

Socrate e gli ἡμίονοι

von DOMENICO LEMBO, Neapel

Pl. *Apol.* 27c 4-e 3

5 Ὡς ὄνησας ὅτι μόγις ἀπεκρίνω ὑπὸ τουτωνὶ ἀναγκα-
ζόμενος. οὐκοῦν δαιμόνια μὲν φῆς με καὶ νομίζεις καὶ
διδάσκεις, εἴτ' οὖν καινὰ εἴτε παλαιά, ἀλλ' οὖν δαιμόνιά γε
νομίζω κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ ταῦτα καὶ διωμόσω ἐν τῇ
ἀντιγραφῇ. εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου
10 πολλὴ ἀνάγκη νομίζεις μέ ἐστιν· οὐχ οὕτως ἔχει; ἔχει δὴ·
τίθῃμι γάρ σε ὁμολογοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἀποκρίνη. τοὺς δὲ
δαίμονας οὐχὶ ἦτοι θεοὺς γε ἠγοῦμεθα ἢ θεῶν παῖδας; φῆς
ἢ οὐ;

Πάνυ γε.

5 Οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἠγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοί
τινὲς εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίτ-
τεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἠγούμενον φάναι με
θεοὺς αὖ ἠγείσθαι πάλιν, ἐπειδὴ περ γε δαίμονας ἠγοῦμαι·
10 εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδές εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ
νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν
ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἠγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή·
ὁμοίως γὰρ ἂν ἄτοπον εἴη ὥσπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν
παῖδας ἠγοῖτο ἢ καὶ ὄνων, τοὺς ἡμίονους, ἵππους δὲ καὶ
ὄνους μὴ ἠγοῖτο εἶναι.

Autant vaudrait dire qu'il y a des mulets issus de juments et d'ânes, mais qu'il n'y a ni ânes ni juments.

(Croiset 1920)

En effet, ce serait aussi absurde que de soutenir cette opinion: les mulets sont des rejetons de chevaux et d'ânes, mais il n'y a pas de chevaux et il n'y a pas d'ânes.

(Brisson 1997)

It would be just as absurd as if one were to believe that there are children of horses and asses, namely mules, but no horses and asses ...

(Fowler 1914)

... as if a man were to believe in the existence of children of mares or, it may be, of she-asses ...

(Burnet 1924)

... as if someone believed in children of horses or asses – mules – but did not believe that there are horses and asses ...

(West 1979)

Das wäre ja ebenso unsinnig, wie wenn jemand glaubte, daß es zwar Kinder von Pferden und Eseln gibt, die Maulesel, nicht aber Pferde und Esel.

(Fuhrmann 1986)

Das wäre ebenso ungereimt, wie wenn jemand meinte, Kinder von Pferden und Eseln gäbe es, nämlich Maulesel, Pferde aber oder Esel gäbe es nicht.
(Heitsch 2002)

Sarebbe altrettanto assurdo credere nell'esistenza di figli di cavalli e asini, cioè i muli, ma non in quella di cavalli e asini.
(Sassi 1993)

Sarebbe una cosa assurda, proprio come se uno credesse che esistano figli di cavalle e di asini, ossia i muli, ma non credesse che esistano cavalle e asini.
(Reale 1993)

1. Nel passo qui citato, all'interno della sua complessiva autodifesa, Socrate si impegna a dimostrare più specificamente che l'accusa a lui indirizzata di negare l'esistenza stessa degli dei è contraddittoria: lo è perché da un lato gli si imputa di negare appunto l'esistenza stessa degli dei, dall'altro in pari tempo gli si imputa di credere in misteriosi dèmoni; laddove notoriamente i dèmoni hanno sempre come genitore una divinità e dunque l'esistenza di questi tali dèmoni non può che presupporre l'esistenza delle divinità. L'argomentazione ha una sua forza logica schiacciante, suona inconfutabile, ma a renderla del tutto irresistibile anche su di un piano intuitivo, a darle un'efficacia travolgente oltre che un sapore accattivante anche per l'uomo della strada, Socrate provvede ad illustrarla con una colorita analogia. È quella tracciata in 27d 8-e 3, che culmina in 27e 1-3 (ὥσπερ ὄν εἴ τις ... εἶναι).

Sul piano testuale, qui, l'intera materia del contendere è racchiusa in poche parole di 27e 2 o meglio 27e 1-2. I codici hanno ἵππων μὲν παῖδας ... ἢ καὶ ὄνων («figli di cavalli ... oppure asini»). Ma, poiché il testo sembra invece perfetto senza ἢ, nel senso che parlando degli ἡμίονοι e cioè dei «muli» li designerebbe come ἵππων ... παῖδας ... καὶ ὄνων («figli di cavalli ... e asini»), i più considerano necessario e ovvio atetizzare ἢ per restituire limpidezza a una formulazione altrimenti quasi incomprensibile. Questa esegesi, si direbbe, non ha oggi rivali. La grande maggioranza degli interpreti così traduce e intende il passaggio. Ma c'è in questo una sconcertante fretteiosità. Non si guarda con molta attenzione al dato testuale su cui quella lettura poggerrebbe, proprio in quanto la lettura accolta è sentita come scelta obbligata e perciò il dettato testuale agli occhi degli interpreti *comunque* non può che suffragarla. Non per nulla spesso chi propugna una tale esegesi non si fa nemmeno troppo scrupolo di esibire un testo confacente. Si richiama, incredibilmente, al testo trådito: ovvero a quell'ἵππων ... ἢ καὶ ὄνων a cui non si può far corrispondere «di cavalli ... e asini». Non pochi da una parte sottoscrivono la lettura «di cavalli ... e asini», dall'altra parte accolgono il testo della tradizione manoscritta (ἵππων ... ἢ καὶ ὄνων) di cui quella lettura implicherebbe una sconfessione. Ci sono anche quanti alla

lettura «di cavalli ... e asini» fanno giustamente corrispondere la correlativa atetesi (ἵππων ... ἦ) καὶ ὄνων). Ma i più, probabilmente, sono quelli che non si preoccupano troppo della necessaria congruenza fra traduzione e testo. L'esegesi «di cavalli ... e asini», paradossalmente, vive di vita propria. Abbia o non abbia, alle sue spalle, il testo che dovrebbe rispecchiare.¹

Se tanto si insiste a riproporre ovunque l'esegesi ora descritta, al punto da ignorare molto spesso anche il problema testuale che sta sullo sfondo, non è naturalmente solo un caso. La ragione è che questa esegesi sembra non avere alter-

¹ La cosa ha inizio già molto per tempo, vale a dire col primo editore che invita a normalizzare il testo, in maniera da rendere possibile quella che si ritiene a quanto pare l'unica lettura intellegibile del passo in questione. A metà del '700 Forster, nella sua edizione dell'*Apologia*, per primo escogita di atetizzare ἦ e offre infatti come traduzione «*equorum quidem filios asinorumque*». Ma, laddove la sua traduzione la stampa nella pagina, il testo che stampa è ancora quello della tradizione manoscritta (ἵππων ... ἦ καὶ ὄνων), mentre la proposta di espunzione la relega in nota come cauta ipotesi. E questo è veramente uno strano modo di procedere. Viceversa c'è chi espressamente si rifiuta di atetizzare ἦ e per salvaguardare il testo tradito adduce delle solide ragioni: Fischer [1770¹; 1783³]. Ma l'idea di Forster, in genere, incontra larghissimi consensi. E, sia pure con qualche eccezione, farà scuola per un secolo e mezzo. A recepirla saranno per es. Voss e Schleiermacher. La lezione tradita non viene del tutto abbandonata. Ripresa da Stallbaum [1858⁴], sarà poi difesa ostinatamente da John Burnet. E oggi è preservata in tutte e tre le edizioni critiche più rappresentative: Burnet [1900]; [1924]; Duke et al. [1995]. Eppure questa linea non trova se non scarso séguito. Burnet, sul quale torneremo, argomenta a fondo la sua scelta nella riedizione annotata del 1924. Ma la sua posizione negli studi recenti rimarrà quasi totalmente isolata. Gli ultimi editori dell'*Apologia* nella collezione oxoniense sono i soli che sulla sua scia stampano ἦ in 27e 2. Senza che si capisca quale sia la loro esegesi. Tutti quanti gli altri in qualche modo, vale a dire più o meno apertamente e consapevolmente, respingono in tronco la lezione della tradizione manoscritta e si sbarazzano della disgiunzione. Dopo Stallbaum e prima di Burnet ritorna fermamente all'atetesi l'edizione di Schanz [1875], il cui testo sarà preso a base in Fowler [1914]. Croiset [1920] espunge a sua volta ἦ, ma sorprendentemente insieme afferma di ricalcare in questo le orme di Burnet oltre che di Forster. L'atetesi di ἦ è formalmente accolta da più interpreti: Weber [1971]; Sassi [1993]; De Strycker/Slings [1994]; Gallop [1997]; Reeve [2002]. Su questa linea è anche Heitsch [2002], che di suo tuttavia aggiunge un nuovo stravagante emendamento, scrivendo in 27e 2 ἵππους δὲ ἦ ὄνους per ἵππους δὲ καὶ ὄνους. Di contro ci sono i molti in cui testo e traduzione non si accordano. Reale [1993] fedelmente riproduce Burnet, ma segue e traduce in realtà Croiset oppure Schanz/Fowler. Fuhrmann [1986] dichiara di attenersi a Burnet, ma il testo che pubblica e traduce è quello senza ἦ. Anche Brisson [1997] segue a suo dire Burnet, ma traduce un testo senza ἦ. Lo stesso fa, a sua volta, Clay [2000] 46-47. Brickhouse/Smith 2002 rimandano all'edizione oxoniense, non si sa se a quella classica di Burnet oppure a Duke et al., eppure traducono anche loro un testo senza ἦ. Una collocazione a parte hanno tre contributi fra loro differenti: Bäumlein [1866]; Tredennick [1954]; West [1979]. West accoglie il testo di Burnet, cioè quello con ἦ. E lo traduce, come niente fosse, con "horses or asses"; perché, si può supporre, non ci vede una contraddizione. Mentre anni prima Tredennick accoglieva sì e traduceva anche lui ἦ allo stesso modo, ma sensatamente provvedeva a espungere in più τοὺς ἡμίονους, come a suo tempo aveva per coerenza suggerito Bäumlein.

