

## Un *dubium* di Prodicò\*

MARCO DONATO (Napoli)

*Abstract* – Fragment 8 in Diels and Kranz's collection of Prodicus' remains is derived from a long passage of the *Eryxias*, narrating a disastrous exhibition of the sophist in the Lyceum. The value of this material for the reconstruction of the sophist's ethical thought has been long debated, albeit often in an erratic way. This paper offers a *status quaestionis* as well as a proposal for the recovery of genuine information about the thinker's reflection on good and evil from the *Eryxias* passage.

*Keywords* – Prodicus, sophists, ethics, value, Academy, pseudoplatonica

Tra i frammenti di Prodicò raccolti da Hermann Diels nei suoi *Vorsokratiker* figurano due *dubia* (*Zweifelhaftes*), tratti da due dialoghi pseudoplatonici, l'*Erissia* (84 B 8, *ap.* Erx. 397d-e) e l'*Assioco* (84 B 9, *ap.* Ax. 366b-c). Se per il passo dell'*Assioco* la critica ha tentato di sciogliere l'incertezza di Diels, giungendo a un tendenziale scetticismo verso la paternità prodicea dei suoi contenuti,<sup>1</sup> per il frammento estratto dall'*Erissia* manca una trattazione sistematica. Le pagine che seguono vorrebbero colmare tale lacuna e offrire, con uno *status quaestionis* ra-

\* Per ragioni di chiarezza e per snellire il testo non indicherò sistematicamente per frammenti e testimonianze di Prodicò l'equivalenza tra Diels-Kranz (DK) e le successive raccolte di Mayhew e Laks-Most (L.-M.): per il *dubium* indagato, il lettore potrà reperire i riferimenti per esteso nella seconda sezione, dove le edizioni e le presentazioni del frammento sono oggetto di analisi. Negli altri casi, se ritiene, potrà con poco sforzo consultare le tavole sinottiche delle due edizioni più recenti. Ringrazio Dino De Sanctis per avermi fornito importanti spunti di riflessione durante il nostro confronto su alcuni dei temi trattati in queste pagine. Rimango ovviamente il solo responsabile di eventuali imprecisioni, omissioni o errori.

<sup>1</sup> Cf. su tutti Farioli 1998, 241-246; restano però voci pronte ad accettarne il contenuto per la ricostruzione del pensiero del sofista, tra cui la più recente è quella di Mayhew 2011, XXI-XXIII e 229-235. Per l'impiego del personaggio l'*Assioco* dipende probabilmente dall'*Erissia*: cf. già Eichholz 1935, 149 n. 1.

gionato, alcune considerazioni che si spera possano essere utili per la risoluzione del problema.

### 1. Il contesto: l'*Erissia* e la *Prodikos-Episode*'

#### 1.1. L'*ἐπίδειξις* di *Prodico* nel *Liceo*

Nell'*Erissia*, un dialogo incentrato sul tema del rapporto tra ricchezza e virtù e conservato nella cosiddetta *appendix* dei *νοθεύόμενοι*, riportata dai nostri codici in calce al *corpus* tetralogico di Platone,<sup>2</sup> Socrate racconta ai propri interlocutori – Erasistrato, Erissia e Crizia – un curioso aneddoto riguardante Prodico e una sua recente *ἐπίδειξις* al Liceo (397b8-399a5). Il sofista, bersagliato dalle domande di un *μειράκιον* impertinente e loquace, aveva finito per subire un vero e proprio *ἔλεγχος*: a interrompere l'esibizione era giunto infine il ginnasiarca,<sup>3</sup> preoccupato per la possibile pericolosità degli argomenti sostenuti di fronte al pubblico di giovani.

La lunga narrazione, che costituisce un vero e proprio 'dialogo nel dialogo', presenta un'apparente interruzione nel flusso della ricerca sul *πλουτεῖν*, ma la sua presentazione da parte di Socrate chiarisce che essa ha una funzione cruciale. Nelle pagine precedenti, Crizia ha sostenuto, con successo, che il *πλουτεῖν* non può essere un *ἀγαθόν*, per il semplice fatto che esso è causa di mali per alcune categorie di uomini, in particolare gli ingiusti e gli incontinenti (396e4-397b7). L'argomento, che ha annientato la pretesa di Erissia di considerare la ricchezza un bene, avanzata sulla base della *communis opinio*, è visto da

<sup>2</sup> Il nome *Appendix Platonica* per questa sezione è canonico a partire dallo studio pionieristico di Müller 1975; i dialoghi ivi contenuti sono una parte di quelli menzionati da Diogene Laerzio, ritenuti già in antichità inautentici *ὁμολογουμένως* (D.L. 3,62).

<sup>3</sup> La figura del ginnasiarca è fondamentale per la datazione dell'*Erissia*: la sua presenza riflette un mutamento istituzionale avvenuto ad Atene soltanto nell'ultimo quarto del IV sec., e testimonia probabilmente una scrittura del dialogo più recente, già nel pieno del III, un momento in cui l'anacronismo non fosse più immediatamente percepito: cf. Souilhé 1930, 88. Le testimonianze epigrafiche relative all'istituzione del *γυμνασίαρχος*-magistrato ad Atene sono ora ridiscusse da Culasso Gastaldi 2009.

Socrate come foriero di possibili sviluppi negativi per il dialogo (397b8-d7):

ἐδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι ὁ Κριτίας οὕτως, ὥστ' εἰ μὴ ἡσχύνετο τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, οὐδὲν αὐτὸν ἐκώλυεν ἀναστάντα τύπτειν τὸν Κριτίαν· οὕτως ᾤετο μεγάλου τινὸς ἐστερηῆσθαι, ἐπεὶ αὐτῷ φανερόν ἐγένετο ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν. καταμαθὼν δ' ἐγὼ οὕτως ἔχοντα τὸν Ἐρυξίαν, καὶ εὐλαβούμενος μὴ πορρωτέρω τις λοιδορία καὶ ἐναντίωσις γένοιτο, “τουτονὶ μὲν τὸν λόγον”, ἔφην ἐγὼ, “πρώην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδὲνα δύνασθαι πεῖσαι τῶν παρόντων ὡς ἀληθῆ λέγει. καὶ δῆτα καὶ [τὸ] μειράκιόν τι σφόδρα νέον προσελθὼν καὶ στωμύλον, προσκαθιζόμενον, κατεγέλα τε καὶ ἐχλεύαζεν καὶ ἔσειεν αὐτόν, βουλόμενον λόγον λαμβάνειν ὃν ἔλεγεν· καὶ μέντοι καὶ πολὺ μᾶλλον εὐδοκίμησε παρὰ τοῖς ἀκροωμένοις ἢ περ ὁ Πρόδικος”.

Sembrò allora che Crizia avesse parlato talmente bene e in maniera così opportuna che, se Eriisia non avesse avuto pudore per i presenti, nulla gli avrebbe impedito di alzarsi e tirare un pugno a Crizia: a tal punto credeva di essere stato privato di una cosa importante, poiché gli era divenuto chiaro che non era corretto ciò che prima opinava sulla ricchezza.<sup>4</sup> E io, accortomi che Eriisia si trovava in queste condizioni, nel timore che si andasse oltre e si arrivasse all'insulto e allo scontro, dissi: “Proprio per questo ragionamento qui, ieri l'altro, nel Liceo, un uomo sapiente, Prodicò di Ceo, sembrò ai presenti vaneggiare al punto di non riuscire a convincere nessuno dei presenti che diceva la verità. Anzi, avvicinatosi a lui un ragazzetto molto giovane e linguacciuto, gli sedette di fronte e si mise a deriderlo, sbotterlo e scuoterlo, volendo ottenere ragione di quel che diceva; e tanto fece che alla fine fu molto più apprezzato dagli ascoltatori di quanto lo fu Prodicò”.<sup>5</sup>

L'introduzione dell'aneddoto è quindi, a sentire Socrate, finalizzata a evitare che dalla discussione si passi ad uno scontro verbale violento: il rischio è ben presente, dal momento che – con una movenza da narratore onnisciente – Socrate comprende il forte turbamento di Eriisia, che riesce a trattenere la propria ira solo per l'αἰσχὺνη cagionata dalla presenza di altre persone intorno a lui. Ma il lettore accorto di λόγοι Σωκρατικοί sospetta già da questa presentazione un fine ulteriore: l'insuccesso del sofista Prodicò al Liceo riverbera sulla vittoria

<sup>4</sup> Per comodità e limpidezza d'espressione, scelgo “la ricchezza” per tradurre tanto τὸ πλουτεῖν quanto ὁ πλοῦτος, dal momento che nel dialogo i termini ricorrono in maniera perlopiù indifferente.

<sup>5</sup> Le traduzioni, salvo dove altrimenti indicato, sono di chi scrive.

di Crizia l'ombra del dubbio; una simpatia spontanea nasce nel lettore verso il personaggio del *μειράκιον*, che si fa portatore di un'istanza fondamentale per il *διαλέγεσθαι*, ossia la necessità di "dare ragione" (*λόγον διδόναι*) delle proprie posizioni. Il fatto che Socrate sottolinei l'identità dei *λόγοι* di Prodico e Crizia porta quindi un sospetto forte sul valore degli argomenti portati dal secondo. L'impressione trova una conferma nell'*ἀπάγγελια* che Socrate, provocato da Erasistrato, offre della disavventura del sofista nel Liceo. Sarà il caso di percorrere la sezione, sia pure in maniera sintetica, per esaminare i contenuti delle parole pronunciate da Prodico, a partire dalla prima domanda del *μειράκιον*, che più da vicino tocca i problemi affrontati nel dialogo tra Erissia e Crizia (397e3-12):

ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἶται κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν. ὁ δ' ὑπολαβὼν ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ, ἔφη "τοῖς μὲν καλοῖς καγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν. ἔχει δ'", ἔφη, "καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ᾖσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι. καλῶς δ', ἔφη, δοκεῖ μοι καὶ τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου πεποιθῆσθαι·

καὶ φρονέουσι τοῖ' ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν".

Il ragazzo gli domandò in che modo credesse che la ricchezza fosse un male, e in che modo un bene. E quello, rispondendo come hai fatto anche tu ora, disse: "Per gli onesti e buoni tra gli uomini è un bene, e per quelli che sanno in che circostanze bisogna servirsi delle ricchezze: per costoro, dicevo, è un bene, mentre per i malvagi e gli ignoranti è un male. Ma così", continuò, "accade anche per tutte quante le altre cose: quali ne siano i fruitori, tali è inevitabile siano le cose per loro. E bene", aggiunse, "mi sembra che sia stato composto il verso di Archiloco:

e pensano cose tali quali le vicende in cui s'imbattano."

Alla domanda del *μειράκιον*, che riguarda il *πλουτεῖν*, Prodico risponde con un assunto di carattere generale, affermando che per tutti i *πράγματα* il valore dipende esclusivamente dall'uso e, quindi, dalla caratura morale del fruitore. Suggello della *γνώμη* è un verso di Archiloco, il nostro fr. 132 W<sup>2</sup>, la cui interpretazione forzosa ha dato non

poco filo da torcere alla critica.<sup>6</sup> Tuttavia il μειράκιον, come già la sua presentazione ci fa attendere, non si accontenta della solennità gnomica, e procede a un serrato ἔλεγχος del sofista, che si sviluppa intorno a due fondamentali assunti: se (a) è possibile per gli uomini rendere i πράγματα buoni (398b3-c3) e (b) l'ἀρετή è insegnabile (398c4-5), la possibilità di ottenere ἀγαθά sarà condizionata dall'apprendimento di un sapere che renda ἀγαθοί, e quindi sarà inutile pregare gli dèi per avere buone cose (398c5-d2). Ora, lo stesso atteggiamento di Prodicò, che come tutti gli altri uomini prega gli dèi, mostra che in verità neppure il sofista crede che le cose stiano così (398d2-8). Il suo assunto originario, quindi, è fallace, e fallace sarà anche la sua applicazione al πλουτεῖν: la conclusione del dialogo ci mostra che l'autore, con la voce di Socrate, non è d'accordo con la possibilità di sottomettere il valore del πλοῦτος alla χρήσις, una posizione che corregge quella espressa in alcuni dialoghi di Platone.<sup>7</sup> Tuttavia, già all'interno dell'episodio l'approccio di Prodicò è messo in discussione esplicitamente: Socrate, dopo che la confutazione del μειράκιον è ormai giunta a termine, rincara la dose sollevando una serie di obiezioni che riguardano la possibilità di ottenere dagli dèi ciò che si chiede in preghiera (398d8-e3) – un problema che ricorda la riflessione accademica sulla preghiera che troviamo già nell'*Alcibiade secondo*<sup>8</sup> – e, in particolare, la necessità dell'esercizio e del tempo per l'acquisizione di un sapere (398e3-10):

εἰ καὶ σὺ ἐκάστοτε σπουδῇ βαδίζων εἰς πόλιν προσευχόμενος αἰτεῖς παρὰ τῶν θεῶν δοῦναί σοι ἀγαθά, οὐ μέντοι οἶσθα εἰ οἰοί τέ σοι ἐκεῖνοι ταῦτα δοῦναι ἃ σὺ τυγχάνεις αἰτούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ πρὸς τὰς τοῦ γραμματιστοῦ φοιτῶν θύρας ἀντιβολοίης σοι δοῦναι γραμματικὴν ἐπιστήμην μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένῳ, ἀλλὰ ἥντινα λαβὼν παραχρῆμα καὶ δυνήσει πράττειν τὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἔργα.

<sup>6</sup> Sul significato del verso di Archiloco e sui modi del suo impiego nell'*Erissia*, si veda Donato 2016.

<sup>7</sup> È il principio dell'ὁρθὴ χρήσις, esposto nella sua forma canonica in pagine dell'*Eutidemo* (280b6-281a1) e nel *Menone* (88a3-d3); sulla storia dell'idea si veda Gnlika 1984, 29-43, e Bénatouil 2007, 237s.

<sup>8</sup> Cf. Timotin 2017, 59-79.

Se anche tu, ogni volta che di fretta sali a piedi all'Acropoli<sup>9</sup> a pregare, chiedi che gli dèi ti diano buone cose, non sai tuttavia se sono nella disposizione di darti ciò che ti trovi a chiedere, ed è come se recandoti di buona lena alle porte del maestro di grammatica lo supplicassi di donarti la conoscenza grammaticale senza compiere alcun altro sforzo, ma subito ottenutala poter anche esercitare il mestiere di maestro di grammatica.

