis – M. Tamiolaki, edd., *Thucydides between history and literature*, Berlin 2013, 447-464
- P. Tozzi, “Studi su Ecateo di Mileto. II Ecateo e la cultura ionica”, *Athenaeum* 41 (1963), 318-326
- P. Tozzi, “Studi su Ecateo di Mileto. IV La ΙΣΤΟΡΙΑ di Ecateo”, *Athenaeum* 44 (1966), 41-76
- P. Tozzi, “Studi su Ecateo di Mileto. V La fortuna”, *Athenaeum* 45 (1967), 313-334
- S.V. Tracy, “Darkness from light: The beacon fire in the *Agamemnon*”, *CQ* 36 (1986), 257-260
- F.V. Trivigno, “The rhetoric of parody in Plato’s *Menexenus*”, *Ph&Rh* 42 (2009), 29-58
- A. Tsakmakis, “Leaders, crowds, and the power of the image: political communication in Thucydides”, in A. Rengakos – A. Tsakmakis, edd., *Brill’s companion to Thucydides*, Leiden – Boston 2006, 161-188

- A. Tschemplik, *Knowledge and self-knowledge in Plato's Theaetetus*, Lanham MD 2008
- M. Tulli, "All'origine del rapporto fra la retorica e la filosofia: da Omero a Gorgia", *A&R* 47 (2002), 1-8
- F. Turato, *Il problema storico delle "Nuvole" di Aristofane*, Padova 1973
- F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a. C.*, Roma 1979
- M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Milano 1946
- M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1969<sup>2</sup>
- Vassallo 2019a = Ch. Vassallo, "Anaxagoras from Egypt to Herculaneum: a contribution to the history of ancient 'atheism'", in Ch. Vassallo, *Presocratics and papyrological tradition. A philosophical reappraisal of the sources*, Berlin 2019, 335-414
- Vassallo 2019b = Ch. Vassallo, "Eschilo e i Presocratici. Un nuovo paradigma ermeneutico", *GCFI* 98 (2019), 378-398
- R. Vattuone, "ἀφανής", s.v., in G. Nenci *et alii*, edd., *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum*, 2, Pisa 2007
- R. Vattuone, *Pericle. Storia, tradizione, mito*, Bologna 2017
- M. Vegetti, "Le scienze della natura e dell'uomo nel V secolo", in L. Geymonat, ed., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 1, Milano 1975<sup>2</sup>, 110-150
- M. Vegetti, "Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica", in M. Bettini ed., *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, Firenze 1996, 65-81
- M. Vegetti, "Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century", in A.A. Long, ed., *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge 1999, 271-289

- M. Vegetti, "Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)", in G. Casertano, ed., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 145-158
- W.J. Verdenius, "Gorgias' doctrine of deception", in G.B. Kerferd, ed., *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*, Wiesbaden 1981, 116-128
- J.P. Vernant, "Il mito di Prometeo in Esiodo", in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 (ed. or.: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974), 173-191
- M. Vickers, *Pericles on stage. Political comedy in Aristophanes' early plays*, Austin TX 1997
- M. Vickers, "Thucydides and Aristophanes", in E. Poláčkova, J. Čechvala *et alii*, eds., *Jubilate et bibite. Ad honorem J. Bazant*, Praha 2020, 107-132
- G. Vlastos, "Equality and justice in early Greek cosmologies", *CPh* 42 (1947), 156-178
- J. Vogt, "Das Bild des Perikles bei Thukydides", *HZ* 158 (1956), 249-266
- G. J. de Vries, "ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ en grec classique", *Mnemosyne* 11 (1943), 81-10
- G.J. de Vries, "A note on Plato, *Phaedrus* 270 AC", *Mnemosyne* 35 (1982), 331-333
- H.T. Wade-Gery, "Thucydides the son of Melesias. A study of Periclean policy", *JHS* 52 (1932), 205-227
- R.W. Wallace, "Private lives and public enemies: freedom of thought in classical Athens", in A.L. Boegehold – A.C. Scafuro, edd., *Athenian identity and civic ideology*, Baltimore – London 1994, 127-155
- R.W. Wallace, "The sophists in Athens", in D. Boedeker – K.A. Raaflaub, edd., *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge MA 1998, 203-222