native. Ma la scelta opposta, ovvero quella di salvaguardare il testo trådito, si può realmente dire impraticabile? No. Al contrario. È molto più legittima. E, a ben considerare, si rivela anzi come l'unica legittima. L'altra, ovvero quella sostenuta dalla massima parte degli interpreti, è del tutto errata. Giacché fraintende un termine cruciale e, nel momento in cui alla disgiunzione preferisce la coordinazione, fatalmente banalizza il passo. Ove un senso purchessia ce l'abbia, la lezione ἵππων ... ἢ καὶ ὄνων sarebbe di per sé da preferire; sia perché è attestata saldamente dalla tradizione, sia perché oltretutto è senza dubbio *lectio difficilior*. Se la si respinge, da ogni parte o quasi, è perché alla base si è convinti che sia priva di senso. Eppure non è così affatto. La premessa su cui palesemente riposa l'esegesi dominante è che gli animali detti ἡμίονοι né più né meno sono i nostri «muli». Ma una tale premessa non risponde univocamente alla verità. Perché, se tutti i muli sono ἡμίονοι, non tutti gli ἡμίονοι sono muli. Ecco qual è il punto. Se gli ἡμίονοι non fossero che i muli, sarebbe più che lecito allora definirli «figli di cavalli ... e asini». Se per contro gli ἡμίονοι non sono semplicemente i muli, la definizione succitata diventa troppo stretta. È da questo che occorre ripartire, per delucidare meglio il passo.

2. Che cosa sia un ἡμίονος, si evince con tutta chiarezza da Aristotele: *GA* II 8.747b 10-12 ἐπειδὴ συμβαίνει καὶ ἐξ ἵππων γίνεσθαι ἵππον καὶ ἐξ ὄνων ὄνον καὶ ἐξ ἵππου καὶ ὄνου ἡμίονον, ἀμφοτέρως ἄρρενος καὶ θήλεος ὅποτερουοῦν ὄντος, κτλ. («poiché risulta che da due cavalli nasce un cavallo, da due asini un asino, da un cavallo e un asino infine un semiasino, in entrambi i casi possibili, cioè quale che sia il maschio e la femmina rispetto alle due specie, ...»); 8.747b 16-17 μίγνυται δὲ καὶ ὁ θήλυς ἵππος καὶ ὁ ἄρρην τῷ ὄνῳ, καὶ τῷ ἄρρηνι καὶ τῷ θήλει («sia la femmina sia il maschio del cavallo si accoppiano con l'asino rispettivamente maschio e femmina»). L'accoppiamento interspecifico di cavallo e asino dà origine a un mulo quando il padre è un asino e la madre una cavalla, dà origine a un bardotto quando invece il padre è un cavallo e la madre un'asina. Ma in greco abitualmente si dà uno stesso nome all'uno e all'altro incrocio. L'ἡμίονος ovvero il «semiasino» è l'incrocio di cavallo e asino, non importa quale sia ogni volta la specie del padre e quella della madre, ovvero se sia un mulo o un bardotto. La parola in greco non designa strettamente il mulo. Designa di per sé solo l'incrocio di cavallo e asino, che può essere un mulo ma può anche essere un bardotto. Anche tra i Greci, di fatto, il «semiasino» per lo più è un mulo; sia perché il bardotto come incrocio è sempre più difficile a ottenersi, sia perché di solito è apprezzato assai meno del mulo. Ma la parola come tale può designare l'uno come l'altro. E pertanto credere che valga di per sé stessa «mulo» è un errore.²

² Che ἡμίονος designi il «semiasino» ossia l'incrocio di cavallo e asino, piuttosto che in particolare il mulo, lo si può desumere anche da quei passi in cui innegabilmente la parola si

Certo, è vero che secoli dopo ἡμίονος si dice strettamente il «mulo». Come per es. testimoniano Cyran. II 15; Gal. *De sem.* vol. 4, p. 604,12-13 Kühn; Babr. 1.62: Hsch. Π 1134. Nondimeno quest'uso più tardo rappresenta una restrizione di significato e a determinarlo è... una materiale restrizione di riferimento: il fatto che in epoca romana e poi bizantina evidentemente di bardotti pochi se ne trovano, perché gli allevatori non si danno la briga di crearne. In conclusione, benché col tempo ἡμίονος finisca per designare il mulo e solo il mulo, ciò non toglie che più anticamente perlomeno fino ad Aristotele la realtà sia un'altra. Tradizionalmente in greco ἡμίονος ovvero «semiasino», in linea di principio, si dice ogni incrocio tra la specie 'asino' e la specie 'cavallo', sia esso poi un mulo o un bardotto. Del resto ognuno di questi due ibridi ha anche un nome suo: il mulo è chiamato ὀρέύς, il bardotto ἴννος. Ma assai di più si adoperava ἡμίονος, il nome comprensivo che rinuncia alla distinzione tra le due varietà. Si intende che, allorquando ormai ἡμίονος si comincia a usare solo per il mulo, perché l'allevamento del bardotto viene praticamente abbandonato, anche ὀρέύς come nome del mulo regredisce fin quasi a sparire. E a maggior ragione regredisce fin quasi a sparire il nome ἴννος. Lo schema tassonomico descritto si ritrova ancora in Aristotele: *HA I* 6.491a 1-2 ἐπὶ τοῖς λοφούροις καλουμένοις, οἷον ἵππῳ καὶ ὄνῳ καὶ ὀρεῖ [καὶ γίννῳ] καὶ ἴννῳ («nel caso dei cosiddetti λόφουρα, come cavallo, asino, mulo e bardotto»). Dove λόφουρα, ovvero «animali a coda folta», è il nome che si attribuisce agli equidi.³

applica al bardotto e non al mulo. Tra questi c'è la pagina in cui Alessandro di Afrodisia paragona i figli di Socrate e Santippe a quegli ἡμίονοι che nascono da un cavallo e un'asina, in altre parole a dei bardotti, che hanno una madre nettamente inferiore al padre (*Alex. Aphrod.*, *Comm. Arist. Metaph.* 497,21-29). Il paragone, alquanto malizioso, sottintende all'incirca questo: il cavallo che si accoppia a un'asina e da essa genera un bardotto ottiene un figlio che almeno in parte eredita le qualità del padre, giacché è superiore largamente al figlio che quella avrebbe avuto da un padre asino o da quello che un asino avrebbe da una cavalla, ma pursempre è inferiore a quello che il cavallo avrebbe ottenuto da una cavalla, perché questo avrebbe ereditato tutte le qualità del padre; così pure Socrate, accoppiandosi con una Santippe, non può avere figli all'altezza di un padre come lui, ma i figli che ne ha sono pursempre superiori a quelli che Santippe poteva mai sperare di avere da uomini comuni e sicuramente superiori a quelli che un uomo a livello di Santippe poteva mai sperare di ottenere da una donna di rango. Analogamente in Esopo si legge di un ἡμίονος che vanta di essere dotato per la corsa, giacché per padre avrebbe un cavallo e cioè sarebbe un bardotto, ma alla prova fallisce malamente e rivela che le cose stanno in tutt'altro modo. Sia che per padre realmente abbia un cavallo e pertanto lui sia un bardotto, sia che abbia mentito e lui sia un mulo, perché il padre è un asino, in ogni caso i fatti dimostrano che lui non ha le doti di un cavallo (*Æsop. Fab.* 285). Cfr. anche *Plut. Mor.* 150a-b. Sulle caratteristiche di mulo e bardotto v. Baroncini [2001]. Sulla vera natura degli ἡμίονοι, oggi, nessuno studio di Aristotele e delle sue opere biologiche fornisce indicazioni attendibili. Per il tema degli ibridi, comunque, sono da consultare: Zucker [2005] 221-233; Li Causi [2007]; [2008]. Alla tassonomia del mondo animale in Aristotele è dedicato Pellegrin [1982]. Per il posto che i testi aristotelici hanno nella storia della zoologia e dell'anatomia comparata si veda Schmidt [2006].