L'osservazione di Socrate si colloca in piena armonia con il pensiero di Platone, nell'esclusione della possibilità di un rapido e immediato (παραχρήμα) possesso del sapere: è la critica rivolta a Dionigi nella *Settima lettera*,<sup>10</sup> un testo su cui certo si era concentrata la riflessione dell'Accademia.<sup>11</sup> Nella posizione che troviamo assegnata a Prodicò si individua un paradigma negativo, già sottolineato dal μειράκιον, per l'ambizione di ottenere risultati subito, μηδὲν πραγματευσάμενον (398a4; cf. 398e8 μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένω). Questo, agli occhi di Socrate, basta per rendere sospetta la posizione di Prodicò. Al sofista non è concesso il diritto della risposta: ci pensa il γυμνασίαρχος ad allontanarlo dalla scena. Con il suo intervento si conclude la narrazione dell'episodio (398e10-399a5):

ταῦτα ἐμοὶ λέγοντος ὁ Πρόδικος ἀντανήγετο πρὸς τὸ μειράκιον, ὡς ἀμυνόμενος καὶ ἐπιδείξων ταῦτα ἅπερ σὺ νυνδὴ, ἀγανακτῶν εἰ φαίνοιτο μάτην τοῖς θεοῖς εὐχόμενος, εἶτα προσελθὼν ὁ γυμνασίαρχος ἀπαλλάττεσθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ γυμνασίου ἐκέλευεν ὡς οὐκ ἐπιτήδεια τοῖς νέοις διαλεγόμενον, εἰ δὲ μὴ ἐπιτήδεια, δῆλον ὅτι μοχθηρὰ.

Dopo che ebbi detto queste cose, Prodicò si voltò contro il ragazzo, volendo difendersi e illustrare le cose che or ora hai detto tu, irritato dal fatto di sembrare uno che prega gli dèi invano; quand'ecco che il ginnasiarca, avvicinatosi,

<sup>9</sup> Si tratta, singolarmente, dell'unica ricorrenza nel *corpus* in cui πόλις è impiegato quale sinonimo di ἀκρόπολις, un uso attestato in attico (e.g. Ar. Eq. 1093; Lys. 245. 288. 758), anche se concepito come un segno di arcaismo già da Tucidide (2,15,6: καλεῖται δὲ διὰ τὴν παλαιὰν ταύτη κατοίκησιν καὶ ἡ ἀκρόπολις μέχρι τοῦδε ἔτι ὑπ' Ἀθηναίων πόλις). Il dettaglio potrebbe forse testimoniare un'origine più antica per il nucleo 'prodiceo' del dialogo: cf. *infra* per il problema.

<sup>10</sup> Cf. Tulli 1989, in particolare 11-16.

<sup>11</sup> La stessa produzione delle altre lettere si inquadra nella ricezione accademica di questo prezioso testo; in particolare, si veda la ripresa del rifiuto del σύγγραμμα nella *Lettera II* (314b7-c6). Sul legame tra seconda e settima lettera, cf. Bluck 1960, 150s.

gli ordinò di allontanarsi dal ginnasio poiché faceva discorsi inadatti ai giovani, e in quanto non adatti, evidentemente malvagi.

Per difendersi, Prodicò – suggerisce Socrate – potrebbe servirsi degli esempi usati da Crizia, ma non ne ha modo: l'intermissione del ginnasiarca lo impedisce. Questa scenetta conclusiva, che accentua il forte sapore comico di tutto il passo, trae spunto – per la trovata della cacciata dal ginnasio – da una messe di aneddoti legati alla presa in giro degli intellettuali,<sup>12</sup> e per la sua funzione strutturale ricalca il finale del *Liside*, con l'ingresso dei pedagoghi (223a1-5). Dopo un giudizio ironico di Socrate sulla diversa reazione del pubblico di fronte a Crizia e Prodicò,<sup>13</sup> il dialogo riprende nella cornice della Stoa di Zeus Eleuterio, avviandosi verso la complessa sezione definitoria che si concluderà con la svalutazione del πλοῦτος fondato sui χρήματα.

### 1.2. *La fortuna di Prodicò nell'Eretria*

La critica si interroga da tempo sul significato e sul valore di questa sezione. Non sorprendentemente, una delle questioni che più hanno interessato gli studiosi riguarda la possibilità di riconoscere nell'ἐπίδειξις di Prodicò al Liceo la presenza di dottrine o posizioni attribuibili al Prodicò storico. Quale valore dare all'episodio per la ricostruzione del

<sup>12</sup> Si possono leggere nelle biografie diversi aneddoti di filosofi interrotti e cacciati dal ginnasio per varie ragioni e con varie modalità: troviamo casi per Cratete di Tebe (D.L. 6,90,70-73 Dorandi = SSR V H 35,4-6), Menedemo di Eretria (6,91,74-79 Dorandi = SSR III F 11), addirittura per l'accademico Carneade (Plut. Garr. 513C,6-12 e D.L. 4,63,13-16 Dorandi, rispettivamente T1b<sup>1</sup> e T1a, rr. 15-17 Mette). Si veda in proposito Döring 2005, 76, che aggiunge ai passi qui citati il PHerc. 1040 col. 2,3 Longo Auricchio [TM 63142, LDAB 4346], in cui un γυμνασίαρχος pare ordinare a qualcuno di ἀπαλλάττεσθαι. Ma la lettura del papiro è incerta: cf. Longo Auricchio 1988, 48-53.

<sup>13</sup> La differente reazione è dovuta al fatto che gli ascoltatori danno più importanza a chi parla che al contenuto dei λόγοι: Prodicò infatti è considerato σοφιστής καὶ ἀλαζών, mentre Crizia è ritenuto un uomo politico di tutto rispetto (399a6-c6). L'osservazione, proferita da Socrate con un tono ironico segnalato dall'autore tramite la protesta di Erasistrato (399c7, εἰ καὶ σκόπτων λέγεις), è pertinente più alla caratterizzazione dei due personaggi nel dialogo che al contenuto dell'episodio, e non ha grande rilevanza per la presente indagine, se non per il problema dell'attribuzione a Eschine di Sfetto, per cui si veda poco oltre.

pensiero del sofista? Il problema è ancora lungi da essere risolto, ma le acquisizioni che negli ultimi decenni hanno arricchito la nostra conoscenza dei dialoghi pseudoplatonici possono aprire la strada a nuove prospettive di ricerca.

In altra sede<sup>14</sup> ho tentato di dimostrare che la presenza di Prodicò nell'*Erissia* risponde a una strategia letteraria ben precisa, analoga a ciò che troviamo nel vicino *Assioco*: con il personaggio, gli autori dei due dialoghi – che con ogni probabilità operano nell'Accademia, nei decenni successivi alla morte di Platone<sup>15</sup> – mettono in scena un 'sofista-tipo' e trovano, nell'interpretazione dei dialoghi autentici e nella ripresa parziale e orientata di tratti assegnati in essi al personaggio, una maschera utile per inserire nel dibattito λόγοι sospetti, imprecisi o inefficaci, al fine di correggerli o confutarli tramite la voce di Socrate. In questa strategia si possono riconoscere le tracce di una polemica filosofica condotta attraverso lo strumento del dialogo.

Simili considerazioni non risolvono però il problema della effettiva presenza di un nucleo genuinamente prodiceo nei passi citati. L'attribuzione al sofista poteva far perno sulla somiglianza effettiva di una formulazione dottrinale contemporanea con quanto contenuto nell'opera di Prodicò, e costituire invero una sorta di 'proiezione dossografica' di dottrine più recenti, giustificata sulla base di effettivi dati storico-filosofici. Certo, ai tempi dell'Accademia di Polemone (314/13-270/69 a.C.), nella quale l'*Erissia* fu probabilmente confezionato,<sup>16</sup> gli scritti di Prodicò erano ancora accessibili. Ma anche se rinunciassimo a situare l'*Erissia* in un preciso momento storico, limitandoci al *terminus ante quem* del I sec. d.C., offerto da Trasillo (*ap.* D.L. 3,62),<sup>17</sup> non si può escludere che le opere del sofista fossero alla portata di mano dell'autore: scritti di Prodicò sugli dèi erano noti a Epicuro (Nat. 12 fr. 27,2 Arr.<sup>2</sup>, *ap.* Phld. Piet. col. 19,523-536 Obbink), e anco-

<sup>14</sup> Donato 2020 (in stampa).

<sup>15</sup> L'origine accademica degli *spuria* nel loro complesso è ormai tendenzialmente accettata dalla critica: per una recente panoramica si veda la ricca introduzione in Aronadio 2008, 23-32.

<sup>16</sup> L'ipotesi è sostenuta, tra gli altri, da Aronadio 2008, 74, ma è ulteriormente corroborata da un'analisi più minuziosa degli orientamenti filosofici dell'autore e dei suoi approcci al problema del πλουτεῖν.

<sup>17</sup> Sulla dipendenza da Trasillo della sezione sui νόμοι si veda Carlini 2005, 25-27.

ra ne conserva memoria puntuale Sesto Empirico (M. 9,18).<sup>18</sup> In più, la situazione è complicata dalla struttura stessa dell'*Erissia*: Prodicò è protagonista di un *excursus* per cui la critica ha tentato talora di sostenere una natura allogena, e una indipendenza originaria. Tutti questi problemi sono inesorabilmente interconnessi, e andranno trattati in maniera sistematica.

## 2. Un nucleo indipendente? Prospettive e limiti della Quellenforschung

### 2.1. Alle spalle della Prodikos-Episode'

Per mantenere un ordine plausibile sarà utile, prima di indagare i limiti del contenuto di pensiero da ascrivere, eventualmente, a Prodicò, considerare la possibilità di un'origine estranea dell'episodio che abbiamo visto incastonato nell'*Erissia*. Tale indagine è legittimata, oltre che dalla necessità di tenere conto di precedenti e autorevoli tentativi, dalla prassi compositiva che osserviamo in generale per gli *spuria* platonici: per la maggior parte dei casi è da immaginare, 'a monte' della redazione di questi dialoghi, la compilazione di raccolte di *excerpta*, tratti perlopiù dai dialoghi di Platone ma non solo, e ordinati per tema.<sup>19</sup> Il problema, quindi, prescinde da quello legato all'unità dell'*Erissia*: si può di principio immaginare che un nucleo allogeno fosse integrato – e non semplicemente agglutinato – al resto dell'opera, con una serie di accorgimenti tali da mantenerne la coerenza complessiva. Pensare a una fonte diversa per l'aneddoto non deve condizionare poi il giudizio sull'importanza dell'episodio nello svolgimento del dialogo, come talora purtroppo è accaduto.<sup>20</sup> Ma oltre ad essere fon-

<sup>18</sup> Ambo i passi citati sono raggruppati da Diels in 84 B 5.

<sup>19</sup> Estremo resta il caso del Περὶ ἀρετῆς, costituito da un *collage* di estratti del *Meno* (cf. Müller 1975, 197-220; agile schema in Müller 2005, 158, da integrare, per i dettagli testuali minuti, con Vancamp 2010, 100-102), ma simili 'schede' sembrano sottese alla composizione degli altri dialoghi pseudoplatonici e spiegano i 'paralleli' trovati negli scavi della critica. Il fenomeno non dovrà sorprendere: la prassi è ben nota per la composizione dei trattati filosofici e scientifici di età imperiale, cf. Dorandi 2007, 29-46.

<sup>20</sup> Si veda ad esempio la marginalità dell'episodio nel resoconto di Eichholz 1935, 148s., in uno studio che per le altre sezioni offre una analisi notevolmente accu-

damentale per l'esito della ricerca successiva sul *πλουτεῖν*, l'episodio condivide con il resto dell'opera una serie di peculiarità di lingua e stile che fanno pensare all'intervento di una stessa mano autoriale.<sup>21</sup>

Detto ciò, la percezione di uno 'scollamento' è almeno in parte giustificabile. La stessa chiusa del racconto, nella sua improvvisa perentorietà, può suggerire un taglio operato da parte dell'autore in un discorso che si sviluppava in altre direzioni: ansioso di far calare il sipario al momento adatto, avrebbe fatto ricorso allo stratagemma del *γυμνασίαρχος* – sorta di *deus ex machina* – fingendo, con le parole di Socrate, che Prodicò volesse rispondere con gli esempi di Crizia (ἄπερ σὺ νυνδῆ, 398e11-399a1), con il solo scopo di ricondurre il dialogo sui suoi binari.<sup>22</sup> Ma si possono individuare anche, sia pure più leviga-

rata, ma alla discussione nel Liceo dedica una brevissima appendice, arrivando ad affermare che “it is difficult to explain the insertion of an episode which occupies a sixth of the total extent of the work and adds nothing to the subject under discussion”. Ma già Souilhé 1930, 81s., muovendo da simili e affrettati giudizi, liquidava la sezione quale “intermède”.

<sup>21</sup> Non possiamo in questa sede soffermarci sulla presentazione dei dettagli minuti, che sottrarrebbero ulteriore spazio al problema indagato. Basti accennare al fatto che, sul piano strutturale, la scansione dell'episodio rispetta perfettamente la generale impostazione degli episodi dialogici nell'*Erissia*, che prevede lo scambio tra due personaggi sotto la sorveglianza di un terzo, pronto a intervenire (e.g. Socrate ed Erasistrato, terzo *Erissia*, 392b1-394a5; Socrate ed *Erissia*, terzo *Crizia*, 394a6-395e5, etc.): Prodicò e il *μειράκιον* discorrono sotto lo sguardo di Socrate, che infatti interviene (398d8-e10). Sul piano stilistico si può riscontrare nelle parole di Prodicò la stessa tendenza all'amplificazione e al pleonismo che si vede in tutto il resto del dialogo e che può essere riconosciuta come tipica dello stile dell'autore (si veda e.g. la formula solenne con cui il sofista fa il suo ingresso, 397e5-7). Si è visto tuttavia il caso singolare dell'uso 'arcaizzante' di *πόλις* con il significato di *ἀκρόπολις*, non attestato altrove nel *corpus* (cf. *supra*, n. 10). Mi sia concesso di rinviare, per considerazioni insieme più ampie e più puntuali, all'introduzione della mia edizione dell'*Erissia*, di pubblicazione ormai imminente.

<sup>22</sup> C'è chi ha pensato – ma l'ipotesi a mio avviso è meno probabile – all'epitome di un *λόγος* più esteso: è la sensazione di Dupréel 1948, 168 (“le duel oratoire de Prodicus et du petit jeune homme paraît un *récourci* d'un dialogue plus développé et plus explicite”) e di Kerferd 1954, 249-256 (“Socrates' account of the argument is a very concise *summary*, and if there lies behind it a more extended argument in dialogue form the reasons would probably be much clearer to us than they are”) (corsivi miei).

ti, i segni di una sutura iniziale: la domanda del μειράκιον a Prodico non riproduce invero con esattezza quella su cui si stanno affaticando Socrate e i suoi compagni. La questione dibattuta nell'*Erissia* è *se* (πότερον, 395d7) il πλουτεῖν sia un bene o un male, quella nel Liceo è *in che modo* (πῶς) esso sia un bene, e *in che modo* (ὅπως) un male (397e3-4). Certo, il mutamento della questione può essere dovuto al fatto che Crizia ha illustrato che la ricchezza per alcuni è causa di beni, per altri di mali (396e4-397b7). Anche così, tuttavia, la risposta di Prodico manifesta un'ulteriore incoerenza: egli non risponde nel segno dell'ὅπως, bensì dell'ὅπου (397e6), e l'apertura gnomica successiva può suggerire che il contesto originario del principio fosse diverso dalla discussione sul πλουτεῖν.