- R.W. Wallace, "Damon of Oa: a music theorist ostracized?", in P. Murray – P. Wilson, ed., *Music and the Muses. The culture of mousike in the classical Athenian city*, Oxford 2004, 249-267
- R.W. Wallace, "Plato's sophists, intellectual history after 450, and Sokrates", in L.J. Samons II, ed., *The Cambridge companion to the age of Pericles*, Cambridge 2007, 215-237
- R. Wallace, *Reconstructing Damon. Music, Wisdom Teaching, and Politics in Perikles' Athens*, Oxford 2015
- W.P. Wallace, "Thucydides", *Phoenix* 18 (1964), 251-261
- J. Walsh, "The dramatic dates of Plato's *Protagoras* and the lesson of *arete*", *CQ* 34 (1984), 101-106
- P.A. Wander Waerd, "Socrates in the Clouds", in Id., ed., *The socratic movement*, Ithaca NY - London 1994, 48-86
- R. Wardy, *The birth of rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, London – New York 1996
- L. Weber, "Perikles samische Leichenrede", *Hermes* 57 (1922), 375-395
- K.W. Weidauer, *Thucydides und die hippokratischen Schriften*, Heidelberg 1954
- M. Wekowski, "In the shadow of Pericles: Athens' Samian victory and the organization of the *Pentekontaetia* in Thucydides", in A. Tsakmakis – M. Tamiolaki, ed., *Thucydides between history and literature*, Berlin 2013, 153-166
- S. West, "Herodotus' portrait of Hecataeus", *JHS* 111 (1991), 144-160
- H.D. Westlake, "Thucydides on Pausanias and Themistocles – a written source?", *CQ* 27 (1977), 95-110
- A. Williams, "What was wrong with Minos? Thucydides and historical time", *Representations* 74 (2001), 1-18

- J. Wilson, "What does Thucydides claim for his speeches?", *Phoenix* 36 (1982), 95-103
- Th. Wolbergs, "“Ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φθεγγόμενα”, *RhM* 155 (2012), 113-127
- D. Wolfsdorf, "The dramatic date of Plato's *Protagoras*", *RhM* 140 (1997), 223-230
- D. Wolfsdorf, "The historical reader of Plato's *Protagoras*", *CQ* 48 (1998), 126-133
- L. Woodbury, "Anaxagoras and Athens", *Phoenix* 35 (1981), 295-315
- A.G. Woodhead, *Thucydides on the Nature of Power*, Cambridge MA 1970
- A.J. Woodman, *Rhetoric in classical historiography. Four studies*, London 1988
- P. Woodruff, "Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias", in A.A. Long, ed., *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge 1999, 290-331
- P. Woodruff, "Antiphons, sophist and athenian", *OSAPh* 26 (2004), 323-336
- P. Woodruff, "Euboulia as the skill Protagoras taught", in J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, edd., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Leiden – Boston 2013, 179-193
- H. Yunis, "How do the people decide? Thucydides on Periclean rhetoric and civic instruction", *AJPh* 112 (1991), 179-200
- H. Yunis, *Taming democracy. Models of political rhetoric in classical Athens*, Ithaca NY 1996
- H. Yunis, "The constraints of democracy and the rise of the art of rhetoric", in D. Boedeker – K.A. Raaflaub, edd., *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge MA 1998, 223-240
- H. Yunis, "Eros in Plato's *Phaedrus* and the shape of Greek rhetoric", *Arion* 13 (2005), 101-125

- G. Zanetto, "I filosofi a teatro? Fanno ridere. Le *Nuvole* di Aristofane", in A. Costazza, ed., *La filosofia a teatro*, Milano 2010, 135-150
- F.I. Zeitlin, "A study in form: recognition scenes in the three Electra plays", *Lexis* 30 (2012), 361-378.
- S. Zeppi, *Antifonte critico di Protagora*, Trieste 1961
- B. Zimmermann, "Aristofane e la crisi dell'educazione ateniese", in J.A. Lopez, ed., *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid 1998, 101-112
- Zimmermann, "Pathei mathos: strutture tragiche nelle *Nuvole* di Aristofane", in E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Pattoni, edd., *ΚΩΜΩΔΙΟΤΡΑΓΩΔΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a. C.*, Pisa 2006, 327-335
- J.E. Ziolkowski, *Thucydides and the tradition of funeral speeches at Athens*, New York 1981
- M.L. Zunino, "La flotta, lo straniero, il santuario: Erodoto 5, 36 e le 'regole del gioco' talassocratico", in A. Naso, ed., *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale, (= Studi udinesi sul mondo antico 2)*, Firenze 2006, 71-84