3. Quella che si è ricostruita è una categoria zoologica adottata nella greicità, che finora era mal compresa. In Grecia ἡμίονοι ovvero «semiasini» si dicono sia i muli che i bardotti. Questo ci permette di capire la futilità dell'atetesi. Espungere ἢ, per arrivare da ἵππων ... ἢ καὶ ὄνων a ἵππων ... καὶ ὄνων («di cavalli ... e asini»), serve solo ad accordare il testo con ἡμίονοι nel senso di «muli»: a eliminare quell'ἵππων ... ἢ καὶ ὄνων, che appunto non è compatibile con ἡμίονους come «muli». Quando si capisca che gli ἡμίονοι sono più che muli, viene meno qualsiasi ragione di eliminare ἢ. E la lezione trādita ritrova tutta la sua legittimità.⁴

Riesaminiamo quello che il testo dice. Per controbattere Meleto e le sue accuse in campo religioso, Socrate gli fa anzitutto ammettere due punti capitali: 1) se per lui ci sono dei δαίμονια, allora ci saranno per lui anche dei δαίμονες; 2) se ci sono δαίμονες, allora questi δαίμονες saranno o divinità oppure figli di divinità (27c 8-d 3). Sulla base di queste premesse, Socrate intorno ai δαίμονες svi-

³ Nel luogo aristotelico citato i codici, grafia a parte, danno 'καὶ γίννω καὶ ἴννω'. L'ultimo editore P. Louis, seguendo Aubert/Wimmer, espunge qui καὶ ἴννω. Ma questo è un errore, perché manda completamente in pezzi lo schema tassonomico. Quelli che Aristotele elenca sono il cavallo, l'asino e i due incroci che possono nascere dai loro eventuali accoppiamenti, cioè mulo e bardotto. Le varie fonti greche, al di là di qualche oscillazione, testimoniano in larga misura un quadro coerente: ὄρεός è il nome del mulo e ἴννος è quello del bardotto, mentre invece γίννος è chiamato un cavallo o anche un semiasino di piccola taglia. Ragion per cui nel testo aristotelico καὶ ἴννω si deve conservare, καὶ γίννω si deve atetizzare. Su una tale terminologia si vedano almeno questi passi: Aristoph. Gramm., *Nom. et.* 276,16 Miller ἴννοι δὲ οἱ ... ἐξ ἵππου πατρός καὶ ὄνου μητρός; Hsch. I 686.1-6 ἴννος: ὁ πῶλος, ὁ ἐξ ἵππου πατρός καὶ μητρός ἡμίονου, ἄλλοι δὲ ὄνου. [...] Ἀριστοφάνης δὲ τοὺς ἴννοὺς γίνεσθαι ἐξ ἵππου πατρός, ὄνου δὲ μητρός; Arist. GA II 8.748b 34-749a 1 [...] γίννος. τοῦτο δ' ἐστὶν ἡμίονος ἀνάπηρος· καὶ γὰρ ἐκ τοῦ ἵππου καὶ τοῦ ὄνου γίνονται γίννοι ὅταν νοσήσῃ τὸ κῆμα ἐν τῇ ὑστέρα; Strab. IV 6.2.23-24 οἱ γίννοι λεγόμενοι ἵπποι τε καὶ ἡμίονοι. Cfr. Arist. HA VI 24.577b 20-21; 26-29.

⁴ Che in 27e 2 con ἡμίονους ci si riferisca non ai muli ma all'insieme di muli e bardotti, e che la disgiunzione in conseguenza non sia da eliminare, era d'altronde abbastanza chiaro a più di un interprete in passato. Burnet si rende bene conto che il riferimento non è solo ai muli, ma assume che la cosa qui si spieghi con l'uso estensivo di un termine che in sé designa i muli. E per avallare il testo trādito che lui si rifiuta di correggere, cioè ἵππων ... παιδῶν ... ἢ καὶ ὄνων, si spinge addirittura a ipotizzare che ἵππων e ὄνων siano femminili; senza comunque arrivare a offrirne una ragionevole giustificazione. Ma già prima, a fine Settecento, un suo predecessore aveva fatto in definitiva assai di meglio. Fischer aveva conservato la lezione trādita, sostenendo sulla scia di Bochart che il termine ἡμίονοι copriva non soltanto i muli strettamente intesi ma i «muli» in un senso assai più ampio, vale a dire sia i figli di un asino e di una cavalla sia i figli di un cavallo e un'asina. Il riferimento genuino del sostantivo ἡμίονος era un problema già risolto in Fischer. Quella che in lui restava sottovalutata era piuttosto la difficoltà di intendere in maniera pertinente ἵππων ... παιδῶν ... ἢ καὶ ὄνων e la necessità di trarne adeguate conseguenze. Giacché τοὺς ἡμίονους come apposizione esplicativa nel senso di «i semiasini» logicamente implica che ἵππων ... παιδῶν ... ἢ καὶ ὄνων già di per sé designi i semiasini, mentre di per sé può designare invece solo (figli di) cavalli o asini. Cfr. Bochart [1663] cc. 232-237; Fischer [1783] 106; Burnet [1924] 196.

luppa un'argomentazione lineare. Se è vero il primo caso e dunque i δαίμονες sono divinità, l'accusa di non riconoscere divinità alcuna cade nel ridicolo. Non può avere più il minimo senso (27d 4-7). Se è vero invece il secondo caso e i δαίμονες sono da ritenere figli di divinità, l'accusa suona non meno ridicola e priva di senso; perché credere ai δαίμονες, allora, vuol dire per ciò stesso anche credere alle divinità che li hanno generati (27d 8-10). E a questo punto che Socrate innesta la sua pittoresca analogia. Fare altrimenti e credere ai δαίμονες senza d'altronde credere alle divinità che li hanno generati, ecco la bordata micidiale, sarebbe assurdo esattamente come ...

Per capire il funzionamento dell'analogia, essenziale è però capire sia il contesto in cui si inserisce sia la specifica maniera in cui letteralmente viene formulata. Il contesto è dato, eminentemente, da ciò che il paragone vuole illuminare. Quali sono intesi e presentati qui in 27d 8-9, i δαίμονες sono semidei. E i semidei, già per definizione, sono esseri ibridi: esseri di cui un genitore è una divinità, l'altro appartiene a una specie inferiore. Il che vuol dire che possono aversene due tipi. C'è chi per padre ha un dio e per madre invece una donna oppure una ninfa. Eracle è figlio di Zeus e di Alcmena, Neleo di Posidone e Tiro. Ma c'è inversamente chi ha per madre una dea, per padre un uomo. Achille è figlio di Peleo e Teti, Enea di Afrodite e Anchise. Socrate insiste fortemente sull'ibrida origine che segna tutti i semidei. Dice che sono figli di esseri divini, ma solo figli νόθοι («bastardi», «irregolari», «fuori norma», «ibridi»). Perché di volta in volta a generarli è una divinità che stranamente si accoppia con un essere inferiore. È da questo tratto distintivo che manifestamente prende spunto anche la susseguente analogia.

Se si riconosce che i δαίμονες ci sono, e per giunta sono semidei, poiché la loro origine è per metà divina, allora non si può non riconoscere che accanto e oltre ai δαίμονες ci sono i loro divini genitori: le divinità. Non riconoscerlo suonerebbe assurdo. Esattamente come suonerebbe assurdo... È evidente ormai che, ove gli ἡμίονοι fossero ridotti semplicemente a muli, il parallelismo riuscirebbe sbilenco e diverrebbe controintuitivo, azzerando l'efficacia dell'analogia. Il dato sul quale si fa leva è che l'incrocio tra cavalli e asini può aversi in entrambi i sensi, al pari di quello tra esseri divini e non divini. Ovvero che un ἡμίονος per padre può avere un cavallo oppure un asino, come un semidio può a sua volta per padre avere un dio oppure un uomo. Dunque il termine di confronto sono non già i muli ma i semiasini. Dopodiché, si è detto, l'intervento indebito su ἢ perde qualsiasi giustificazione. E si ritorna alla lezione tradata, ἵππων ... παίδας ... ἢ καὶ ὄνων; che non solo si presenta valida ma, come vedremo, conferisce a tutto il discorso un andamento alquanto più sottile e più pregnante. Il testo così ripristinato è quello che si legge in Burnet: 27d 10-e 3 ὁμοίως γὰρ ἂν ἄτοπον

εἴη ὡσπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν παῖδας ἠγοῖτο ἢ καὶ ὄνων, τοὺς ἡμιόνους, ἵππους δὲ καὶ ὄνους μὴ ἠγοῖτο εἶναι. Per la verità l'interpunzione, che data quanto meno già da Forster e (tolta l'eccezione assai poco significativa di Stallbaum) in tutti gli editori successivi trova un'invariabile conferma, non si dovrebbe dare per scontata. Merita certamente più attenzione. Ma a parte quest'aspetto, cui per altro si potrà tornare fra non molto, il testo che abbiamo sotto gli occhi è inequivocabilmente quello della tradizione manoscritta. E vale la pena reconsiderarlo, per chiarire quale esegesi ammette e quale esclude.

Il punto dolente sta nel genere, grammaticale e sessuale, di ἵππων e di ὄνων. Chi sopprime ἢ, perché ritiene che Socrate qui parli di muli, fa di conseguenza l'una o l'altra di queste due cose: o vede i sostantivi come due maschili e li traduce come «cavalli» e «asini», assumendo che il genere grammaticale appunto qui sia altro da quello sessuale e indichi la specie come tale; oppure vede i due sostantivi come un femminile e un maschile e li traduce come «cavalle» e «asini», assumendo che il genere grammaticale qui coincida pienamente con quello sessuale. Ma, se l'idea che Socrate qui parli di muli viene accantonata, e con essa anche l'atetesi della disgiunzione, il genere grammaticale espresso dai due sostantivi è più che mai una difficoltà. Non può essere duplice, perché deve coprire a conti fatti non due sole opzioni bensì quattro. Non può essere uno e indifferente alla distinzione sessuale, perché in tal caso ἵππων ... παῖδας ... ἢ καὶ ὄνων («figli ... di cavalli ... oppure asini») indicherebbe non già degli incroci ma cavalli in quanto figli di cavalli e asini in quanto figli d'asini; sicché τοὺς ἡμιόνους come apposizione epesegetica sarebbe del tutto fuori posto, e fuori posto sarebbe anche se al limite volesse dire «i muli» e non «i semiasini».