Ora, tenuto conto della forma dialogica della sezione, che ci fa parlare, appunto, di un 'dialogo nel dialogo', e della presenza inequivocabile di Socrate tra gli attori in scena nel Liceo, la prima ipotesi sull'origine dell'episodio – se lo si concepisce quale 'blocco' allogeno – è che la sua fonte sia un altro λόγος Σωκρατικός.

## 2.2. Eschine, il Callia e la διαμώκησις di Prodico

Il nome che la critica ha ritenuto più spesso plausibile è quello di Eschine di Sfetto, il discepolo di Socrate menzionato da Platone nell'*Apologia* e nel *Fedone*, autore di dialoghi di cui non ci sono giunti che frammenti.<sup>23</sup> Il legame tra l'*Erissia* e la produzione letteraria di Eschine è problema già antico, la cui complessità impedisce una trattazione esaustiva in questa sede: sarà tuttavia d'uopo una rassegna dei dati principali.

La *Suda* (AI 346 vol. 2 p. 184s. Adler) offre per il personaggio una breve notizia biografica e un esteso e labirintico catalogo di scritti, testimone di una confusione già antica, che si estende all'intero fenomeno dei λόγοι Σωκρατικοί: ne troviamo il riflesso nelle dense pagine di Diogene Laerzio (2,60s.).<sup>24</sup> Oltre ai sette dialoghi canonici già

<sup>23</sup> Sulla figura di Eschine si veda ora Pentassuglio 2017, 21-52; resta insicura – principalmente per motivi cronologici – l'identificazione, sostenuta dalla studiosa, del socratico con l'Αἰσχίνης ὁ Σέλλου citato da Aristofane nelle *Vespe* (422 a.C.).

<sup>24</sup> Per Eschine, Diogene Laerzio trova alle sue spalle una situazione complessa, con l'atetesi di Peristrato di Efeso, che esclude gli ἀκέφαλοι (D.L. 2,60,10-13

per la critica antica,<sup>25</sup> nella *Suda* leggiamo altri titoli, tra cui Ἐρυξίας e Ἐρασίστρατοι. La sequenza è considerata, almeno a partire dal Settecento, una corruttela della forma Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, titolo dell'*Erissia* nell'elenco dei νόθοι platonici (D.L. 3,62,684s. Dorandi).<sup>26</sup> Che sia proprio all'*Erissia* che la *Suda* fa riferimento è testimoniato dal POxy. 17 2087 [CPF I.1\*\*\* 80,89 = MP<sup>3</sup> 2120 = TM 63597, LDAB 4806], un frammento di glossario di parole in α datato al II sec. d.C., in cui alla voce ἀλαζόνα è citato, con varianti minori, un breve passo dell'*Erissia*, tratto dal commento di Socrate all'episodio di Prodico, con l'attribuzione Αἰσχίνης ἐ(πὶ) Πρ[ο]δίκου (col. 2,29s. = Erx. 399c3). La testimonianza ci garantisce che l'Ἐρυξίας della *Suda* corrisponde all'*Erissia* che leggiamo, e insieme mostra l'antichità dell'attribuzione a Eschine. Tale attribuzione, tuttavia, è da tempo a ragione ritenuta insostenibile.<sup>27</sup>

Sappiamo tuttavia che il socratico di Sfetto aveva dedicato al tema del πλοῦτος un dialogo, il *Callia*, che prendeva il nome dal ricco figlio di Ipponico, mecenate dei più noti sofisti di stanza ad Atene nel quinto secolo.<sup>28</sup> Già da prima della scoperta del POxy. 2087, la critica immagina un rapporto tra il *Callia* e l'*Erissia*, che avrebbe condizionato la confusione antica.<sup>29</sup> La ricostruzione del dialogo di Eschine è fondata su una manciata di frammenti e su una buona dose di specu-

Dorandi) e con il sospetto di Perseo, che vuole attribuire alcuni dei sette dialoghi canonici a Pasifonte di Eretria (2,61,13-15 Dorandi); queste notizie, oggi perlopiù oscure, testimoniano l'impegno della tradizione antica sul materiale legato a Socrate e di dubbia o contestata paternità (e autorità); cf. Rispoli 2000, 480-482.

<sup>25</sup> I titoli sono *Milziade*, *Callia*, *Assioco*, *Aspasia*, *Alcibiade*, *Telaugé* e *Rinone* (D.L. 2,61,19s. Dorandi).

<sup>26</sup> Sulle edizioni del 1700 di 'Eschine', a partire da quella di Jean Le Clerc, *latine Clericus* (1711), si veda Pentassuglio 2017, 548-571.

<sup>27</sup> Cf. già Meiners 1783. L'anacronismo portato dal γυμνασίαρχος, su cui ci siamo già soffermati (cf. *supra*, n. 3), è sufficiente a escludere che il dialogo come noi lo abbiamo sia da assegnare al socratico di Sfetto.

<sup>28</sup> Sulla figura di Callia cf. ora la ricca trattazione di Marginesu 2016.

<sup>29</sup> Si veda in particolare la trattazione canonica di Dittmar 1912, 198s., e ora anche Pentassuglio 2017, 180-184.

lazione,<sup>30</sup> ma anche a partire dai pochi dati certi l'influenza è più che plausibile. In più, il fatto che a Eschine sia attribuita proprio la frase su Prodicò, detto σοφιστῆς καὶ ἀλαζών (399c3) colpisce, alla luce di ciò che sappiamo del *Callia* di Eschine da Ateneo (5,220b3-c3 = Aesch. SSR VI A 73, fr. 113 Pentassuglio = Prodic. 84 A 4b DK), una notizia la cui fonte è forse il Πρὸς τὸν Φίλοσωκράτην di Erodico di Babilonia (fr. 4 p. 29,5-11 Düring):<sup>31</sup>

ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ περιέχει τὴν τοῦ Καλλίου<sup>32</sup> πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν καὶ τὴν Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. λέγει γὰρ ὡς ὁ μὲν Πρόδικος Θηραμένην μαθητὴν ἀπετέλεσεν, ὁ δ' ἕτερος Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος<sup>33</sup> καὶ Ἀριφράδην τὸν ἀδελφὸν Ἀριγνώτου τοῦ κιθαρωδοῦ, θέλων ἀπὸ τῆς τῶν δηλωθέντων μοχθηρίας καὶ περὶ τὰ φαῦλα λιχνείας ἐμφανίσαι τὴν τῶν παιδευσάντων διδασκαλίαν.

Il suo scritto *Callia* tratta del dissidio di Callia con suo padre e della derisione dei sofisti Prodicò e Anassagora. Afferma infatti che Prodicò fece di Teramene un suo discepolo e che l'altro invece ebbe come allievi Filosseno, figlio di Eriside, e Arifrade, il fratello del citaredo Arignoto, volendo con ciò mostrare attraverso la meschinità dei personaggi presentati e la loro spregevole avidità, la natura dell'insegnamento di coloro che li hanno educati.<sup>34</sup>

Il dileggio di Prodicò è un dato piuttosto significativo: proprio nell'*Erissia*, infatti, il sofista subisce un trattamento ben più duro di quello riservato al personaggio nei dialoghi di Platone e connotato

<sup>30</sup> Pressoché interamente speculativa è la ricostruzione di Allmann 1972, su cui dubbi legittimi sono avanzati da Lampe 2015, 79 n. 35; cf. ora Pentassuglio 2017, 166-184.

<sup>31</sup> Il testo non figura nella raccolta di Broggiato 2014, 56-106, che nell'edizione dei frammenti si limita a considerare le porzioni di testo in cui il nome di Erodico è menzionato esplicitamente (il principio è esposto e giustificato alle pp. 49-52).

<sup>32</sup> Pentassuglio 2017, 283, stampa Καλίου, lezione della tradizione manoscritta corretta (tacitamente) dagli editori: l'informazione fornita da Giannantoni (apparato di SSR VI A 73) andrebbe forse meglio verificata, dal momento che non si trova la menzione di questo Καλίου né negli apparati delle edizioni di Ateneo, né in quello dell'edizione di Eschine di Dittmar (fr. 31).

<sup>33</sup> Pentassuglio 2017, 284 n. 27, sottolinea che nell'edizione dei SSR il nome di Eriside è sfigurato da un refuso nella forma Ἐρύξιος (*sic!*). Ἐρυξίς è peraltro nome alquanto raro e non è da escludere che abbia offerto uno spunto per il nome del protagonista dell'*Erissia*, probabilmente inventato.

<sup>34</sup> Traduzione da Pentassuglio 2017, 284.

esplicitamente nel segno dell'irrisione.<sup>35</sup> Due tra i verbi che Socrate sceglie per descrivere la sconfitta inflitta al sofista nel Liceo sono καταγελάω e χλευάζειν (397d4); il personaggio del μειράκιον che tale derisione mette in scena sembra uscito dalla commedia, e di sapore fortemente comico, come abbiamo visto, è anche la chiusa. Su queste basi, la critica si è talora spinta a individuare nel *Callia* la fonte diretta dell'intera sezione.<sup>36</sup>

L'argomento rischia di divenire circolare, ma è comunque ingegnoso: poiché già in antico l'*Erissia* poteva vantare un'attribuzione a Eschine e sappiamo che nel *Callia* il socratico sbertucciava Prodico, la scenetta nel Liceo deve provenire da un nucleo eschineo, forse proprio dal *Callia*, e, una volta perse le tracce del *Callia* nella sua interezza, aver contribuito alla confusione tra i due scritti. Il fatto che il POxy. 2087 attribuisca a Eschine proprio una frase dell'*Erissia* su Prodico potrebbe corroborare l'ipotesi. Tuttavia, ci sono segnali che ci mettono in guardia dal trarre conclusioni troppo affrettate. In primo luogo, la frase su Prodico σοφιστὴς καὶ ἀλαζών non fa parte dell'episodio, ma si trova oltre i suoi margini, all'interno del giudizio che Socrate elabora ad uso dei suoi interlocutori dell'*Erissia*: sono parole pronunciate nella Stoa di Zeus, non nel Liceo. Peraltro, la loro motivazione risiede proprio nel tentativo di giustificare il diverso trattamento di Crizia e Prodico, con la cacciata di quest'ultimo dal ginnasio, cacciata che presuppone sia già avvenuto il 'taglio' che troviamo nell'*Erissia*, motivato con l'introduzione di un personaggio, il γυμνασάρχος, che Eschine non poteva usare.

In più, la testimonianza di Ateneo ci dà informazioni precise sulle modalità della derisione di Prodico nel *Callia* che non sono compatibili con quanto leggiamo nell'episodio dell'*Erissia*: Eschine metteva alla berlina i maestri – Prodico e Anassagora – *non in maniera diretta*, ma portando in scena il comportamento degli allievi, rispettivamente

<sup>35</sup> La coerenza con la διαμώκησις nel trattamento del sofista era già notata da Gartmann 1949, 73, e Laurenti 1969, 62.

<sup>36</sup> L'ipotesi è avanzata indipendentemente da Dittmar 1912, 192s., e da Gomperz 1912, 103, poi ripresa tra gli altri da Untersteiner 1961<sup>2</sup>, 197, e Kerferd 1954, 249.

Teramene per Prodicò,<sup>37</sup> e Arifrade e Filosseno<sup>38</sup> per Anassagora. Nell'*Erissia*, di Teramene non vi è alcuna traccia.

### 2.3. Fedone, il Simone e la confutazione dell'apologo di Eracle

Un'ipotesi alternativa e più elaborata è quella di Konrad Gaiser,<sup>39</sup> che cerca la fonte dell'episodio in un dialogo perduto di Fedone, in cui sarebbe stata rappresentata una conversazione tra Prodicò e il ciabattino Simone. Questo dialogo avrebbe costituito una sorta di commento distruttivo, condotto con il mezzo dell'*ἔλεγχος*, dell'apologo di Eracle al bivio contenuto nelle *ῥῶραι*.<sup>40</sup> L'esistenza di un simile scritto ci è suggerita da un'allusione nella tredicesima lettera della collezione socratica, attribuita ad Aristippo e indirizzata a Simone (Ep. 13,25,1-26,3 Köhler = SSR IV A 224,1-4):

οὐκ ἐγὼ σε κωμῶδῶ, ἀλλὰ Φαίδων, λέγων γεγονέναι σε κρείσσω καὶ σοφώτερον Προδίκῳ τῷ Κεῖῳ, ὃς ἔφα ἀπελέγξαι σε αὐτὸν περὶ τὸ ἐγκώμιον τὸ εἰς τὸν Ἡρακλέα γενόμενον αὐτῷ

Non sono io a prenderti in giro, ma Fedone, il quale sostiene che tu sia diventato superiore in saggezza a Prodicò di Ceo: quest'ultimo racconta che lo hai confutato riguardo all'*Encomio di Eracle* da lui composto.<sup>41</sup>

Nella notizia è stato individuato un probabile riferimento a un dialogo, probabilmente il *Σίμων*, noto a Diogene Laerzio tra i dialoghi autentici (*γνήσιοι*) di Fedone (D.L. 2,105,7 Dorandi = SSR III A 8,2), opera a cui abbiamo l'impressione faccia capo molta della tradizione

<sup>37</sup> Teramene era probabilmente preso di mira anche nel *Milziade* di Eschine, dialogo in cui tra i personaggi figura il padre Agnone: che di costui venga detto, nella presentazione, che è padre di Teramene (fr. 116 Pentassuglio, SSR VI 76 = POxy. 2889 [CPF I.1\* 8,2 = MP<sup>3</sup> 19.1 = TM 59003, LDAB 98]) costituisce un'irritualità onomastica che si spiega meglio immaginando la volontà di un'allusione (anche implicita) alle vicende storiche del figlio.

<sup>38</sup> Su questi personaggi si veda ora Pentassuglio 2017, 486-490.

<sup>39</sup> Gaiser 1959, 61-64.

<sup>40</sup> Il racconto ci è riportato per intero da Senofonte (Mem. 2,1,21-34 = 84 B 2 DK), mentre il titolo dell'opera è conservato da uno scolio ad Aristofane (in Nub. 361, p. 91,18-22 Holwerda = 84 B 1 DK).

<sup>41</sup> Traduzione da Bolzan 2009.

sul cuoiaio amico di Socrate.<sup>42</sup> L'ipotesi che il *Simone* di Fedone sia la fonte dell'aneddoto su Prodicò è certo ingegnosa e attraente, ma resta fortemente speculativa. Contro di essa si possono peraltro avanzare alcuni argomenti.

In primo luogo, il legame tra la discussione che si legge nell'*Erissia* e la rappresentazione di Eracle al bivio non è immediatamente perspicuo: gli argomenti chiamati in causa da Gaiser restano alquanto vaghi, e si fondano in ultima analisi sull'opposizione di Prodicò – nelle Ὠραι – alla morale comune che considera la ricchezza un bene, nonché sull'esaltazione dell'ἀρετή in opposizione alla ricchezza nel vizio. Tuttavia, nell'apologo di Eracle non si asserisce che la bontà dei πράγματα dipenda dall'uso, né vi viene negata l'esistenza di πράγματα di per sé buoni o cattivi. In più, l'accento posto dalla Virtù sull'impossibilità di ottenere beni dagli dèi in assenza di πόνος e ἐπιμέλεια (X. Mem. 2,1,28), è più in linea con le obiezioni sollevate contro Prodicò dal μειράκιον e da Socrate che con la concezione che si attribuisce al sofista, che tende ad eliminare il ruolo dello sforzo nella realizzazione degli ἀγαθά (398a3s.: μηδὲν πραγματευσάμενον).