4. A ben vedere quella che fa problema, una volta esclusa l'atetesi di ἢ, non è nient'altro che l'apposizione. Perché non c'è verso di accordarla con la formula della disgiunzione. Se leggiamo ἵππων ... παῖδας ... ἢ καὶ ὄνων («figli ... di cavalli ... oppure asini»), come vuole la lezione trādita, non c'è modo alcuno di accettare poi τοὺς ἡμιόνους come apposizione. E infatti Bäumlein, inflessibilmente, la espungeva; con ciò sacrificando una volta di più alla coerenza presunta del discorso il dettato della tradizione. Ma la soluzione genuina, che preserva rigorosamente il dettato della tradizione e dà il massimo di coerenza logica al discorso, è ancora un'altra. E si impone irresistibilmente, quando solo si sappia andare oltre l'apparenza; l'apparenza indotta falsamente da un'invetrata prassi editoriale. Chi l'ha detto che τοὺς ἡμιόνους sia un'apposizione? A dirlo, in fondo, è solo una virgola; che naturalmente non ci viene dalla tradizione manoscritta. Sopprimere la virgola, che mira a separare qui τοὺς ἡμιόνους come apposizione da quanto precede, è sufficiente a restituirci la fisionomia

autentica del testo. E ci permette di recuperare una formulazione tanto calibrata quanto densa di significato.

Il genere grammaticale espresso da ἵππων e ὄνων effettivamente è il maschile, ma un maschile in sé indifferente alla distinzione sessuale. Solo che ἵππων ... παίδας ... ἢ καὶ ὄνων, in quanto sintagma a sé stante, senza per es. che a qualificarlo gli si aggiunga νόθους, non può designare degli incroci. Designa di necessità da un lato cavalli (in quanto figli di cavalli), dall'altro alternativamente asini (in quanto figli d'asini). Il che è fuori luogo, non ha senso, perché Socrate non può avere in mente qui se non gli incroci, ovvero i figli νόθοι di cavalli o asini. Tutto cambia quando si capisca che l'apposizione non è un'apposizione: che la virgola è da eliminare e τοὺς ἡμίονους è parte integrante del sintagma, ossia non è un'apposizione bensì un attributo, un aggettivo in posizione attributiva. L'aggettivo a due uscite ἡμίονος, correlato al sostantivo ἡμίονος, significa «nato dall'incrocio di cavalli e asini». In 27e 1-2 l'oggetto di ἡγοῖτο non è ἵππων ... παίδας ... ἢ καὶ ὄνων, seguito da un'apposizione. È ἵππων ... παίδας ... ἢ καὶ ὄνων τοὺς ἡμίονους, dove l'attributo ἡμίονους è collocato in modo da essere focalizzato al massimo e mettere in risalto il tratto peculiare che distingue questi ἵππων ... παῖδες o questi ὄνων ... παῖδες da altri. Il sintagma suona al nominativo ἵππων ... παῖδες ... ἢ καὶ ὄνων οἱ ἡμίονοι. Rispetto a ἵππων ... παῖδες o alternativamente ὄνων παῖδες l'attributo ἡμίονοι assume all'incirca la stessa funzione che in 27d 8 assume νόθοι rispetto a θεῶν παῖδες. Salvo che νόθοι beninteso ha un significato più generico, ἡμίονοι è molto più specifico.

In conclusione il passo si può e si deve leggere così: *Ap.* 27d 4-e 3 Οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἡγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἡγούμενον φάναι με θεοὺς αὐτῶν ἡγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδήπερ γε δαίμονας ἡγοῦμαι· εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινές ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή; ὁμοίως γὰρ ἂν ἄτοπον εἴη ὡςπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν παῖδας ἡγοῖτο ἢ καὶ ὄνων τοὺς ἡμίονους, ἵππους δὲ καὶ ὄνους μὴ ἡγοῖτο εἶναι («Dunque, posto che ai dèmoni ci credo, a quanto affermi tu, se i dèmoni sono in qualche modo delle divinità, è in questo che a mio avviso parli un linguaggio oscuro e fai lo spiritoso: dici che alle divinità io non ci credo, ma che viceversa poi ci credo, dal momento almeno che ai dèmoni ci credo. Se i dèmoni per contro sono figli di divinità, in qualche modo figli ibridi, avuti o da ninfe o da altre creature di cui si dice appunto siano figli, chi potrà mai credere che figli di divinità ci sono ma divinità invece no? Sarebbe assurdo, esattamente come se figli di cavalli o asini nati dall'incrocio di una specie con l'altra uno credesse che ci sono, ma cavalli e asini credesse che non ce ne sono»).

Se non si è mai giunti a riconoscere che ἡμίονος qui è un aggettivo e svolge una funzione di attributo, non è d'altro canto un accidente. Di là anche dalle manchevolezze di una certa linea esegetica, esiste una difficoltà reale a identificare il nostro termine per quello che è. Tanto per cominciare, l'aggettivo è assai poco attestato nella nostra documentazione; perlomeno rispetto al sostantivo. Ossia non conta più che una manciata di occorrenze. Sia chiaro, ciò non implica che al limite abbia altro registro: che sia più ricercato perché in sé più tecnico. La minor frequenza non dipende se non da una minore necessità di impiego. L'aggettivo nasce dal sostantivo. Da cui è ricavato, molto semplicemente, per essere sfruttato in quei pochi contesti in cui abbisogna un aggettivo più che un sostantivo. Da questo è formalmente indistinguibile, perché non è se non la stessa forma adattata a un'altra funzione. Ma, visto che l'identità formale lo rende indistinguibile e obiettivamente è assai più raro, per forza di cose riconoscerlo diventa abbastanza malagevole. Richiede che si sappia riconoscere la diversità della funzione, là dove ogni tanto lo si incontra. Così è nella nostra pagina platonica. Così anche in quei pochi altri passaggi in cui è la sintassi a rivelarci la sua identità di aggettivo.

5. Il passo più antico in cui si incontri ἡμίονος aggettivo è Hom. *Il.* XXIII 265-266: ἀτὰρ αὖ τῷ δευτέρῳ ἵππον ἔθηκεν / ἐξέτε' ἀδμήτην βρέφος ἡμίονον κνέουσιν («Per il secondo classificato, poi, fissò come premio una cavalla ancora non domata di sei anni, gravida di un piccolo che era il frutto dell'incrocio con un asino»). L'oggetto di κνέουσιν è βρέφος, applicato inusualmente a un feto anziché a un piccolo già nato. Per parte sua ἡμίονον è palesemente l'attributo e non può che riportarsi a ἡμίονος in quanto aggettivo.⁵

Un altro passo molto interessante si trova in Plutarco e riporta un detto di Chilone: Plut. *Mor.* 150b 2-3 καὶ τύνη βραδὺς καὶ τρέχεις τὸν ἡμίονον («Anche tu sei lento. Stai facendo la corsa dei muli»). La battuta salace di Chilone è perfettamente intellegibile, a patto di non appiattirne la sintassi. Poiché in quanto verbo intransitivo τρέχω non può avere come oggetto che un oggetto interno, tale è senz'altro τὸν ἡμίονον. Ma non è pensabile, ovviamente, che a fare da oggetto e oggetto interno per il verbo τρέχω sia ἡμίονος come sostantivo. Perché 'correre il mulo' non ha senso. Un oggetto interno congruente, quando non si voglia usare δρόμος e avere la *figura etymologica* (Men. F/690), può essere ed è di preferenza il sostantivo ἀγών; che vale «gara», «prova», e con il nostro verbo perciò «gara (di corsa)». Per es. un'espressione come ἔκπλεθρον τρέχειν ἀγῶνα (Eur. *El.* 883-884) equivale a «correre la gara dei 6 pletri» o «fare la corsa dei 6 pletri». Tra le competizioni più ammirate e più spettacolari, a Olimpia come altrove, c'è in particolare quella detta ἵππικὸς ἀγών (la «gara dei cavalli», la

⁵ È quanto apertamente riconoscono anche dizionari come *LSJ* e *VLG*.

«corsa dei cavalli»); di cui si fa spessissimo menzione nelle fonti greche (Hdt. I 167.2; VI 38.1; VIII 26.2; ecc.). Si può ben capire che una corsa di muli abbia analoga denominazione: quindi ἄγών più il corrispondente aggettivo, vale a dire ἡμίονος ἄγών. E di questa denominazione che fa uso nel suo motto di spirito Chilone. Allorché al suo interlocutore dice con sarcasmo “τρέχεις τὸν ἡμίονον (scil. ἄγωνα)” ovvero «stai facendo la corsa dei muli», quello che intende è chiaro. Gli fa malignamente osservare che non è certo un mostro di velocità. L'allusione è alle corse di muli che si disputavano ad Olimpia. Corse in cui a competere ogni volta erano dei carri a due ruote denominati ἀπῆναι, assai simili al *sulky*, trainati però non da cavalli ma bensì da muli. Il giogo di muli era un tiro a due, una συνωρίς. Su queste corse abbiamo più testimonianze: Hom. *Il.* XXIV 275-277; 324; *Od.* VI 71-73; 88; 252-253; VII 5-6; Pind. *Ol.* 5,7; *Pyth.* 4,94-95; Paus. V 9.2; Poll. VII 86; Them. *Or.* 50a 2 Harduin; ecc. ecc. Parliamo qui di muli, perché muli nella fattispecie e anzi mule erano i semiasini prescelti per le corse delle ἀπῆναι. Corse molto meno prestigiose di quelle coi cavalli, ma accolte ufficialmente nel programma e nel loro genere apprezzate; giacché i muli, se non per il galoppo, erano portati per il trotto. Che gli spettatori più esigenti guardassero con qualche degnazione alle corse dei muli, anche perché il trotto è di gran lunga meno trascinante del galoppo, si intuisce dal tono di Chilone. Ma è quello che ci viene illustrato pittorescamente anche da altra fonte. Simonide, invitato ad esaltare con un epinicio la vittoria ottenuta dal tiranno Anassila di Reggio nella corsa dei muli ad Olimpia del 480, si fece assai pregare; perché non voleva dedicare i suoi pregiati versi a dei poveri ἡμίονοι. E solo dopo molte resistenze, quando gli fu promessa a compenso una cifra astronomica, accolse finalmente la richiesta (cfr. Simon. F/10 Page; Arist. *Rhet.* III 2.1405b; Heracl. Lemb. *Pol.* 55).

Se in βρέφος ἡμίονον l'aggettivo ha il suo significato basilare, cioè «nato da incrocio tra cavallo e asino», nel detto di Chilone siamo già a un significato più convenzionale. L'aggettivo ἡμίονος qui vale «di ἡμίονοι» oppure «per ἡμίονοι». Un terzo passo, in cui si ritorna al significato basilare ma con implicazioni assai più vaste, ci viene da Erodoto. È il passo famoso in cui la Pizia vaticina che Creso farà bene a prendere la fuga quando ad occupare il trono dei Medi sarà uno strano re: Hdt. I 55-56 Ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε· “Ἄλλ’ ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται, / καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδά παρ’ Ἑρμον / φεύγειν μηδὲ μένειν, μηδ’ αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι”. Τούτοις ἐλθοῦσι τοῖσι ἔπεσι ὁ Κροῖσος πολλόν τι μάλιστα πάντων ἦσθη, ἐλπίζων ἡμίονον οὐδαμὰ ἀντ’ ἀνδρὸς βασιλεύσειν Μήδων, οὐδ’ ὦν αὐτὸς οὐδ’ οἱ ἐξ αὐτοῦ πάυσεσθαί κοτε τῆς ἀρχῆς. La seconda delle due occorrenze non ha nulla di particolare. È l'occorrenza di un sostantivo. Creso di fronte a questo responso non si allarma, perché è ben sicuro che «mai sui Medi un giorno arriverà a regnare un semiasino anziché un uomo». Ma la prima occorrenza non è quella di un sostantivo. Non può esserlo. Di so-

lito si pensa che lo sia, e che qui ἡμίονος faccia da soggetto. Ma una tale eventualità si può del tutto escludere. Qualora il soggetto fosse ἡμίονος come sostantivo e dal canto suo βασιλεὺς fosse predicato nominale, dovremmo avere Μήδων e non Μήδοισι. Cfr. per es. Hdt. VII 103.1; D.H. *Ant. Rom.* II 76.6; Dio Chr. 4.51; ecc. ecc. Il dativo si spiega solo in quanto dipende qui da γένηται, giacché una costruzione come τινι γενέσθαι vuol dire «capitare a qualcuno», «toccare a qualcuno». La proposizione, di conseguenza, dice: «Ma, quando ai Medi tocchi un re nato da incrocio tra cavallo e asino, ...». Si sarebbe tentati di pensare che l'aggettivo assuma in questo caso magari una valenza più generica e voglia dire «ibrido». Ma, se così fosse, allora Creso avrebbe gli elementi per capire il significato del responso. E non si spiegherebbe il suo fraintendimento. Se Creso fraintende, è perché il termine invece sembra avere e all'esterno ha unicamente il suo senso normale, letterale. Il senso secondo, figurato, è precluso all'interrogante. Resta inaccessibile, rinchiuso nella mente obliqua di chi dà il responso. A riprova del fatto che gli oracoli sono tendenzialmente improntati all'ambiguità.⁶

Che sia così, del resto, trova ancora un'ulteriore solida conferma in un'altra pagina dello stesso libro. Quando Creso dopo la sconfitta fa chiedere a Delfi se il dio abbia agito bene ingannandolo con il vaticinio di cui sopra, la Pizia spiega articolatamente che al contrario Apollo è stato irreprensibile: I 91.4-5 Κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γενόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος μέμφεται. Προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἦν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσειν. Τὸν δὲ πρὸς ταῦτα χρῆν, εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι, ἐπειρέσθαι πέμψαντα κότερα τὴν ἑωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγοι ἀρχὴν. Οὐ συλλαβὼν δὲ τὸ ῥηθὲν οὐδ' ἐπανειρόμενος ἑωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω. Ὡ καὶ τὸ τελευταῖον χρηστηριαζομένῳ εἶπε τὰ εἶπε Λοξίης περὶ ἡμίονου, οὐδὲ τοῦτο συνεβάλετο. Ἦν γὰρ δὴ ὁ Κῦρος οὗτος ἡμίονος. Ἐκ γὰρ δυῶν οὐκ ὁμοειδῶν ἐγεγόνεε, μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου· ἢ μὲν γὰρ ἦν Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως, ὁ δὲ Πέρσης τε ἦν καὶ ἀρχόμενος ὑπ' ἐκείνοισι, καὶ ἔνερθε ἐὼν τοῖσι ἅπασι δεσποίνῃ τῇ ἑωυτοῦ συνοίκεε («... Anche l'ultima volta che ebbe a consultarlo, e Lossia gli disse quel che disse riguardo a un semiasino, nonostante tutto neanche questo seppe razionalmente interpretare. Ad essere “nato da un incrocio tra cavallo e asino” era il suddetto

⁶ Il verso iniziale dell'oracolo è solitamente mal compreso, quanto meno nella misura in cui si scambia ἡμίονος per un sostantivo e se ne fa il soggetto. Una apprezzabile eccezione segna il VLG, che dell'aggettivo fa un aggettivo e vede il soggetto nell'intero sintagma nominale. Al tempo stesso il dizionario ha torto, però, a interpretare ἡμίονος senz'altro come «ibrido». Essenziale qui è rendersi conto che l'oracolo *vuole* essere ambiguo: ossia vuole che ἡμίονος sia inteso nel suo significato ordinario e, se è vero che per l'occasione fa slittare questo significato fino a dargli una portata assai più generale, non fa nulla perché lo slittamento venga colto dall'ascoltatore. Al contrario. Specula sul fatto che di norma ci si attende l'ovvio. Fa perfidamente assegnamento sulla prevedibile coazione dell'ascoltatore a interpretare il dato linguistico nel suo significato stabilito. Punta insomma, deliberatamente, all'ambiguità.

Ciro. Giacché era nato da due genitori non appartenenti allo stesso popolo e la madre era superiore, il padre era inferiore. Lei era meda, figlia di Astiage, re dei Medi. Lui era persiano, suddito dei Medi; e, malgrado fosse al disotto di tutti quanti loro, sposò la sua sovrana»).

La frase cruciale è una sola: Ἦν γὰρ δὴ ὁ Κῦρος οὗτος ἡμίονος. Tutti la fraintendono, presumono che il soggetto sia οὗτος ἡμίονος. Ma questo è impossibile. Quand'anche ἡμίονος qui fosse sostantivo e fungesse inoltre da soggetto, per ricollegarlo al precedente ἡμίονος non si potrebbe dire mai οὗτος ἡμίονος. Si direbbe, si dovrebbe dire, οὗτος ὁ ἡμίονος. La struttura logico-sintattica della frase in questione, evidentemente, è tutt'altra da quello che si crede. Il soggetto è ὁ Κῦρος οὗτος, dove οὗτος è epanalettico, richiama il precedente Κύρου. Mentre ἡμίονος fa da predicato nominale e non è sostantivo ma aggettivo, esattamente come nel testo del responso originario (I 55), che il discorso vuole riecheggiare col citarne il termine più rappresentativo. Non solo ma tra l'altro a fare da *topic*, da tema, qui è il predicato nominale (ἡμίονος); come quello che si ricollega a quanto già detto, ossia all'oracolo, e costituisce il dato di partenza della nuova asserzione. A fare da *focus*, da rema, è invece il soggetto ὁ Κῦρος οὗτος. Perché il tema ovvero la qualifica di ἡμίονος è il dato di partenza, noto già da tempo ma finora sempre equivocado. Mentre il rema, ovvero il soggetto ὁ Κῦρος οὗτος, è quello che interviene solo ora a sciogliere l'enigma: identificando nella realtà già nota quel re che la qualifica di ἡμίονος, male interpretata, aveva indotto Creso a immaginare come non destinato a materializzarsi. Il significato che riveste l'aggettivo ἡμίονος nel testo dell'oracolo è in sé quello ordinario. E così lo intende fino all'ultimo, infatti, l'ascoltatore Creso. Ma, quando parla la seconda volta per fornire la corretta chiave di lettura, la Pizia precisa di avere usato il termine (senza darne indizio) in un senso estensivo. Afferma cioè che la qualifica di ἡμίονος si può in senso lato anche applicare, e nel vaticinio è stata applicata, a uno come Ciro. Perché Ciro, per così dire, è "nato da un incrocio tra cavallo e asino"; posto che, su un piano metaforico, il padre stia per l'asino e la madre stia per il cavallo.⁷