Gaiser sostiene poi che dietro il μειράκιον si celi Simone anche sulla base della testimonianza che assegna al ciabattino un'opera dal titolo περὶ ἀρετῆς, ὅτι οὐ διδασκτόν (D.L. 2,122,11 Dorandi): sarebbe questa la posizione del confutatore nell'*Erissia*, dal momento che la risposta di Prodicò, che asserisce invece l'ἀρετή sia insegnabile, conduce all'aporia.<sup>43</sup> Ma il ragionamento è viziato da un errore grave: la confutazione di Prodicò non coinvolge le premesse accettate nello scambio con il μειράκιον, bensì la tesi di fondo sostenuta dal sofista, ossia il relativismo etico che sottomette la qualità dei πράγματα all'uso, e – anzi – la possibilità di insegnare della virtù è un assunto importante per l'ἔλεγχος. Di per sé, quindi, questo argomento sembra fallace e fuorviante. L'idea di un rapporto tra l'episodio e il *Simone* di

<sup>42</sup> Sul rapporto tra le due lettere socratiche e il *Simone* si veda Wilamowitz 1879, con le aggiunte e le conferme di Fritz 1935. A Fedone erano peraltro attribuiti anche gli σκυτικοὶ λόγοι (D.L. 2,105,10 Dorandi = SSR III A 8,4): l'attribuzione degli σκυτικοί a Simone stesso (D.L. 2,122,1-5 Dorandi) è dovuta forse al fatto che il calzolaio vi figurava come personaggio.

<sup>43</sup> Gaiser 1959, 62s. e n. 57; dello stesso avviso è Müller 1975, 255s. n. 1.

*Fedone*, per quanto seducente, appare indimostrabile e la ricostruzione di Gaiser resta fortemente dubbia.<sup>44</sup>

#### 2.4. *Sulla via di Megara?*

Non meno incerte sono purtroppo le conclusioni raggiunte nel più recente contributo sul problema, quello di Klaus Döring.<sup>45</sup> Se da una parte lo studioso riafferma la plausibilità di Eschine quale fonte della sezione,<sup>46</sup> il nucleo della sua argomentazione è l'accento sulla natura eristica e capziosa dei λόγοι intrecciati nel Liceo, dato che spinge all'ipotesi (alquanto cursoria nella sua presentazione) di un'origine della sezione nel socratismo di ambiente megarico. Alle origini il passo costituirebbe un puro gioco antilogico, poi inserito nel dialogo con una certa approssimazione. Le considerazioni di Döring sono senza dubbio precise e intelligenti, come sempre, ma il loro approdo non convince. Non è da escludere, certo, un influsso della dialettica di stampo megarico nell'episodio (come in generale nell'*Erissia*), e certo è cogente il parallelo che lo studioso trova tra un argomento del μειράκιον e la polemica tra Alessino e Zenone e il primo tentativo del μειράκιον di 'mettere nel sacco' Prodicò,<sup>47</sup> ma Döring non riesce a convincere a fondo il lettore di una derivazione indipendente dell'episodio, dal momento che proprio quegli stessi argomenti che impiega per connotarlo (la forte capziosità del ragionamento, l'incoerenza delle premesse) sono piuttosto caratteristiche che accomunano la scenetta al resto dell'opera, in cui si nota un uso talora sfacciato di argomenti eristici o di prodezze dialettiche di dubbia con-

<sup>44</sup> Dubbi legittimi erano già avanzati da Rossetti 1973, 377, che si spingeva oltre, affermando che: "la pagina dell'*Erissia* non sembra riferita all'*Eracle* ...; in essa manca (...) qualsiasi collegamento fra confutazione di Prodicò e confutazione di qualche assunto dell'*Eracle*, per cui il collegamento col *Simone* – che viceversa è incentrato proprio su questo tema dell'*Eracle* – appare addirittura improbabile, oltre che indimostrato".

<sup>45</sup> Döring 2005.

<sup>46</sup> Döring 2005, 76s.; lo segue, pur con prudenza, Erler 2007, 332.

<sup>47</sup> Döring 2005, p. 73s.; l'accostamento è importante per la comprensione del passo, e vi torneremo con più dettagli.

sistenza logica.<sup>48</sup> La natura ‘sconclusionata’ (“Ratlosigkeit”) del passo è poi un poco esagerata nelle pagine di Döring e non rende piena giustizia allo sfondo teorico delle affermazioni di Prodicò, che è invece concepito dall’autore come molto serio (proprio contro queste idee si concentrerà l’offensiva finale di Socrate). Non è del tutto chiaro cosa apporti, poi, la menzione del PKöln 205 [MP<sup>3</sup> 2587.01 = TM 65714, LDAB 6968], contenente un dialogo socratico anonimo, forse di ambiente cirenaico, per cui è stata proposta l’attribuzione a Egesia di Cirene:<sup>49</sup> che esistano numerosi dialoghi socratici perduti è evidente, che l’episodio di Prodicò derivi da uno di essi è possibile, ma nulla si può così dimostrare.

### 3. ‘A caccia’ di Prodicò. Storia del problema

L’incertezza con cui si chiude la nostra *Quellenforschung* ‘socratica’ non deve però gettarci nel totale sconforto in merito alla possibilità di recuperare del Prodicò genuino dall’*Erissia*. Quale ne sia stata la fonte intermedia – sempre che ve ne sia stata una – l’autore poteva forse attingere a un tesoro di δόξαι del sofista per noi altrimenti perdute. Le ipotesi che abbiamo finora esaminato torneranno qua e là ad allietarci, ma il problema di fondo va osservato ora più direttamente: nell’*Erissia*, Prodicò c’è o no? Le risposte che la critica ha dato sono, non sorprendentemente, divergenti tra loro e variegiate nelle sfumature.

#### 3.1. La prudenza di Diels e l’eredità dei Vorsokratiker

Non sarà tuttavia il caso di cominciare *ab Iove*. Uno spartiacque fondamentale per gli studi nel secolo scorso è infatti costituito dall’impresa

<sup>48</sup> Specialmente ciò accade nella seconda parte, in cui un’intera sezione di dialogo è denotata da Socrate stesso quale λογίδιον, “discorsetto”, probabilmente nel senso di ‘discorso sottile’, ‘capzioso’: cf. Heidel 1896, 60 (e n. 2). Lo stesso Döring, che è interprete onesto, offrendo i risultati della analisi, porta – forse in parte inconsapevolmente – argomenti importanti che confermano l’impressione di un legame stretto tra gli argomenti della conferenza al Liceo e quelli della ricerca di Socrate all’ombra della Stoa di Zeus Eleuterio, come ad esempio nelle sue precisazioni sulla relazione tra il λόγος di Prodicò e quello di Crizia (pp. 74s.).

<sup>49</sup> Così Spinelli 1992.

ecdotica ed esegetica di Hermann Diels. Come abbiamo visto in apertura, l'editore dei *Vorsokratiker* isolava un frammento dall'*Erissia*, collocandolo tra i *dubia*. Il dato che può sorprendere è che il frammento non copre l'intera 'Prodikos-Episode', ma soltanto la sezione 397c6-e10, e non per intero: si limita, cioè, a una parte dell'introduzione di Socrate (397c7-d2) e al principio della scenetta (397e3-10), fino alla massima di Prodicò, escludendo però la nota di 'critica letteraria' su Archiloco. Per chiarire meglio la situazione, offriamo il testo come edito da Diels quale frammento 8 di Prodicò:

τουτονι̃ μὲν τὸν λόγον, ἔφην ἐγώ, πρόφην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδένα δύνασθαι πείσαι τῶν παρόντων ὡς ἀληθῆ λέγει. ... ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἶται κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν. ὁ δ' ὑπολαβὼν “ὥσπερ καὶ σὺ νυνδὴ,” ἔφη “τοῖς μὲν καλοῖς καγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρησθαι τοῖς χρήμασι, τοῦτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν. ἔχει δ’”, ἔφη, “καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ᾧσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι”.

Se si comprende il tentativo di isolare un elemento di pensiero prodiceo nella γνώμη, lasciando stare la successiva confutazione, la presentazione del frammento escogitata da Diels genera alcuni dubbi: in primo luogo, viene meno la distinzione di fondo dei *Vorsokratiker*, visto che la prima sezione del testo – se considerata verisimile e quindi di un qualche interesse – costituirebbe una testimonianza, quale ad esempio Pl. HpMa. 282c1-6 (84 A 3 DK) o X. Symp. 4,62 (84 A 4a DK), e solo la seconda, a partire da τοῖς μὲν καλοῖς καγαθοῖς (397e5), sarebbe un vero frammento. Peraltro, dal momento che Diels omette la presentazione del μειράκιον, mostrando così esplicitamente al lettore di non ritenere la parte contenente la confutazione un documento fededegno, la comparsa del personaggio a 397e3, dopo il salto (ἡρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον) lascia perplessi e costringe ad andare ad aprire l'*Erissia* per capire di che si tratti precisamente. Ma non è il caso di insistere oltre: *quandoque bonus dormitat Dielsius*, e vien da pensare che di fronte alla sospetta provenienza del testo l'editore si sia preso una qualche libertà in più del solito. Nella nota di commento, lo studioso osservava che una assegnazione a Prodicò non era né da escludere né da sottoscrivere con gli occhi bendati, dal momento che “das Thema ist vom 5. Jahrh. ab vielfach behandelt”. L'autorità di Diels dettò il passo per parte delle ricerche successive, che si attestarono su una

posizione prudente e moderatamente scettica,<sup>50</sup> e soprattutto, come vedremo, per i nuovi tentativi di edizione. Tuttavia, altre linee si affermarono con notevole forza, trovando le proprie radici a monte dello sforzo dell'editore dei *Vorsokratiker*.

### 3.2. *Prima di Diels*

L'episodio dell'*Erissia*, infatti, era stato inserito dal Mullach nella sua interezza (397c4-399a5) nei *Fragmenta philosophorum Graecorum*,<sup>51</sup> ed era per questo entrato a far parte di ricostruzioni classiche e certo di peso considerevole quali quelle di Welcker<sup>52</sup> e di Zeller,<sup>53</sup> ma anche – più tardi – di Gomperz.<sup>54</sup> Un simile approccio si giustifica in parte nella storia della fortuna dell'*Erissia*: ai tempi di Mullach, Welcker e Zeller non era ancora giunta la stroncatura senz'appello di Schrohl, che – rifacendosi a una dissertazione alquanto oscura di Karl Heinrich Hagen<sup>55</sup> – avrebbe presto inaugurato l'interpretazione 'eclettica' (e ten-

<sup>50</sup> Si veda e.g. Guthrie 1971<sup>2</sup>, 280: “the views attributed to him (*scil.* Prodicus) cannot be regarded as certainly authentic”. Sul passo dell'*Erissia*, lo studioso sottolinea poi come “the thesis itself was perhaps a commonplace”; cf. anche Dumont 1969, 129 (“le témoignage paraît suspect”) e poi la sistemazione di Dumont/Delattre/Poirier 1988, 1068 (tra i *Fragmentes douteux*). L'assetto dei *Vorsokratiker* è rispettato senza turbamento da Stewart in Kent Sprague 1972, 84s., da Bonazzi 2007, 259, e da Graham 2010, 858s.; sui *Vorsokratiker*, per questa parte, si fonda anche la raccolta curata per Flammarion da Dorion, che inserisce il testo come ‘tagliato’ da Diels in una sezione intitolata *Textes douteux ou apocryphes* (fr. 35 Dorion, in Pradeau 2009, 371), con una brevissima storia del problema (p. 538, n. 36) che tiene conto solo di Diels e Untersteiner, pur segnalando il parallelo con l'*Economico* su cui si fonda la ricostruzione di Nestle, per cui si veda poco oltre in queste pagine. L'influenza di Diels si fa sentire in buona parte della bibliografia di lingua inglese, dove le principali rassegne del pensiero etico del sofista omettono qualsiasi cenno al passo (spicca, come vedremo, l'eccezione di Kerferd).

<sup>51</sup> Mullach 1867, 140-142.

<sup>52</sup> Welcker 1832, 29s. e 603-607; cf. poi e.g. Dümmler 1889, 78, e Hodermann 1898, 9s.

<sup>53</sup> Zeller 1892<sup>5</sup>, 1123s.; all'autorità di Zeller si richiama esplicitamente e.g. Levi 1966, 246s.

<sup>54</sup> Gomperz 1912, 102-105, e 1922<sup>4</sup>, 487s.

<sup>55</sup> Hagen 1822.

denzialmente incoerente, di conseguenza storicamente inaffidabile) del dialogo.<sup>56</sup> Ma certo almeno nel mondo tedesco permaneva, anche dopo Diels, un certo ottimismo nel cercare in questo ‘dialogo-calderone’ le vestigia di Prodicò. Anzi, visto crollare ogni scrupolo nei confronti del contesto di trasmissione, lo si fece con ancora più libertà.

### 3.3. Nestle

Il più illustre e influente rappresentante di questa nuova campagna di scavo nell'*Erissia* è Wilhelm Nestle, che in un lungo, brillante quanto talora tortuoso articolo del 1936 tentava di fondare anche su alcuni passi dell'*Erissia* la ricostruzione delle Ὠραὶ di Prodicò, l'opera più nota del sofista presso gli antichi. L'ipotesi di fondo di Nestle, che prende le mosse dalla presenza dell'espressione χρήσθαι τοῖς χρήμασι (397e6) nell'aneddoto, è che l'intera seconda sezione del dialogo – con la definizione di χρήματα – dipenda dallo scritto di Prodicò, che sarebbe fonte tanto per l'autore del dialogo quanto per Senofonte nell'*Economico*, nel cui *incipit* si trova una sezione definitoria simile.<sup>57</sup> Un punto di partenza della coraggiosa ricostruzione è l'attribuzione a Prodicò della grandiosa lode dell'agricoltura che leggiamo nei capitoli quarto e quinto dell'opera senofontea; il motivo, di ascendenza esiodica, era oggetto di uno sviluppo nelle Ὠραὶ, come testimoniato da Temistio, che nell'orazione trentesima, εἰ γεωργητέον, a Prodicò attinge esplicitamente (394 B 1-5 = 84 B 5 DK). Ora, se anche immaginiamo che il contenuto dell'orazione *nel suo complesso* sia debitore alle Ὠραὶ e non ad altre fonti, e che quindi l'elaborazione di Senofonte dipenda a sua volta dallo scritto del sofista (e che non sia invece a sua volta alle spalle di Temistio, che avrebbe ben potuto contaminare diverse tradizioni sul tema), è difficile estendere l'argomento per altre parti dell'*Economico* di argomento diverso, come la sezione definitoria introduttiva su κτήματα, χρήματα e χρήσις, e quindi alla seconda parte dell'*Erissia*. Si noti come, nel ragionamento di Nestle, la presenza di

<sup>56</sup> Schrohl 1901; fortemente dipendente da Schrohl è ancora Souilhé 1930, 84-87.