⁷ Le edizioni di riferimento sono Hude [1908] e Rosén [1987-1997]. Il testo proposto è in gran parte quello di Rosén. Da cui differisce solamente per l'interpunzione e per συνεβάλετο. Ma un commento è d'obbligo. In contrasto col suo predecessore Karl Hude, Rosén torna in sostanza alla lezione trādita per tutti e tre i punti controversi. Laddove Hude stampa [Ἦ] καὶ τὸ τελευταῖον χρηστηριαζομένῳ εἶπε [τὰ εἶπε] Λοξίης περὶ ἡμίονου, οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε, lui respinge entrambe le atetesi e in luogo di συνέλαβε (che appare brillante congettura umanistica attestata in M e nell'Aldina) preferisce scrivere συνέβαλε (seguendo da vicino il codice D, che ha συνέβαλλε). Su queste tre scelte il giudizio non può essere identico. Nelle prime due è a buon diritto che Rosén azzera l'intervento della filologia. Ἦ dà un senso eccellente e liberarsene porta solamente ad appiattare, a banalizzare, l'andamento tutto del periodo; nonché per giunta a renderlo sintatticamente zoppicante, visto e considerato che χρηστηριαζομένῳ in quanto participio congiunto ha bisogno di un qualche

6. Gli esempi addotti di ἡμίονος aggettivo sono per lo più misconosciuti. E tuttavia, come abbiamo visto, si rivelano assolutamente incontestabili. Questo vale, tra l'altro, a suffragare l'analisi qui consacrata al passo dell'*Apologia*. Ma, una volta così restituito il significato del testo platonico per quello che attiene alla lettera del nostro passaggio, più importante ancora beninteso è coglierne lo spirito: il significato complessivo. Per metterlo nitidamente a fuoco, bisogna non lasciarsi soggiogare in tutto e per tutto dal personaggio Socrate, ma semmai ingegnarsi di guardare a lui e alle sue parole col giusto distacco.⁸

Qui, come del resto fa più volte nella sua singolare autodifesa, Socrate conduce il suo discorso nel tono più candido e normale. Eppure dice cose che non sono, a ben vedere, candide e normali. Al centro della sua argomentazione sono i δαίμονες e altresì i δαιμόνια. Sullo sfondo c'è un duplice assunto: che i δαιμόνια di per sé non possono se non ricondursi direttamente ai δαίμονες, che i δαίμονες di per sé non possono se non definirsi come dei o come semidei. Che sia così, che debba essere così, non è però minimamente ovvio. Ed è sulle premesse che bisogna fissare l'attenzione, per poter valutare il ragionamento.

Stando all'interessato, la γραφή è espressa in questi termini: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά (*Ap.* 24b 8-c 1). I due capi d'accusa paralleli che Socra-

pronome a cui appoggiarsi. Il referente è il soggetto stesso della principale come del participio, vale a dire Creso. E, se teniamo conto che questa relativa implicitamente è una concessiva, si capisce che la relativa concessiva serve egregiamente a accentuare il pesante giudizio negativo formulato nella principale. Lo stesso all'incirca si può dire per εἶπε τὰ εἶπε, che del resto è molto erodoteo (cfr. II 49.1 ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι). La ripetizione serve egregiamente a esaltare la rivendicazione. Apollo ha espresso la verità eccome, si vuole ribadire. Bisognava saper fare tesoro delle sue parole. Più complesso sarebbe il terzo punto. I due verbi in lizza, συμβάλλω e συλλαμβάνω, hanno l'aria di essere entrambi pertinenti. Ma per una somma di ragioni, su cui diventerebbe troppo lungo soffermarsi adeguatamente e su cui si può vedere ora Lembo [2013], in realtà è συμβάλλω quello che si lascia preferire. Tanto più che appare sostenuto dalla tradizione. Contro questa lezione, si può dire, c'è un solo ragguardevole argomento: il fatto che in Erodoto si usa sempre la forma media, giacché in lui συμβάλλομαι risulta un termine tecnico. A questa difficoltà, peraltro, è facile ovviare. Ci basta emendare in συνεβάλετο.

⁸ Sullo spirito dell'argomentazione e sulla sua reale forza logica non ci sono, per la verità, studi soddisfacenti. Ma per un confronto, se non altro, si vedano le relative pagine dei seguenti studi: Brickhouse/Smith [1989]; Reeve [1989]; Brickhouse/Smith [2004]. Al nostro passo, e in specie all'analogia tra δαίμονες e ἡμίονοι, appare espressamente dedicato solo Clay [1972]. Anziché spiegare ἡμίονους, o illuminare il senso del ragionamento, stranamente l'autore mette in campo una bizzarra tesi: che, in quanto i muli stanno ai cavalli e agli asini come gli eroi stanno agli dei e agli uomini, per Socrate importante è rimarcare il parallelismo tra muli ed eroi. Ma il punto è che Socrate agli eroi non allude affatto, anche se abusivamente ai δαίμονες estende la qualifica di ἡμίθεοι riservata in genere agli eroi. Quanto al resto, inutile ripetere che ἡμίονοι non sono propriamente e strettamente i muli.

te intende demolire sono quelli presenti nella seconda parte dell'imputazione: disconoscere le divinità tradizionali, le divinità degli Ateniesi, e contestualmente riconoscere altri *καὶνὰ δαιμόνια*. La prima accusa è solo negativa. Socrate, si dice, non tributa il debito onore alle divinità cui sono devoti gli Ateniesi. La seconda accusa, viceversa, ha un suo contenuto positivo. Socrate, si dice, introduce dei nuovi *δαιμόνια*. Ma che cosa sono esattamente questi nuovi *δαιμόνια*? Per cominciare, intanto, non sono certamente delle divinità. Come ancora molti, troppi, interpreti insistono a fraintendere. Fino a tutta quanta l'età classica non c'è un solo caso in cui *δαιμόνιον* indichi una divinità, o un essere qualsiasi che si collochi al disopra della sfera umana. Perché più in generale, si può dire, non c'è un solo caso in cui *δαιμόνιον* designi un'individualità.

Già quella di *δαίμων*, per i Greci, è una figura assai mal definita. Col nome di *δαίμων* si designa sempre e solamente una forza sovrumana senza volto: una potenza oscura, non riconoscibile, che inaspettatamente interviene nella realtà dell'uomo a determinarla. Può essere al limite anche una delle divinità olimpiche, laddove non la si riconosca nel suo agire, o quando la si voglia scientemente designare in questo dato ruolo. Più spesso è una forza senza nome, una forza possente, sovrumana, la cui identità non si conosce e non si può conoscere, ma della cui azione *a posteriori* si avvertono gli effetti e si misura tutta la portata. Tratto eminentemente distintivo del *δαίμων* come *δαίμων* è proprio la sua indefinitezza: la sua sfuggente, incerta, identità; o, se si preferisce, la mancanza di ogni identità individuale. Ma insieme è anche il modo imprevedibile del suo manifestarsi: la repentinità del suo intervento, che sconvolge i piani e le attese degli esseri umani. In conclusione, almeno in rapporto all'esistenza umana, *δαίμων* significa «destino». Ma non è *il* «destino». È *un* «destino». È qualcosa che agisce qui ed ora. È insomma una "forza misteriosa che imprevedibile, inattesa, interviene a mutare tutto". Sì, in rapporto alle vicende umane, il *δαίμων* è «destino». Ma a patto che si intenda per «destino» non già uno schema predeterminedato che via via si impone a tutta quanta un'esistenza, ma la forza che scatta *hic et nunc* ribaltando o condizionando la situazione in atto e cambiando così in modo inatteso quanto decisivo la sorte di un singolo o di un gruppo: una forza superiore che in qualunque istante può travolgere, e spesso interviene a travolgere, la vita dell'uomo; alterando l'esito previsto delle azioni umane, forzando in positivo o in negativo il corso degli eventi, portando qualche volta anche la morte.⁹

⁹ Che tradizionalmente per i Greci il *δαίμων* sia il «destino», inteso come la forza superiore che spesso interviene nelle vicende umane e imprevedibilmente le decide, per il bene oppure per il male, trova attestazione inequivoca in innumerevoli passaggi fin dai poemi omerici: Hom. *Il.* XI 480; 792; XV 403; XV 418; XVII 104; XIX 188; *Od.* II 134; III 27; 166; IV 275; V 396; 421; VI 172; VII 248; IX 381; X 64; XI 61; 587; XII 169; 295; XIV 386; 488; XV 261; XVI 64; 194; 370; XVII 243; 446; XVIII 146; 256; XIX 10; 129; 138; 201; 512; XX 87; XXI 201; XXIV 149;

Col tempo la nozione primitiva di δαίμων tra i Greci, in certo qual senso, si polarizza. E l'eccezionale si fa, se non normale, quanto meno istituzionale. Che una forza invisibile intervenga prepotentemente nella realtà umana e al limite risulti decisiva, mano a mano, è sempre più sentito come un elemento che rientra nell'ordine previsto e naturale delle cose. Seppure di per sé si definisce come *non* previsto e *non* propriamente naturale. A livello di lingua un chiaro sintomo è l'introduzione del plurale. Nel suo uso primario il sostantivo δαίμων era ancora un *singulare tantum*. Ma secondariamente emerge anche un plurale δαίμονες. Perché evidentemente già col singolare alle volte si può designare non più solo un che di indefinito, ma una definita benché oscura individualità. Derivato ovvero secondario è per l'appunto l'uso di applicare la qualifica alle divinità, agli dei olimpici; che possono chiamarsi e ritenersi δαίμονες, anch'essi, in quanto magari all'occasione sono loro che agiscono da δαίμονες ossia da operatori del destino. Ma più in generale si comincia a ammettere che dietro gli eventi inattesi ci siano dei δαίμονες, che non visti agiscono, intervengono in una situazione, determinando svolte sorprendenti, quando non un esito finale differente da quello previsto. I δαίμονες così intesi sono degli «esseri invisibili», nel senso che si colgono gli effetti della loro azione, ma direttamente non si coglie la loro presenza.