<sup>57</sup> Nestle 1936, in particolare 158-160; la ripresa nell'*Erissia* di idee già presenti nell'*Economico* è un dato di fatto notato dalla critica: cf. e.g. Gartmann 1949, 37s., e Laurenti 1969, 44s.

Prodicò nell'*Erissia* sia solo uno spunto, o piuttosto una conferma: la gran parte del suo 'carotaggio' del dialogo riguarda una sezione in cui il sofista non è neppure menzionato. Si ha sovente l'impressione, scorrendo le pagine dell'articolo, che i presunti indizi finiscano per appoggiarsi l'uno sull'altro, senza che vi sia un vero fondamento su cui poggiare i piedi. Tuttavia, la prosa trascinante di Nestle, la natura brillante e in parte geniale degli argomenti, la scelta di riproporre le linee fondamentali in *Vom Mythos zum Logos*, un libro destinato a diventare un classico,<sup>58</sup> sono tutti elementi che garantirono la grande fortuna della ricostruzione,<sup>59</sup> nonostante le edizioni aggiornate dei *Vorsokratiker* persistessero nel riproporre l'impianto originario, e nonostante voci critiche anche importanti, come quella di Classen.<sup>60</sup>

### 3.4. Untersteiner

Sulla falsariga di Nestle si muoveva presto Untersteiner. Lo studioso, che pure resta perlopiù fedele alla struttura del Diels-Kranz, ampliava il fr. 8 di Prodicò nel secondo tomo dei suoi *Sofisti*, includendo le pericopi 398c4-d8 (l'insegnabilità della virtù e l'inutilità della preghiera) e 398e10-399a5 (scenetta conclusiva con cacciata del γυμνασίαρχος). E nonostante il titolo della sezione restasse, in ossequio a Diels, "*Testimonianze di dubbia autenticità*", nelle note si trovava una robusta difesa della genuinità della sezione e della sua affidabilità quale testimonianza per Prodicò.<sup>61</sup> L'influenza della presentazione di Nestle è nelle parole di Untersteiner particolarmente evidente: del resto essa era stata accettata con entusiasmo nella ricostruzione generale del pensiero del sofista ne *I Sofisti*<sup>62</sup> e anzi lo studioso italiano aveva anche tentato di

<sup>58</sup> Nestle 1942<sup>2</sup>, 349-360.

<sup>59</sup> Dipendenti da Nestle sono ad esempio Soverini 1998, 61-65, Pierris 2000, 506s., e Nickel 2012, 49-55.

<sup>60</sup> Classen 1959, 38; il contributo di Classen, pubblicato su una rivista africana, rimase per molto tempo difficilmente accessibile alla comunità degli studiosi, almeno fino alla ristampa nel volume miscelaneo *Sophistik* del 1976, per la collana "Wege der Forschung" (pp. 215-217), che conteneva tuttavia anche una riproposizione dell'articolo di Nestle sulle Ὠραι alle pp. 425-451.

<sup>61</sup> Untersteiner 1961<sup>2</sup>, 197-199.

<sup>62</sup> Untersteiner 1949, 268s.

ampliare ulteriormente l'indagine sulle Ὠραῖ, andando a coinvolgere il libro VII dell'*Economico*.<sup>63</sup>

### 3.5. Dupréel

Nel frattempo, da ben altre premesse metodologiche ma spinto da un vento non meno audace, era giunto a difendere l'*Erissia*, in Francia, il Dupréel. Lo studioso, esperto di saccheggio dei dialoghi di Platone alla ricerca dei dibattiti filosofici di V secolo e non timoroso di poter incorrere in ipotesi talora balzane,<sup>64</sup> vedeva nell'episodio un *pastiche* del pensiero di Prodicò e di quello di Ippia, che si sarebbe celato dietro al μειράκιον.<sup>65</sup> All'indagine di Dupréel va certo riconosciuto coraggio, nonché notevole acume critico, che si rende evidente nelle considerazioni relative al ruolo dell'episodio nel dialogo e nell'economia del discorso sul πλουτεῖν. Ma l'identificazione del μειράκιον con Ippia poggia su basi estremamente tenui, e principalmente sul riconoscimento di un'affinità con alcuni argomenti nei Δισσοὶ λόγοι, il cui nucleo, sempre secondo Dupréel,<sup>66</sup> sarebbe da identificare nel pensiero di Ippia.

### 3.6. Kerferd

Un'altra voce autorevole che ha tentato di difendere l'affidabilità della sezione per la testimonianza su Prodicò è quella di George Kerferd.<sup>67</sup> La ricostruzione di Kerferd, che non esclude una dipendenza del passo dal *Callia* di Eschine,<sup>68</sup> prende esplicitamente le distanze da Gomperz e Dupréel, che leggevano nella dottrina di Prodicò nell'*Erissia*

<sup>63</sup> Untersteiner 1960 [=1971, 412-421].

<sup>64</sup> Celebre la sua tesi relativa all'inesistenza di un Socrate filosofo o addirittura di un Socrate condannato a morte, espressa per la prima volta in Dupréel 1922. Per un profilo critico ponderato dell'opera dello studioso, si veda Calogero 1968.

<sup>65</sup> Dupréel 1948, 168s.

<sup>66</sup> Dupréel 1948, 190-196.

<sup>67</sup> Kerferd 1954; sintesi poi in Kerferd 1981, 45s., e Kerferd, Flashar 1998, 63.

<sup>68</sup> Kerferd 1954, 249: "the position ascribed to Prodicus may none the less be used as evidence for Prodicus' own teaching, deriving either from his own writings, or more probably from a dialogue of Aeschines".

una presa di posizione indifferentista e proto-stoica, e cerca nell'episodio l'espressione di una forma 'moderata' di relativismo. Su questa interpretazione conviene soffermarsi di più, e non solo per la sua influenza ma anche perché la sua analisi appare utile a evidenziare come la mancata valorizzazione del contesto possa comportare, anche in un interprete intelligente e acuto, il fraintendimento tanto di singoli dettagli quanto dello sviluppo generale dell'argomentazione.

### 3.6.1. *Un relativismo moderato?*

L'assunto di Kerferd è che la dottrina di Prodicco – generalmente non compresa dalla critica – sia fondata su di una concezione moderata per cui è vero, sì, che il valore delle cose varia per l'uomo a seconda della conoscenza che l'uomo ha di loro e del loro buon uso, ma è altrettanto vero che questa conoscenza si fonda su alcune caratteristiche fondamentali delle cose stesse, che intrinsecamente a queste si accompagnano, fin dal principio.<sup>69</sup> Si tratta di un compromesso evidente, secondo cui una scienza *oggettiva* dei πράγματα è possibile, daché nell'oggetto esistono disposizioni che consentono di fondarla, e il 'relativismo' coinvolge soltanto il grado di possesso di tale conoscenza che il singolo uomo abbia raggiunto. Il risultato di Kerferd è esplicitamente descritto come un relativismo plausibile nel contesto di quel che sappiamo dell'etica di Prodicco (quindi, principalmente, alla luce dell'*Eracle*). Non male, non fosse che lo studioso, per questo obiettivo è costretto ad appoggiarsi al tempo stesso su una lettura forzata del dialogo e su un intervento testuale di peso non lieve. La questione è piuttosto complessa, a fronte di un problema effettivo nella trasmissione di una pericope dell'*Erissia*, e non si potrà eludere un'analisi più approfondita.

Ritorniamo quindi nel Liceo, ad assistere allo scambio tra Prodicco e il μειράκιον, e osserviamo la prima sezione. Nel resoconto sommario offerto all'inizio di queste pagine, omettevo volontariamente di indicare un dato alquanto marginale nella valutazione complessiva dell'episodio, tuttavia centrale per l'uso che ne fa Kerferd a corrobbo-

<sup>69</sup> In questo la posizione di Kerferd era anticipata, sia pure in maniera concisa e cursoria, da Souilhé 1930, 100 n. 2.

rare la propria interpretazione: l'ἔλεγχος del ragazzo presenta in verità una 'falsa partenza'. Il testo della sezione è trasmesso dai nostri manoscritti medievali<sup>70</sup> in una forma difficilmente accettabile, su cui la critica, fin dal XVIII sec., è intervenuta (anche se forse con mano troppo leggera). Per comodità presento prima di tutto il testo di *Erx.* 398a1-b2 come stampato nelle due edizioni più recenti del dialogo, l'oxoniense di John Burnet<sup>71</sup> e la CUF di Joseph Souilhé:<sup>72</sup>

“νὺν ἄρ”, ἔφη τὸ μειράκιον, “εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιοῖ ταύτην τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα πράγματα· αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν, πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον, ὅτι δέ με ἀντ’ ἀμαθοῦς σοφὸν πεποίηκεν ἄρα· ὥσπερ εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τὰλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, ὥσπερ ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι”. οὐ μέντοι ταῦτά γε ξυνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ’ ἐκεῖνα μὲν ὡμολόγει.

Il senso generale del passo è sufficientemente chiaro: il μειράκιον chiede a Prodicò se, una volta appresa la σοφία che rende gli uomini ἀγαθοί, non sia necessario alcuno sforzo ulteriore nei confronti dei πράγματα affinché essi divengano a loro volta ἀγαθὰ (398a1-5): fin qui nessun problema.<sup>73</sup> Il ragazzo poi chiama in causa gli esempi di grammatica e musica, immaginando che la situazione sia la medesima:

<sup>70</sup> L'intera tradizione dell'*Erissia*, comune a quella dei dialoghi della cosiddetta *appendix* degli spuri, è riconducibile a un 'archetipo conservato', riconosciuto dalla critica nel codice della Bibliothèque Nationale de France, *Parisinus graecus* 1807 (*siglum* A); cf. Post 1934, 52-55.

<sup>71</sup> Burnet 1914<sup>2</sup>.

<sup>72</sup> Souilhé 1930, 100.

<sup>73</sup> Unico pur lieve problema è la costruzione di πραγματεύομαι con πρὸς e accusativo, di cui il passo costituirebbe l'unica occorrenza, come registrato in LSJ *s.v.* In Platone il verbo regge accusativo (e.g. Phd. 100b4: τὸ εἶδος ὃ πεπραγματεύομαι) o complemento περί più genitivo (e.g. Cra. 425c6: περὶ αὐτῶν πραγματεύεσθαι) o accusativo (e.g. Tht. 187a5s.: πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα), mentre in Senofonte si trova anche un caso con ἐπὶ e dativo (X. Mem. 1,3,15: ἐπὶ τούτοις πραγματευομένων). Qui forse in πρὸς andrebbe letta una sfumatura addizionale, così da intendere il costruito come tmesi di un verbo composto προσπραγματεύομαι privo tuttavia di attestazioni in greco fino all'età bizantina (Psell. Theol. 79,35 = vol. I, p. 318 Gautier); il senso è coerentemente quello di “operare uno sforzo aggiuntivo”, “impegnarsi oltre”, ossia prendere un'iniziativa personale in rapporto ai πράγματα.

una volta appresa la grammatica, tutti i πράγματα divengono grammaticali, e una volta appresa la musica, musicali. Qui, la sintassi è già meno chiara e la connessione tra le parti della battuta appare problematica e alquanto contorta. La frase appare costituita da due parti, ambo introdotte da ὥσπερ: la traduzione letterale dovrebbe quindi essere: “*come* se qualcuno mi facesse grammatico, è inevitabile che anche le altre cose mi renderebbe grammaticali, e se musico, musicali, *come* qualora mi renda buono, insieme anche le cose ha per me reso buone”. Il problema sintattico è evidente: quale è la subordinata? La questione non è di poco conto, poiché si riflette inevitabilmente sulla frase che segue, che diviene – in ragione di questa oscillazione – tremendamente sibillina: οὐ μέντοι ταῦτά γε ξυνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ’ ἐκεῖνα μὲν ὁμολόγει (398b1-2). Cos’è ταῦτα? Cos’è ἐκεῖνα? A cosa Prodicò dà il proprio assenso, e cosa rifiuta? Gli interpreti prendono una posizione che spesso condiziona in maniera tacita la traduzione della frase precedente, con lo scioglimento alternativo dei due ὥσπερ, di cui uno silenziosamente sparisce. Ma che peso può avere questo dettaglio nel problema che vogliamo affrontare in queste pagine? In verità, l’atteggiamento del sofista è fondamentale per la ricostruzione di Kerferd, che ha se non altro il merito di affondare il dito in una piaga testuale sottovalutata dalla critica precedente.

Secondo l’interprete, infatti, ταῦτα corrisponderebbe soltanto all’ultima parte della osservazione del μειράκιον, relativa alla possibilità che le cose divengano di per sé buone per chi è divenuto buono. Il tentativo di Kerferd di connettere il disaccordo di Prodicò a questo principio – che corrisponde peraltro all’inizio della battuta del ragazzo, in cui si sostiene uno sforzo verso i πράγματα sia superfluo (πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον) – si riversa sul testo stesso dell’*Erissia*: lo studioso sostituisce il secondo ὥσπερ con un οὕτως, ‘raddrizzando’ la sintassi nella direzione che a lui più fa comodo.<sup>74</sup> La frase si tradurrebbe quindi: “*come* se qualcuno mi rende grammatico, è inevitabile che anche le altre cose mi renderebbe grammaticali, e se

<sup>74</sup> Kerferd 1954, 251 n. 1. L’ispirazione forse viene a Kerferd dalla battuta successiva (398b3-6), dove però la struttura ὥσπερ ... οὕτω è inserita quale prima possibilità in un’interrogativa ‘dilemmatica’ con πότερον. La correzione è accolta da Döring 2005, 71 n. 8.

musico, musicali, *così* qualora mi renda buono, insieme anche le cose ha per me reso buone”. In questo caso, ταῦτα deve corrispondere evidentemente alla principale introdotta da οὕτως, mentre ἐκεῖνα si riferirebbe agli esempi di grammatica e musica. Prodicò acconsentirebbe insomma all’affermazione secondo cui un grammatico può rendere le cose grammaticali, *così* come un musico musicali, ma non ne consegue che allo stesso modo un uomo che renda buoni possa rendere le cose buone. Ma intendere il passo in questa maniera è problematico per varie ragioni. Ecco il testo come propone di leggerlo Kerferd per le parole del μειράκιον, la pericope 398a5-b1:

ὥσπερ εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τὰλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, μουσικά, οὕτως ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι.

### 3.6.2. Il problema di ἄρα

Prima di affrontare le difficoltà portate da οὕτως, si dovrà osservare un problema più insidioso, di cui lo studioso non si occupa, e che riguarda la frase che precede la nostra struttura avverbiale. Torniamo a leggerla, nella forma in cui la troviamo in Burnet e Souilhé (398a1-5):

“νῦν ἄρ”, ἔφη τὸ μειράκιον, “εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιῶι ταύτην τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα πράγματα αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν, πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον, ὅτι δέ με ἀντ’ ἀμαθοῦς σοφὸν πεποίηκεν ἄρα. ὥσπερ ...”

Prestiamo particolare attenzione alla conclusione: dall’apparato di Burnet scopriamo che ἄρα· ὥσπερ è in realtà congettura di Fischer, a fronte della lezione ἄρα ὥσπερ in **A** (*Parisinus graecus* 1807) e del solo ὥσπερ in **O** (*Vaticanus graecus* 1) e **Z** (*Parisinus graecus* 3009). Souilhé, che può contare, a differenza del Burnet, su collazioni fresche di **O**, offre un resoconto più preciso:

ἄρα· ὥσπερ Fischer : ἄρα ὥσπερ **A** et (ἄρα in ras.) **O** ὥσπερ **LVZ**

Le ricerche successive sulla tradizione manoscritta operate da Post<sup>75</sup> ci consentono di semplificare e meglio comprendere i dati della

<sup>75</sup> Post 1934, in particolare 18s. (per **Z**), 22-28 (per **L**) e 34s. (per **R**).

tradizione: tanto **L** (*Laurentianus* 80, 17), quanto **V** (il *Vaticanus graecus* 1029, cui è più comunemente assegnato il *siglum* **R**) e **Z** sono invero discendenti di **O**, che a sua volta è copia di **A**. La situazione è quindi la seguente: una mano su **O** ha eraso ἄρα, che non è quindi stato copiato dai suoi apografi. Si può perciò semplificare l'apparato in questa maniera:

ἄρα· ὥσπερ Fischer : ἄρα ὥσπερ **A**, ἄρα del. **O**<sup>c</sup>

Di fronte al nome di Fischer, la cui attenzione al testo dell'*Erissia* ha prodotto congetture di notevolissimo acume, che correggono guasti tradizionali (e.g. Ἐρυξίας per Ἐρασίστρατος a 394a6), andrebbe tuttavia aggiunto un *dubitanter* o almeno un *fortassis*. Il critico, infatti, avanzava la sua proposta in una nota della sua terza edizione del dialogo, all'epoca attribuito a Eschine,<sup>76</sup> lasciando a testo la lezione trovata nello Stephanus, la cui ascendenza è un manoscritto contaminato con **O**, che elimina ἄρα. Egli trovava la particella in un codice 'mediceo', e annotava: "quod fortassis contemni non debet: modo emendetur ἄρα et legatur, πεποίηκεν ἄρα· ὥσπερ".<sup>77</sup>

Ora, è chiaro che il testo trasmesso da **A**, con ἄρα ὥσπερ, difficilmente può funzionare, e si capisce quindi la scelta di Burnet (seguito da Souilhé): volendo valorizzare il venerabile codice parigino, la congettura di Fischer poteva sembrare una scelta economica. Ma stampare ἄρα migliora veramente il greco? Lo statuto della particella appare in verità piuttosto problematico, sia per il significato sia per la posizione, due questioni che inevitabilmente si intrecciano.

La tendenza di ἄρα connettivo è di collocarsi quando possibile quale secondo elemento della frase, o comunque al suo principio;<sup>78</sup> nella fattispecie, vista la presenza di δέ, ci si attenderebbe di trovarlo

<sup>76</sup> Cf. *supra*.

<sup>77</sup> Fischer 1786<sup>3</sup>, 71 n. 1: per il codice 'mediceo' il candidato più papabile è il *Laur.* 85, 9 (c), che discende da **A** non attraverso **O**, e in cui di conseguenza la particella è presente; che c sia il codice visto da Fischer è reso pressoché inevitabile dal fatto che l'editore vi legge la lezione τάλαντον a 393b2, che si trova in soli due codici, ossia questo laurenziano e il *Marv. gr.* 189 (**S**), suo apografo; sul manoscritto mediceo cf. Menchelli 2000, 157-172.

<sup>78</sup> Denniston 1954<sup>2</sup>, 41s.

dopo ὅτι δὲ (cf. e.g. Prm. 151b1, ὅτι μὲν ἄρα, Alc. 1 116c4, ὅτι ἂν ἄρα) o comunque nella prima parte della frase, e certo non alla fine. Nell'uso di Platone, in particolare, dislocazioni in avanti di ἄρα sono evitate.<sup>79</sup> Il significato della particella sarebbe poi alquanto difficile da comprendere. Fra i traduttori l'unico a tentare di rendere ἄρα con il valore che dovrebbe di regola trasmettere è Aronadio, che rende “perché ... mi ha reso *appunto* da ignorante saggio”,<sup>80</sup> una formulazione che causa un qualche disagio nel lettore: a che serve sottolineare questo snodo argomentativo, quando già l'intera proposizione è introdotta da un vñv ἄρα che si riconnette al principio enunciato da Prodicò? Gli altri interpreti, se non decidono di ignorare del tutto la particella,<sup>81</sup> ne danno una traduzione alquanto singolare: a partire almeno da Laistner essa appare resa tramite una forma avverbiale, “but *merely* because he changed me from an ignoramus to a wise man”,<sup>82</sup> un significato che – per quanto adatto al contesto – si fatica ad annoverare tra le funzioni di ἄρα. Allo stesso modo traduce Kerferd: “but *simply* because he has made me wise instead of ignorant”.<sup>83</sup> In generale, insomma, l'interpretazione della particella appare alquanto difficoltosa.

Tentando di conservare la lezione di A, il testo non è meno difficile da intendere: ἄρα presuppone un'interrogativa, laddove quel che ci troviamo di fronte sono apparentemente due esempi coordinati tramite frasi avverbiali con ὥστε; il disagio era evidentemente già del

<sup>79</sup> Si vedano le occorrenze registrate da Van Ophuijsen in Sicking, Van Ophuijsen 1993, 102-117; i pochi casi di ἄρα a fine di condizionale indicati da Des Places 1929, 255, sono in realtà problematici: a Hp.Ma. 289d1 gli editori preferiscono il testo del *Vindobonensis supplementum graecum* 7 (W), che porta ἄρ' οὐκ, alla congettura di Schanz ἄρα οὐ, fondata sulla lezione del *Marcianus graecus appendix classis* IV 1 (T) e del *Vindobonensis supplementum graecum* 39 (F), ἄρα οὐκ. Nell'altro passo indicato da Des Places, ossia Prt. 355b5, ἄρα è emendato in ἄμα sulla base di un intervento nel *Parisinus Coislinianus* 155, discendente di T.

<sup>80</sup> Aronadio 2008, 347.

<sup>81</sup> Come fa Joyal in Cooper, Hutchinson 1997, 1724; non è chiara la resa di Laurenti 1969, 85 (“ma perché *naturalmente* mi ha fatto da ignorante saggio”).

<sup>82</sup> Laistner 1923, 50; cf. anche Souilhé 1930, 100 (“mais *par le simple fait* d'avoir changé mon ignorance en sagesse”), Robin 1942, 1385 (“*du seul fait en définitive* d'avoir remplacé par un Sage l'Insensé que j'étais”) e Brisson 2014, 204 (“mais *du simple fait* d'avoir changé mon manque de bon sens en sagesse”).

<sup>83</sup> Kerferd 1954, 252.

correttore di **O**, che interviene nel modo più traumatico possibile, ossia con una rasura che fa sparire ἄρα. Se però ha ragione Kerferd e il secondo ὥσπερ è da mutare in οὕτως, ἄρα interrogativo ha una maggiore plausibilità. La seconda frase ipotetica costituirebbe l'interrogativa, mentre la prima, da ὥσπερ a μουσικά, sarebbe un inciso:

ἄρ', ὥσπερ εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τᾶλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν καὶ εἰ μουσικὸν μουσικά, οὕτως ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι;<sup>84</sup>

Tramite quest'interpretazione, si potrebbe conservare ἄρα dei codici, evitando di accogliere *ambo* gli interventi (di Fischer e di Kerferd) e quindi operando una scelta più economica. Il testo della battuta nella sua interezza sarebbe quindi:

“νῦν ἄρ’”, ἔφη τὸ μειράκιον, “εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιῶι ταύτην τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα πράγματα αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν, πρὸς μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον, ὅτι δέ με ἀντ’ ἁμαθουὺς σοφὸν πεποίηκεν. ἄρ', ὥσπερ εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τᾶλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν καὶ εἰ μουσικὸν μουσικά, οὕτως ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι;”

398a7 (r.6) οὕτως Kerferd : ὥσπερ A

Tuttavia, il risultato non è ancora pienamente soddisfacente: se ormai abbiamo sgombrato il campo da ἄρα, va indagato a questo punto più da vicino l'intervento di Kerferd sul secondo ὥσπερ.

### 3.6.3. La struttura dell'argomento

La struttura della battuta del μειράκιον, il cui assetto testuale è stato ormai in parte 'ripulito' dalle incertezze degli editori più recenti, va ripresa in mano per un'ultima volta. Nella forma in cui siamo giunti, si

<sup>84</sup> Per una struttura simile in Platone, si veda Pl. Prm. 154a7-8 (ἄρα, ὥσπερ περὶ τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ περὶ τοῦ γίνεσθαι ἔχει, ἢ ἐτέρως;) e, per un caso di complessità maggiore e più simile al nostro, Ion 537d4-6 (ἄρα, ὥσπερ ἐγὼ τεκμαιρόμενος, ὅταν ἡ μὲν ἐτέρων πραγμάτων ἢ ἐπιστήμη, ἢ δ' ἐτέρων, οὕτω καλῶ τὴν μὲν ἄλλην, τὴν δὲ ἄλλην τέχνην, οὕτω καὶ σύ;), dove il primo οὕτω fa da ricapitolazione per la temporale con ὅταν, mentre il secondo corrisponde a ὥσπερ: cf. Rijksbaron 2007, 202.

tratterebbe di una domanda, come del resto tutti gli altri interventi del personaggio, almeno prima della stoccata finale della confutazione (398d2-8).<sup>85</sup> ἄρα riprenderebbe, quindi, la prima parte della battuta, data per sancita nell'accordo comune dei due interlocutori, e porterebbe il discorso a uno sviluppo ulteriore, ma coerente con la direzione del λόγος.<sup>86</sup> Ma a questo punto il contenuto della domanda sorprende, dal momento che esso appare del tutto sovrapponibile a quanto ἄρα presuppone, ossia l'equivalenza tra rendere un uomo sapiente e buono e rendere buone per lui le cose. La struttura dell'argomento sarebbe, secondo l'assetto testuale cui siamo giunti, la seguente:

Da ciò che si è detto (ἄρα), chi insegna la sapienza e renda buono un uomo rende buone per lui anche le altre cose.

Ma di conseguenza – come chi insegna la grammatica rende le cose grammaticali, e chi insegna la musica musicali – così chi insegnasse la sapienza avrebbe reso buone anche le cose?

È evidente una forma di ripetizione che supera il consueto ricorso al pleonismo che siamo abituati a trovare nel dialogo, e che si spinge alla tautologia. Ma c'è di più.

Le due frasi condizionali, rette per Kerferd rispettivamente da ὥστερ e da οὕτως, non sono infatti perfettamente uguali: in apodosi, in ambo i casi, troviamo un infinito retto da ἀνάγκη (ἐστί) – nel secondo caso interamente sottinteso – ma nella prima abbiamo infinito presente, mentre nella seconda l'infinito è perfetto. Il valore aspettua-  
le non va sottovalutato: il perfetto rinvia alla situazione già evocata nella frase che precede entrambe le ipotetiche: εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιῶν ταύτην τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοὶ εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα πράγματ' αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν (398a1-2), e riecheggia la sua conclusione, σοφὸν πεποίηκεν (398a5). La scelta di πεποιθέναι porta con sé, di conseguenza, una precisa indicazione sul piano argomentativo: il ποιεῖν è logicamente precedente, nella misura in cui è già

<sup>85</sup> Avremmo una domanda indiretta, riportata da Socrate (397e3-4: ἡρώτα ...), poi la nostra interrogativa con ἄρα, le due 'dilemmatiche' con πότερον (398b3-6, 398c4-5), e la domanda sulla preghiera (398c5-d1), che prepara lo sfacelo.

<sup>86</sup> È questo il valore comune, 'generico', di ἄρα/ἄρα, cf. Van Ophuijsen in Sick-ling/Van Ophuijsen 1993, 80-84.

stato accettato nella struttura del discorso, e costituisce *premissa* per il resto, che costituisce invece novità e amplificazione, con l'estensione del motivo ai musicisti e ai grammatici. I due casi di grammatica e musica non sono quindi collocati sul medesimo piano del terzo, relativo alla possibilità di rendere ἀγαθὰ le cose; questo, infatti, riassume quanto già è stato detto dal ragazzo nelle frasi precedenti (398a1-5). La considerazione è sufficiente a far scricchiolare l'οὕτως di Kerferd, che va nella direzione opposta.

Se va operato un intervento su uno dei due ὥσπερ della tradizione, e io credo che vada fatto, quello su cui intervenire è a mio avviso il primo: l'origine del guasto testuale non è chiara, ma è probabile che il correttore di **O** non avesse visto male, notando una sovrabbondanza di elementi all'inizio della frase. Solo, è intervenuto su quello sbagliato. Invece di eliminare ἄρα, che non crea veri problemi per la sintassi, è il caso, propongo, di espungere ὥσπερ, e di rifiutare la modifica del secondo ὥσπερ in οὕτως. Così facendo, il testo avrebbe il seguente assetto:

ἄρ' [ὥσπερ] εἴ τις ἐμὲ νυνὶ γραμματικὸν ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τὰλλα πράγματα γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, μουσικά, ὥσπερ ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα πεποιηκέναι μοι;<sup>87</sup>

398a5 (l.1) ὥσπερ *seclusi*

Di cui si offre la traduzione:

Di conseguenza, se uno mi rendesse ora grammatico, è necessario che renderebbe grammaticali per me anche le altre cose, e se musico, musicali, come è necessario che quando mi abbia reso buono insieme ha reso buone per me anche le cose?