Tuttavia questo non è altro che un modo di dire. Sarebbe ingenuo prenderlo alla lettera. Sarebbe malaccorto immaginare che chicchessia professi l'esoterica demonologia riflessa nei racconti del *Fedone*, dove sulla scia di Hes. *Op.* 121-123 Platone chiama δαίμονες delle divinità minori con un loro compito specifico, perché fungono ognuna da genio protettore nei confronti di un essere umano. Nessuno in realtà davvero pensa a una razza di esseri più o meno divini, più o meno benefici o malefici, che popolano il mondo e si ingeriscono nelle vicende umane. Né esiste una qualche teologia, ufficiale o meno, ortodossa oppure eterodossa, che accolga una simile credenza. I δαίμονες di cui qua e là si parla in epoca classica sono pur sempre quello che era il δαίμων in epoca remota: una forza ignota che si postula virtualmente a monte degli avvenimenti più inatte-

306; ecc. Rendere qui δαίμων con «destino» è in qualche misura un espediente, una parziale semplificazione. Ma serve a far capire che il δαίμων in questione è fortemente, rigorosamente, impersonale: è molto meno anche di un *Augenblicksgott*. In definitiva, si può dire, il δαίμων corrisponde pienamente a quella che sarà chiamata τύχη. La nozione di δαίμων è in origine, e nella sua essenza, una nozione decisamente laica più che religiosa. Sui tanti problemi appena menzionati il discorso sarebbe troppo lungo per essere affrontato in questa sede. Se ne tratterà, a suo tempo, altrove. Che i nodi siano molti, e molto intricati, lo rivela indirettamente l'imbarazzo con cui se ne parla; o con cui, più spesso, se ne tace. Nonché la tendenza inveterata a tradurre δαίμων con «divinità», anche quando manifestamente non è il caso. Gli studi, pur numerosi, lasciano troppi punti oscuri. Da apprezzare ad ogni modo è Burkert [1977] 278-282, sintesi che bene sottolinea l'insostanzialità propria del δαίμων, il suo non essere ipostatizzabile, ma in fin dei conti non va oltre.

si, tanto per dare corpo a un'ombra, ma senza per questo ritenerla altro o più che un'ombra. Il plurale cambia molto poco. Non moltiplica se non formalmente il numero di entità supposte metafisiche evocate dalla parola δαίμων, che del resto era pari a zero già quando imperava il singolare e moltiplicato non poteva se non dare zero. Il plurale esprime solo il fatto che in chiave di δαίμων si interpreta oramai una molteplicità di eventi e situazioni. Non per nulla, più ancora che di δαίμονες, si parla di δαιμόνια.

Ciò che si qualifica col termine δαιμόνιος è ciò che volta a volta viene a incidere prepotentemente nella vita umana, sconvolgendo inaspettatamente una situazione, ma resta senza volto e non si può se non qualificare come «prodigioso», «(oscuro e) prodigioso», «incalcolabile», «sconvolgente», o eventualmente (per l'uomo) anche «voluto dal destino». I δαιμόνια sono quindi i «fatti (oscuri e) prodigiosi», gli «eventi (oscuri e) imprevedibili», gli «eventi incalcolabili», ossia gli «eventi voluti dal destino»: tutti quanti quegli accadimenti che colgono l'uomo di sorpresa, perché non sono prevedibili o almeno non sono strettamente prevedibili, vale a dire appunto calcolabili. Tutti questi fatti o accadimenti si chiamano δαιμόνια, anche e principalmente, perché invadono la sfera dell'uomo ma non sono opera dell'uomo. Per così dire vengono dal cielo. Sono δαιμόνια, insomma, in quanto sono «voluti dal destino»: «di origine invisibile», «di origine extraumana (sovrumana)». È questa loro alta provenienza che ne fa l'oggetto privilegiato della mantica.

Non di rado, in grazia del contesto, può scattare una connotazione negativa. Per cui i δαιμόνια sono delle «calamità» ovvero delle «fatalità». Come per es. quando Pericle nel testo di Tucidide ricorda agli Ateniesi che tanto gli «eventi imprevedibili» quanto i colpi inferti dal nemico in guerra vanno ugualmente sopportati con grande forza d'animo, o quando magari Aristotele tra i pochi dicasteri indispensabili al funzionamento dello stato elenca quelli περί τε τὰ δαιμόνια καὶ τὰ πολεμικά κτλ. (Thuc. II 64.2; Arist. *Pol.* VI 8.1322b 29-32). Ma di per sé stessa la nozione non implica nulla di calamitoso. E per lo più nell'uso i δαιμόνια sono solo «eventi imprevedibili», «eventi di natura sovrumana», per questo enigmatici e inquietanti. Così è in molte pagine di autori greci: Eur. *Alc.* 1159 = *Andr.* 1284 = *Hel.* 1688 = *Bacch.* 1388; Xen. *Mem.* I 4.10; IV 3.14-15; Arist. *Rh.* II 23.1398a 15-17; Theophr. *Char.* 16.1. Cfr. Xen. *Mem.* I 1.9. Particolarmente indicativo è Isocr. *Or.* 1.13: Τίμα τὸ δαιμόνιον ἀεὶ μὲν, μάλιστα δὲ μετὰ τῆς πόλεως: οὕτω γὰρ δόξεις ἅμα τε τοῖς θεοῖς θύειν καὶ τοῖς νόμοις ἐμμένειν. Un passo che attesta quanto sia importante per un cittadino tenere adeguatamente in conto un δαιμόνιον come segno del cielo e interpretarlo nel quadro della mantica, ma quella ufficiale, quella della polis.

L'accusa di introdurre dei nuovi δαίμονια è né più né meno l'accusa di introdurre una nuova mantica: di voler affiancare, se non soppiantare, la mantica quale è abitualmente intesa e praticata. Il riferimento, come è ovvio, va alla personale mantica di Socrate. Che è tanto personale da apparire, più che individuale, individualistica. Quale senso e quale ruolo abbia in Socrate il motivo del δαίμονιον, rimane da chiarire; giacché in merito molto si è discusso, ma nessuna delle interpretazioni proposte fino ad oggi ha fornito una soddisfacente chiave esplicativa. E il nodo non si può davvero sciogliere se non si guarda al tema in una prospettiva assai più ampia. D'altro canto non è questo il punto che ora ci interessa. Quel che ci interessa ora, ai fini della nostra analisi, è il significato di δαίμονιος. È la nozione greca di δαίμονιον oppure di δαίμονια, quale è comune a Socrate e ai suoi contemporanei. Per i Greci dell'epoca classica i δαίμονια non sono affatto esseri divini, o anche solo esseri demonici. Non sono affatto esseri individuali. Sono eventi: manifestazioni episodiche di forze sconosciute e misteriose. Sono più che altro «eventi prodigiosi», «eventi sconvolgenti», «eventi (oscuri e) imprevedibili», «eventi (sconvolgenti e) incalcolabili» e così via dicendo. Che evidentemente sono tali perché sono «di origine invisibile», «di origine (e natura) sovrumana». In questo senso, quanto mai generico, si intendono nella γραφή i δαίμονια cui Socrate è accusato di accordare un eccessivo e indebito riconoscimento; eccessivo e indebito non già perché per i δαίμονια non ci sia e non ci debba essere alcun posto entro la religione ateniese, ma perché piuttosto sono καινὰ δαίμονια e vanno (si sospetta) ad occupare quel posto che soltanto spetterebbe alle forme già codificate della divinazione. In questo senso, quanto mai generico, sono sempre intesi i δαίμονια ovunque se ne parli.