In questo modo, potremmo intendere la domanda del μειράκιον come un primo tentativo di cogliere in fallo il sofista, tentando di

<sup>87</sup> Per paralleli a strutture di interrogative con ἄρα e avverbiale con ὥσπερ non ci si deve spingere poi troppo lontano: cf. e.g. X. Oec. 1,2: εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, ἄρά γε ἡ οἰκονομία ἐπιστήμης τινὸς ὄνομά ἐστιν, ὥσπερ ἡ ἰατρικὴ καὶ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἡ τεκτονικὴ; oppure [Pl.] Virt. 376d7-9: ἄρα ἵνα μὴ ἀντίτεχνοι αὐτοῖς γίγνιντο, ὥσπερ οἱ μάγειροί τε καὶ ἰατροὶ καὶ τέκτονες φθονοῦσιν;

estendere il paradigma da lui proposto per gli ἀγαθά ad altre qualità dei πράγματα. La prima parte della domanda tenterebbe di far leva sul procedimento esposto, per il quale il consenso di Prodicò è dato per scontato, per proporre lo slittamento agli insegnamenti di musica e di grammatica; la seconda parte espliciterebbe in maniera lievemente pleonastica il fondamento di tale estensione, richiamando quanto già chiesto nella prima parte della battuta, secondo una forma di argomentazione ad anello. Insomma, in conclusione il fanciullo chiederebbe qui se le altre forme di insegnamento possibili per l'uomo (tra cui quelle a lui più familiari) presentino lo stesso funzionamento della scienza del bene: se la σοφία che rende ἀγαθόν l'uomo rende ἀγαθά per lui le cose, allo stesso modo dovremmo – dice – aspettarci che la σοφία che rende γραμματικόν l'uomo renda γραμματικά per lui le cose, e così via.

Se abbiamo interpretato correttamente la frase, la lettura proposta da Kerferd, che vede Prodicò rigettare solo l'ultima parte della frase del μείράκιον, in cui si sostiene i πράγματα possano essere resi buoni tramite l'insegnamento del bene, è minata; tuttavia alcuni tra i critici, anche non accettando la sistemazione della frase immaginata da Kerferd, trova ambiguità nell'inserito narrativo in cui viene descritta la reazione del sofista. Sarà il caso di affrontare la questione in maniera, spero, definitiva.

#### 3.6.4. Il consenso di Prodicò

L'interpretazione della reazione di Prodicò a queste parole, come abbiamo accennato, trascende il problema testuale evidenziato da Kerferd (e di cui si è tentato di dare una soluzione poc'anzi) e precede il suo tentativo di intervento. Le posizioni degli studiosi infatti divergono su come si debbano intendere, rispettivamente, ταῦτα ed ἐκεῖνα, visto che la battuta del μείράκιον – anche nella maniera in cui la abbiamo ricostruita – è costituita a prima vista da tre parti, e non da due. Sul piano logico, in linea di massima, ταῦτα dovrebbe corrispondere a ciò che *di novità* si presenta nella seconda parte della battuta, più vicina

alla risposta, e quindi il dissenso di Prodicò dovrebbe riguardare l'estensione del suo ragionamento a grammatica e musica.<sup>88</sup>

Tuttavia, alcune voci, anche indipendenti da Kerferd, hanno tentato di percorrere la strada opposta per l'interpretazione del passo, sostenendo che Prodicò accolga l'idea che i πράγματα divengano per uno studente di grammatica grammaticali, e per uno studente di musica musicali. Questa ipotesi, oltre a essere difficilmente giustificabile sulla base del testo (a meno di non scrivere οὕτως), pone di fronte a un problema ulteriore: che significa che i πράγματα divengono grammaticali e musicali?

L'unica interpretazione che non vada immediatamente incontro a conseguenze assurde è quella che fa appello a quella sola e particolare categoria di oggetti che *può* avere un uso grammaticale: su questa posizione si attesta, ad esempio, Laurenti,<sup>89</sup> e la stessa soluzione è contemplata da Döring;<sup>90</sup> tuttavia, nel dialogo non si parla di *alcuni* πράγματα. In τὰ ἄλλα (398a3, a6) il μειράκιον richiama con ogni evidenza la γνώμη di Prodicò (397e8-10): καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὅποιοι γὰρ ἂν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι. Non si tratta quindi solo di quelle cose che hanno un senso sul piano grammaticale e musicale, ma i πράγματα coinvolti sono tutti gli oggetti di cui un individuo può avere esperienza.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Così infatti interpretano per esempio Schrohl 1901, 21s., Eichholz 1935, 148s., e Dupréel 1948, 168s.

<sup>89</sup> Laurenti 1969, 87s.: “tali cose esistono in sé e per sé, siano strumenti, siano poesie ecc. e tuttavia dopo che io sono diventato musico o grammatico acquistano un senso per me”.

<sup>90</sup> Döring 2005, 72.

<sup>91</sup> Il problema è probabilmente ben visto da Joyal e Brisson, che tuttavia forzano il testo per giungere a due traduzioni che donino all'argomento una qualche plausibilità: Joyal 1997, 1724, legge ποιεῖν (398a7) come equivalente a ἀγαθὰ ποιεῖν e traduce “he would necessarily make the other things that have to do with letters good for me, and likewise with music too”. Ma rendere buone le cose non è mai attribuito di per sé alla τέχνη grammaticale e musicale, e la toppa di Joyal è peggio del buco. Brisson 2014, 204, invece, sembra intendere τὰλλα πράγματα con il valore avverbiale di “en toutes circonstances” e di conseguenza traduce l'intero passo con grande libertà (“tout de même, si maintenant quelqu'un fait de moi un expert dans le domaine de la lecture et de l'écriture, il me rendra forcément capable de lire et d'écrire en toutes circonstances ; et si quelqu'un fait de

Se le cose stanno così, l'inferenza del μείράκιον costituisce un'estensione assurda e impropria del principio che per Prodicò coinvolge soltanto ἀγαθά e κακά. Come parte della critica ha sottolineato correttamente,<sup>92</sup> l'argomento è in verità un tentativo di *reductio ad absurdum* che si serve di un paradosso da repertorio eristico, non molto diverso da quello che troviamo in Cicerone (*Nat. Deor.* III 9, 22s.) e che Sesto Empirico (M. 9,104-110) attribuisce al megarico Alessino, in polemica con Zenone (SSR II C 4 = frr. 94-95 Döring = Zeno SVF I 111).<sup>93</sup>

In Sesto, l'affermazione di Zenone è che il κόσμος deve essere λογικός, νοερός e ἔμψυχος per il fatto che nulla è κρείττων rispetto a esso e che ciascuna di queste qualità è migliore del proprio contrario. A questo Alessino rispondeva affermando che, per lo stesso principio, esso dovrebbe essere anche ποιητικός, γραμματικός e così via, secondo le diverse τέχναι, dal momento che ciò che è grammaticale è migliore di ciò che non lo è, e via dicendo. Nella versione di Cicerone, l'argomento è offerto alla voce di Cotta, esponente della critica accademica a stoicismo ed epicureismo, e l'elenco è diverso e più ampio: vi figura anche un cosmo *musicus* (3,23). Il paradosso è risolto dagli Stoici, come spiega ancora Sesto, nella differenza del significato di κρείττων se inteso con valore assoluto (καθάπαξ) o relativo,<sup>94</sup> ma il sofisma si fonda anche sulla confusione di predicazioni diverse: la distinzione tra λογικόν e μὴ λογικόν non è immediatamente paragonabile a quella fra γραμματικόν e μὴ γραμματικόν, dal momento che quest'ultima non è in grado di porsi come base di una divisione dei πράγματα che non sia parziale. Classificare gli oggetti sulla base della distinzione tra γραμματικός e μὴ γραμματικός sarebbe simile a dividere i colori in "rosso" e "non rosso": una classificazione non efficace

moi un homme cultivé, je resterai un homme cultivé en toutes circonstances"). La libertà è confessata nella n. 53 (p. 447): "traduction libre qui fait ressortir l'argumentation".

<sup>92</sup> Eichholz 1935, 149; Döring 2005, 73s.

<sup>93</sup> Il parallelo è riconosciuto anche da Laurenti 1969, 34-36, che si mostra tuttavia saggiamente prudente sull'ipotesi di una dipendenza dell'*Erissia* dalla tradizione su Zenone e Alessino.

<sup>94</sup> Cf. Döring 1972, 122s.

nei suoi risultati, e comunque contraria ai principi della diairetica quali formulati da Platone (si veda in particolare Plt. 262a3-263a1).

Il problema si fa più evidente ancora nel nostro passo, in cui la questione è legata al mutamento del *πρῶγμα* tramite la *χρῆσις*: se è possibile, in linea di principio, immaginare una *χρῆσις* buona di qualsiasi oggetto, non è altrettanto possibile usare ogni cosa in maniera grammaticale o musicale. Risulta quindi improprio paragonare una distinzione quale *ἀγαθός/κακός* a una come *γραμματικός/μὴ γραμματικός* alla semplice luce della dipendenza dall'uso. Ciò che è *γραμματικός*, infatti, lo rimane *in sé*, a prescindere dalla conoscenza grammaticale del soggetto che ne fruisce, mentre un oggetto – per l'assunto affermato da Prodicò – può dirsi *ἀγαθός* solo in funzione della *χρῆσις* e quindi del soggetto.<sup>95</sup> Per quanto riguarda il *πλουτεῖν*, ad esempio, non si potrebbe mai dire che esso è reso grammaticale o musicale tramite l'insegnamento della grammatica e della musica, mentre si può affermare – e Prodicò questo lo accetta – che apprendere la virtù lo trasformi in un bene, attraverso la buona *χρῆσις*. Chi, come Kerferd, ritiene che sia questo corno dell'argomentazione a non essere accettato da Prodicò, è costretto infatti forzare il significato, e talora – come abbiamo visto – la lettera stessa del testo.

In conclusione, le argomentazioni prodotte da Kerferd non sono di per sé persuasive: tanto il testo su cui si fonda quanto la sua interpretazione sono frutto di arbitrio, e non vi è alcuna traccia di un 'relativismo moderato' nelle parole di Prodicò. La sua lettura del passo dell'*Erissia*, nel tentativo di salvare un'armonia difficile con ciò che conosciamo del pensiero di Prodicò, non convince.

### 3.7. *Le edizioni più recenti*

Prima di esaminare più direttamente il problema, si dovrà offrire un resoconto, seppure conciso, dell'atteggiamento mantenuto dai curatori delle due più recenti edizioni di Prodicò, ossia nell'ordine Mayhew,<sup>96</sup> e la coppia Laks-Most, che pubblica i frammenti del pensatore di Ceo nell'ottavo volume della raccolta dedicata alla *Early Greek Philosophy*, il

<sup>95</sup> La differenza è notata già dal breve commento di Dupréel 1948, 168s.

<sup>96</sup> Mayhew 2011, 223-229.

primo dei due dedicati ai sofisti.<sup>97</sup> Non deve sorprendere che per ambo le imprese editoriali sia stata presa a modello la prudenza di Diels: certo, questo ‘scollamento’ tra edizioni e studi, cui fa eccezione il solo Untersteiner, ha reso la questione ancora più complicata, dal momento che spesso gli editori non si sono posti il problema di discutere le prese di posizione di chi invece difendeva l’autenticità.

Brevemente affronta la situazione, anche se apparentemente di malavoglia, Mayhew. Nella silloge in cui unisce indiscriminatamente testimonianze e frammenti, tratta l’*Erissia* alla stregua di testimone sospetto, pur con qualche ambiguità. I testi estratti sono due: il frammento ‘tagliato’ da Diels (T86) e una seconda pericope di testo, che corrisponde a quella aggiunta da Untersteiner (T87, 398c4-399a5: dalla domanda sull’*ᾠρητή* alla cacciata dal Liceo). L’apporto di Mayhew all’interpretazione del passo è alquanto modesto: nonostante l’ampliamento della selezione, sostiene comunque che i due brani tratti dall’*Erissia* non siano testimoni affidabili per Prodicò e ammette di averli inseriti “mostly for the sake of completeness”.<sup>98</sup> Il motivo di questa inaffidabilità non è argomentato: lo studioso si limita a considerazioni generiche sull’incertezza della fonte e sulla banalità delle questioni trattate, tipiche in generale della stagione intellettuale ‘sofistica’, come ad esempio l’insegnabilità della virtù, oltre a riportare notizie vaghe sulla indefinitezza dei contenuti filosofici del dialogo.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Laks, Most 2016, 462-465; nella versione francese in tomo unico il frammento si trova alle pagine 1410s.

<sup>98</sup> Mayhew 2011, 224; cf. anche p. 227 (sul secondo frammento): “as with the previous passage ... I include this one largely for the sake of completeness”. Visto che l’episodio è tagliato, non è ben chiaro di che ‘completezza’ si tratti. Si noti poi che, nonostante tutto, leggiamo cose come, per la traduzione di *κακόν* come *vicious*: “this could just as well (*and perhaps should*) be translated ‘evil’ or ‘bad’, but I wanted to underscore the possible connection to Vice (*Κακία*) in the Heracles-speech” (p. 227, corsivi miei). Se il legame con le *Ῥραι* è escluso, nella stessa pagina, con un “highly dubious”, non si capisce il motivo di una sfumatura del genere nella traduzione.

<sup>99</sup> Mayhew mostra una conoscenza assai lacunosa della bibliografia sull’*Erissia*; il riassunto stesso del dialogo offerto al lettore alle pp. 224s. è estremamente impreciso, e in apertura è citata, quale autorità per la datazione e la collocazione storica del dialogo, la brevissima e compilativa nota prefatoria di Hutchinson in Hutchinson, Cooper 1997, 1718s.

Nella *Early Greek Philosophy* di Laks e Most, invece, si riscontra un ritorno all'arrangiamento di Diels, dato che la sola pericope 397c6-e10 è inclusa, e diviene il testo 'R4', il primo di una sezione eloquentemente intitolata "Later reflections of Plato's portrait of Prodicus": l'assenza di un commento impedisce di scrutare le ragioni che hanno spinto Laks e Most a considerare il brano una semplice ricezione del ritratto del sofista nei dialoghi autentici. Non è da escludere che sulla valutazione degli editori abbia influito il giudizio di Michel Narcy, che proprio in questi termini si esprime nella scheda dedicata a Prodicò nel *Dictionnaire des Philosophes Antiques* diretto da Goulet.<sup>100</sup> Ma non si capisce perché, a questo punto, escludere tutto il resto dell'episodio, che in questa categoria sembrerebbe rientrare ad eguale titolo. La risposta è forse ancora una volta nell'autorevolezza dei *Vorsokratiker*.

#### 4. Prospettive prodicee

Tenuto fermo che per risolvere il problema sarebbe necessario rimettere mano a uno studio dell'etica di Prodicò e, probabilmente, a un'edizione dei frammenti che valuti meglio e più accortamente il loro contesto di trasmissione, è il momento di fare il punto delle questioni affrontate e di aggiungere alcune considerazioni sul rapporto tra il contenuto della 'Prodikos-Episode' e quanto preservato dell'etica di Prodicò.

##### 4.1. Il ricordo di Socrate

Una prima considerazione che si può fare è puramente formale: le parole con cui Socrate introduce la διήγησις della lezione di Prodicò nel Liceo ricordano da vicino la presentazione dell'apologo di Eracle da parte di Socrate nei *Memorabili*. A Erasistrato, che chiede di raccontare con più precisione come andarono le cose, Socrate risponde (397e1-2):

πάνυ μὲν οὖν, ἐὰν ἄρα ἀναμνησθῶ. ὁδὶ γάρ πως, ὥς ἐγὼμαι, εἶχεν.

<sup>100</sup> Narcy 2012, 1692-1963; si veda anche Narcy 2011, 277-279, con le mie considerazioni in Donato 2020 (in stampa).