Alla luce di quanto già osservato, si capisce che il ragionamento di Socrate nasconde più di una forzatura. Il δαίμονιον non è affatto inteso come quello che sia riconducibile a un δαίμων. È un evento che ha le caratteristiche tradizionalmente attribuite all'azione di un δαίμων ovvero ai suoi effetti. Parlare di δαίμονια è, in teoria, lo stesso che parlare di un δαίμων e cioè evocarne l'intervento nella sfera umana. Ma in pratica non è così affatto. Perché non gli si dà un senso letterale. Non è affatto dire, o pensare, che sia intervenuto letteralmente un δαίμων. È qualcosa di molto più vago, di più indefinito. Lascia ancora più in ombra l'ipotetica idea che alle spalle di un inatteso evento ci sia una volontà, una precisa intenzionalità, extra- e sovraumana. Quanto Socrate tende a presentare come un'ovvietà, ossia che un δαίμονιον presuppone sempre e necessariamente un δαίμων, non è vero se non in astratto: nei termini astratti di un'analisi logico-etimologica che assegni ai significati una loro portata letterale. In concreto ossia fuor di metafora, invece, il concetto di δαίμονιον non rimanda a un δαίμων. Non designa un accadimento come opera di un δαίμων. Questa sconcertante e non

ingenua letteralità mostra che il procedere di Socrate è notevolmente capzioso. Ma non basta. C'è anche di più. Additare in un accadimento un δαίμόνιον, piuttosto che indicare come causa una qualche entità identificabile, vuol dire unicamente presentarlo come quello che viene a sconvolgere i piani dell'uomo e il corso previsto delle cose. Socrate per contro non soltanto pretende che alle spalle di un δαίμόνιον ci sia sempre un δαίμων, inteso quale singola personalità; ma pretende che i δαίμονες per giunta siano un'effettiva categoria di esseri, divini o perlomeno sovrumani. Professare una tal credenza, per quanto peregrina e metafisica, sarebbe lecito a chiunque; Socrate compreso. Socrate però non la prospetta come credenza sua particolare. Ne fa un assunto ovvio, appartenente al senso comune. A suo dire i δαίμονες, di cui chi evoca un δαίμόνιον ammette implicitamente l'esistenza, essendo al disopra dell'umano, non possono che essere o dei o semidei. Rivendicare al senso comune questo duplice assunto, che i δαίμονες esistano e che siano o dei o semidei, è la mossa strategica cruciale grazie a cui nel suo discorso Socrate si sottrae all'accusa di violare con il suo δαίμόνιον i canoni della religione ufficiale. Se evoca un δαίμόνιον, a suo dire, allora ammette che ci siano δαίμονες; e con questo, di conseguenza, ammette anche l'esistenza delle divinità che viene accusato di negare. Ma la mossa cui Socrate ricorre, in realtà, è un artificio logico. E l'argomentazione che su quella poggia non si regge. Né può ritenersi innocente. Socrate qui sfrutta senza inibizioni la sua notoria abilità dialettica, per riuscire in qualche maniera a demolire la pericolosa imputazione che pende su di lui. Ma il ragionamento che lui attribuisce ad Anito e Meleto non sembra affatto quello che davvero i due accusatori hanno in mente. Né sembra affatto quello che in cuor suo Socrate realmente attribuisce alla controparte. È solo un marchingegno escogitato per rendere ridicola l'accusa e poterla meglio confutare.

BIBLIOGRAFIA

A. DIZIONARI

LSJ

Liddell Henry George/Scott Robert, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie ..., Oxford (Clarendon Press) 1940⁹.

VLG

Montanari Franco, *Vocabolario della lingua greca*. Con la collaborazione di Ivan Garofalo e Daniela Manetti, Torino (Loescher) 1995.

B. EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTI

FORSTER [1745]

Forster Nathaniel, *Platonos Dialogoi E'. Platonis Dialogi 5*. Recensuit, notisque illustravit Nathaniel Forster, Oxonii (E Typographeo Clarendoniano) 1745.

FISCHER [1783]

Fischer Johann Friedrich, *Platonis Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phædo*. ... Recensuit, emendavit explicavit Johannes Fridericus Fischer, Lipsiæ (sumtu E.B. Svicquerti) 1783³ [1770¹].

STALLBAUM [1858⁴]

Stallbaum Gottfried, *Platonis Opera omnia*. Recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum, I (*Apologia Socratis, Crito*), Gothæ et Erfordiæ (Hennings) 1858⁴ [1833¹].

SCHANZ [1875]

Schanz Martin, *Platonis Opera quæ feruntur omnia*. Ad codices denuo collatos edidit Martinus Schanz, I (*Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phædo*), Lipsiæ (Tauchnitz) 1875.

BURNET [1900]

Burnet John, *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. I (*Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phædo. Cratylus, Theætetus, Sophista, Politicus*), Oxonii (E Typographeo Clarendoniano) 1900.

FOWLER [1914]

Fowler Harold North, *Plato. Euthyphro, Apology of Socrates, Crito, Phædo, Phædrus*. With an English Translation by Harold North Fowler, Cambridge/Mass. (Harvard U.P.) 1914.

CROISSET [1920]

Croiset Maurice, *Platon. Oeuvres complètes*. Tome I (Introduction. *Hippias Mineur, Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*), Paris (Les Belles Lettres) 1920.

BURNET [1924]

Burnet John, *Plato. Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford (Oxford U.P.) 1924.

TREDENNICK [1954]

Tredennick Hugh, *Plato. The Last Days of Socrates: The Apology, Crito and Phædo*. Translated and with an introduction by Hugh Tredennick, London/Baltimore (Penguin Books) 1954.

WEBER [1971]

Weber Franz Joseph, *Platons Apologie des Sokrates*. Mit einer Einführung, textkritischem Apparat und Kommentar herausgegeben von Franz Joseph Weber, Paderborn ... (Schöningh) 1971.

WEST [1979]

West Thomas G., *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation, with a new Translation*, Ithaca/N.Y. (Cornell U.P.) 1979.

FUHRMANN [1986]

Fuhrmann Manfred, *Platon. Apologie des Sokrates*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart (Reclam) 1986.

REALE [1993]

Reale Giovanni, *Platone. Apologia di Socrate*. A cura di Giovanni Reale, Milano (Rusconi) 1993.

SASSI [1993]

Sassi Maria Michela, *Platone. Apologia di Socrate. Critone*. Introduzione, traduzione e note di Maria Michela Sassi, Milano (Rizzoli) 1993.

DE STRYCKER/SLINGS [1994]

De Strycker Émile/Slings Simon R., *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden/New York (Brill) 1994.

DUKE et al. [1995]

Duke Elizabeth et al., *Platonis opera*. Tomus 1, Tetralogias I-II continens. Recognoverunt breuique adnotatione critica instruxerunt Elizabeth A. Duke et al., Oxonii (E Typographeo Clarendoniano) 1995.

BRISSON [1997]

Brisson Luc, *Platon. Apologie de Socrate. Criton*, Paris (Flammarion) 1997.

GALLOP [1997]

Gallop David, *Plato. Defence of Socrates, Eutyphro and Crito*. A new Translation by David Gallop, Oxford (Oxford U.P.) 1997.

BRICKHOUSE/SMITH [2002]

Brickhouse Thomas C./Smith Nicholas D., *The Trial and Execution of Socrates*, Oxford/New York ... (Oxford U.P.) 2002.

HEITSCH [2002]

Heitsch Ernst, *Platon. Apologie des Sokrates*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2002.

REEVE [2002]

Reeve Christopher D.C., *The Trials of Socrates. Six Classic Texts*, Indianapolis (Hackett) 2002.

C. STUDI

ANDRISANO [2007]

Andrisano Angela M. (a cura di), *Animali, animali fantastici, ibridi, mostri*, «Annali Online di Ferrara – Lettere» Speciale I (2007).

BÄUMLEIN [1866]

Bäumlein Wilhelm, *Über einige Stellen in Platons Apologie des Sokrates*, «Jahrbücher für klassische Philologie» XII (1866) 115-117.

BARONCINI [2001]

Baroncini Raffaele, *L'asino, il mulo e il bardotto*, Bologna (Edagricole) 2001.

BOCHART [1663]

Bochart Samuel, *Hierozoïcon*, London (Martyn & Allestry) 1663.

BRICKHOUSE/SMITH [1989]

Brickhouse Thomas C./Smith Nicholas D., *Socrates on Trial*, Oxford/New York ... (Oxford U.P.) 1989.

BRICKHOUSE/SMITH [2004]

Brickhouse Thomas C./Smith Nicholas D., *Plato and the Trial of Socrates*, New York/London (Routledge) 2004.

BURKERT [1977]

Burkert Walter, *Geschichte der griechischen Religion*, Stuttgart (Kohlhammer) 1977.

CLAY [1972]

Clay Diskin, *Socrates' Mulishness and Heroism*, «Phronesis» XVII (1972) 53-60.

CLAY [2000]

Clay Diskin, *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park (Pennsylvania State U.P.) 2000.

LI CAUSI [2007]

Li Causi Pietro, *Pensare gli ibridi nella cultura greca: caselle opache, animali antonomastici, metafore*, in Andrisano [2007] 91-110.

LI CAUSI [2008]

Li Causi Pietro, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zologico dei Greci e dei Romani*, Palermo (Palumbo) 2008.

PELLEGRIN [1982]

Pellegrin Pierre, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Indianapolis (Les Belles Lettres) 1982.

REEVE [1989]

Reeve Christopher D.C., *Socrates in the Apology. An essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis (Hackett) 1989.

SCHMIDT [2006]

Schmidt Stéphane, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris (Belin) 2006.

ZUCKER [2005]

Zucker Arnaud, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-La-Neuve (Peeters) 2005.

D. ERODOTO

HUDE [1908]

Hude Karl, *Herodoti historiae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, I-II, Oxonii (E Typographeo Clarendoniano) 1908.

ROSÉN [1987-1997]

Rosén Haiim B., *Herodoti historiae*. Edidit Haiim B. Rosén, I-II, Stutgardiae et Lipsiae (in aedibus Teubnerii) 1987-1997.

LEMBO [2013]

Lembo Domenico, *Sull'uso di συμβάλλομαι e di συλλαμβάνω nella lingua di Erodoto*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» XVI (2013) 185-220.

Domenico Lembo

Università di Napoli „Federico II“

Dipartimento di Filologia Classica „Francesco Arnaldi“

Via Porta di Massa 1

I-80133 Napoli

E-Mail: lembo@unina.it