Nei *Memorabili*, Socrate rivolge il racconto su Eracle, tratto da Prodicò, ad Aristippo. Dopo aver ricordato versi di Esiodo (Op. 287-292) ed Epicarmo (23 B 36-37 DK = fr. 270, 236 Kassel-Austin) contro la vita dedicata ai piaceri e al vizio, introduce il racconto tratto dalle Ὠραι, quale sintesi del messaggio antiedonistico socratico (Mem. II 1, 21):

καὶ Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται, ὡσάντως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται, ὥδὲ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι.

Anche Prodicò, il sapiente, nel suo scritto su Eracle, quello che recita a moltissimi, si esprime nello stesso modo riguardo alla virtù, dicendo all'incirca così, a quanto ricordo.

Nel confronto con l'*Erissia* una fondamentale differenza salta all'occhio: l'ἐπίδειξις interrotta nel Liceo è un ricordo di Socrate, che vi ha assistito, mentre la dimostrazione sull'ἀρετή, con il bivio di Eracle, è contenuta in un σύγγραμμα, noto peraltro ai più. Ma in ambo i casi il pensiero di Prodicò è richiamato nella forma di un ricordo, nei limiti della memoria di Socrate. ὥδὲ γάρ πως, ὡς ἐγῶμαι, εἶχεν, nell'*Erissia*, non è distante dalla formula dei *Memorabili*, ὥδὲ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι. La critica nei *Memorabili* tende ad affermare una fedeltà di Senofonte nei confronti del detto di Prodicò, al testo ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται: nei contenuti l'apologo di Eracle mostra interessi che si avvicinano al ritratto che per Prodicò ci presenta Platone, testimonianza di un rispecchiamento che resta plausibile, anche a voler immaginare una selezione o una rielaborazione del materiale da parte di Senofonte.<sup>101</sup> La vicinanza delle formule intro-

<sup>101</sup> Il legame tra l'apologo di Eracle e gli interessi linguistici e retorici di Prodicò è indagato da Tordesillas 2008; secondo Dorion, tuttavia, la rielaborazione di Senofonte è importante (cf. la lunga nota sul passo in Bandini, Dorion 2011, 148-154), riflessione che porta lo studioso a ritenere il frammento a sua volta dubbio (cf. la presentazione di Dorion, fr. 34, in Pradeau 2009, 366-370, e le considerazioni di commento alle pp. 348s. e 537s.); già Bevilacqua 2010, 394s., n. 78, insiste sull'importanza intervento di Senofonte, seguendo il giudizio di Ateneo (510c3-5), che parla di un μῦθον πεπλακέναι e si spinge a concludere che "è impensabile che Senofonte abbia fatto ricorso a una citazione letterale del testo di Prodicò, sia perché una prassi del genere non ha, per quanto concerne testi in

duttive può essere interpretata, nell'ossequio di strutture tipiche del λόγος Σωκρατικός, quale comune indice di citazione puntuale di una fonte: Prodico stesso nei *Memorabili*, un'altra memoria di Socrate (*i.e.* un altro dialogo socratico), nell'*Erissia*. Quest'interpretazione porterebbe a immaginare per l'episodio una fonte nei Σωκρατικοὶ λόγοι perduti: ritengo che una simile ipotesi non sia ancora da scartare, per quanto – come abbiamo visto – né il *Callia* di Eschine né il *Simone* di Fedone si prestino a essere indicati come fonti certe.

#### 4.2. *Il problema del relativismo*

Per i contenuti: in generale, è difficile negare che la posizione sostenuta da Prodico nell'episodio sia marcata da un forte, radicale relativismo etico. Tentativi di ammorbidire il ritratto del sofista che viene delineato dall'autore si sono mostrati inefficaci: bisogna pensare in verità che la dottrina dell'ἐπίδειξις nel Liceo sia volutamente connotata come paradossale dall'autore, che vuole mostrare quali siano, in realtà, i fondamenti di un discorso come quello di Crizia, apparentemente ragionevole. Declinato come lo è da Prodico, il principio dell'ὀρθὴ χρῆσις evocato da Crizia (396e4-397b7) arriva a coincidere con l'espressione estremista di un relativismo etico che vede un valore nei πράγματα soltanto in rapporto al soggetto: questa interpretazione del reale non lascia spazio ad alcuna predeterminazione nella potenziale qualità di un oggetto, e svela, grazie alla provocazione del μειράκιον, il rifiuto del possibile riconoscimento di una natura definita per i πράγματα dal principio (398b5). Alla luce dell'espansione che l'ἐπίδειξις offre, l'operazione di Socrate e dell'autore diviene quindi più chiara: il lato positivo dell'argomento di Crizia, ossia

prosa, alcun riscontro nei *logoi sokratikoi*, sia perché i §§21-33 non si differenziano in modo decisivo, né per lessico né per sintassi né per stile, dal resto dei *Memorabili*?. In verità un precedente per l'inserzione di un lungo brano di prosa altrui all'interno del dialogo socratico poteva ben essere il λόγος di Lisia nel *Fedro* (230e6-234c5), se dobbiamo fidarci delle assicurazioni antiche sulla sua autenticità (D.L. 3,25,276-278 Dorandi, Herm. in Phaedr. 38,14-16 Lucarini-Moreschini); la questione, come è noto, è dibattuta. Per una panoramica agile ma informata si veda Bonazzi 2011, 21s. n. 32. Sull'apologo di Eracle al bivio si vedano ora anche Narcy 2011, 277s., e Sansone 2015.

l'individuazione dei buoni utenti per il *πλουτεῖν*, è concepito come estremamente problematico e mette a nudo una difficoltà fondamentale. Chi è il *καλὸς καὶ ἀγαθός*? Socrate, intervenendo con il racconto dell'ἐπίδειξις nel Liceo, porta, pur indirettamente, nel dialogo il peso dello sfondo teorico generale su cui la posizione di Crizia si può inserire, uno sfondo che crea preoccupazione. Per Socrate, che vede bene questo pericolo – ben più angosciante di una *λοιδορία* o di un cazzotto (397b-c) – i due λόγοι in questione, quello di Prodicò e quello di Crizia, sono le due facce di una stessa medaglia.<sup>102</sup>

Di un simile relativismo estremo non abbiamo tracce nelle testimonianze relative al pensiero del Prodicò storico:<sup>103</sup> esso sembra derivare invece dall'interpretazione platonico-aristotelica dell'*homo mensura* protagoreo.<sup>104</sup> Anche in questa sovrapposizione, probabilmente, il gioco dell'autore va verso un ritratto stereotipato e fosco del 'sofista' quale sovvertitore delle certezze epistemologiche.<sup>105</sup> Non credo, quindi, che la massima roboante di Prodicò nel dialogo, ὅποιοι γὰρ ἄντινες ὧσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, debba essere assegnata al Prodicò storico, o almeno non con il significato che l'autore dell'*Erissia* le assegna. La nostra comprensione è irrimediabilmente parziale, dal momento che l'autore dell'*Erissia* ci fornisce un resoconto estremamente orientato. Certo, la citazione di Archiloco che segue (397e12) è molto più debitrice alle strategie di

<sup>102</sup> Sul rapporto complementare tra i due λόγοι cf. già Döring 2005, 70s., che però non si propone un'interpretazione del legame nel contesto dell'*Erissia*.

<sup>103</sup> La lettura 'elitarista' del rifiuto dell'ἵσον nel *Protagora* (337a1-6 = 84 A 13 DK) rispolverata da Bultrighini, 1999, 62-68, non convince quale chiave del legame tra il λόγος di Crizia e il λόγος di Prodicò nel dialogo; l'analisi più dettagliata e lucida dell'intervento del sofista è in Taormina 2004, 382-386, che sottolinea il ruolo della 'sinonimica' nella ricerca di regole per il διαλέγεσθαι e per la καλλίστη συνουσία, in uno sforzo che va nella direzione di Socrate e che costituisce un vero e proprio esempio di poetica del dialogo.

<sup>104</sup> Il legame del passo dell'*Erissia* con Protagora è già visto da Momigliano 1929-1930, 102 [= 1969, 160s.]. Per l'interpretazione relativista (di matrice platonica e aristotelica) del pensiero protagoreo, che trova il suo fulcro nel ῥῆμα celebre che apre i καταβάλλοντες λόγοι, πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (80 B 1 DK, *ap.* S.E. M. 7,60), si veda Corradi 2012, 45-112.

<sup>105</sup> Cf. ancora Donato 2020 (in stampa).

*misquotation* impiegate nel dialogo di Platone che alla ricerca esegetica che possiamo attribuire al sofista.<sup>106</sup>

#### 4.3. *La possibilità di insegnare la virtù*

Gli altri due nuclei tematici da cui la critica ha tentato di estrarre un contenuto di pensiero positivo da attribuire a Prodicò riguardano l'insegnabilità della virtù e la funzione della preghiera. Per quanto riguarda il primo motivo, la posizione di Prodicò appare alquanto scontata: la virtù è certo insegnabile. Ne va, prima di tutto, del suo stesso ruolo come personaggio impegnato in una lezione di etica dentro un ginnasio, ma anche dell'equivalenza tra ἀρετή e ἐπιστήμη che nel proclama sulla χρησις è insita. C'è da chiedersi se questa risposta ci possa dare informazioni sulla posizione del Prodicò storico in merito: se è probabile che il sofista, almeno per la giustificazione del proprio insegnamento morale, credesse nella virtù quale oggetto di insegnamento, tale situazione non sorprende, e la testimonianza dell'*Erissia* non ha un peso decisivo nella ricostruzione. Il movimento 'sofistico' sviluppatosi nel quinto secolo è solito riconoscere all'insegnamento un ruolo fondamentale nella formazione etica del cittadino: per i sofisti, fatte le debite eccezioni, è un dato di fatto che l'ἀρετή sia insegnabile. Peraltro, anche in questo caso può avere un peso la posizione dell'autore del dialogo in merito: nell'*Erissia* anche per Socrate la virtù è una forma di sapere che si può trasmettere tramite l'insegnamento (404d2).

#### 4.4. *La religiosità di Prodicò e il problema della preghiera*

Sul tema della preghiera, in verità alquanto marginale nella sezione e principalmente rivestito di un ruolo elentico, si concentra in particolare Laurenti, che si sforza di cercare nella seconda parte dell'episodio indizi sulla concezione prodicea del divino, in rapporto con le fonti che attestano la sua visione razionalista sulla natura degli dèi e lo spettro dell'accusa di empietà attestata dalla *Suda* (II 2365 Adler = 84 A 1 DK).<sup>107</sup> Senza che si possa in questa sede riaprire la discussione sul

<sup>106</sup> Cf. Donato 2016, 96-101.

<sup>107</sup> Laurenti 1969, 26-32; il collegamento con l'ateismo di Prodicò era già istituito in maniera cursoria da Nestle 1936, 163 e poi 1941<sup>2</sup>, 353-358, nonché poi ripreso

presunto evemerismo di Prodicò,<sup>108</sup> va tuttavia notato come nell'*Erissia* il personaggio sia messo in difficoltà precisamente dal paradosso secondo cui la sua concezione dell'ἀγαθόν rende inutile la preghiera, una conclusione che il sofista *non* è disposto ad accettare (399a1-2): non vi sono quindi, come sostiene Laurenti, allusioni ad una concezione della preghiera tipica di Prodicò, ma la forza paradossale dell'ἔλεγχος risalta precisamente sullo sfondo dell'accettazione da parte del sofista della visione comune: Prodicò è mostrato mentre prega gli dèi come tutti gli altri uomini, per avere ἀγαθά. L'insistenza stessa sulla necessità di 'salvare' la preghiera costituisce quindi una nota apparentemente stonata nell'insieme delle testimonianze sulla riflessione di Prodicò sugli dèi.

#### 4.5. Il ruolo dell'esercizio

Peraltro, l'importanza dell'ἄσκησις che nell'apologo di Eracle è sottolineata con forza da Prodicò con le parole stesse di Ἀρετή è affatto inconciliabile con una concezione della virtù quale filtra dal discorso del sofista nell'*Erissia*, una concezione in cui l'esercizio è svalutato ai limiti del plausibile. La σοφία di cui parlano Prodicò e il μειράκιον è quella che consente all'uomo di ottenere gli ἀγαθά senza sforzarsi (μηδὲν πραγματευσάμενον, 398a3s.), un paradigma di cui è Socrate a sottolineare l'impossibilità, anche nella prospettiva della preghiera

da Dupréel 1948, 170. Ne deriva tra l'altro la lettura, sostanzialmente fuori fuoco, di Zeppi 1955, 215, il quale sostiene nel dialogo si attribuisca a Prodicò "la credenza che gli dei non possono dispensare il bene agli uomini (e la conseguente condanna della preghiera-richiesta di grazia)". In verità, questa conclusione è proprio ciò contro cui il sofista vorrebbe ribellarsi: è scorretto di conseguenza anche affermare, con Laurenti 1969, 90, n. 36, che la reazione di Prodicò sia cagionata qui "dalla contraddizione che il giovane ha colto nella sua dottrina sulla preghiera". In verità, di una "dottrina sulla preghiera" di Prodicò, nell'*Erissia*, non si fa alcuna menzione esplicita: ciò che è contraddetto tramite il risultato paradossale della preghiera vana è l'assunto sul relativismo dei beni, che resta sempre l'obiettivo primario della confutazione portata dal μειράκιον e l'unico vero fulcro d'interesse per l'autore del dialogo (un περὶ εὐχῆς esisteva già in *Academia*: appunto, l'*Alcibiade secondo*).

<sup>108</sup> Cf. Phld. Piet. col. 19,523-536 Obbink, Cic. nat. deor. 1,118 e S.E. M. 10,18, testi raggruppati nel frammento 84 B 5 DK, con Henrichs 1984.

(μηδὲν ἄλλο πραγματευσαμένων, 398e9s.); l'ἄσκησις viene omessa anche tra le possibili maniere di acquisire la virtù nella domanda che il μειράκιον pone sull'insegnabilità dell'ἀρετή – πότερον δέ σοι, ἔφη, δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἢ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον –, domanda che opera un taglio a partire dalle prime parole del *Menone* di Platone, dove l'ἄσκησις è presente.<sup>109</sup>

#### 4.6. *Prodicò nel Liceo?*

Ma allora, non c'è proprio nulla che ci possa essere utile per la nostra conoscenza di Prodicò e del suo pensiero? In verità, un tentativo più accorto non è impossibile. Se la maggior parte dello sviluppo dell'episodio sembra frutto di una rielaborazione, operata dall'autore (e/o dalla sua fonte), vi sono due nuclei cui si dovrà prestare forse maggiore attenzione prima di scartarne del tutto una utilità nella prospettiva storico-filosofica indicata. Il primo costituisce la menzione dell'occasione, l'ἐπίδειξις al Liceo. Di per sé, nulla ci impedisce di considerare – anche immaginando l'intero episodio come una invenzione – che questa menzione abbia, anzi debba necessariamente avere un valore di plausibilità agli occhi del lettore. Essa potrà essere utilizzata quindi, come già faceva il Welcker, per attestare la presenza di Prodicò, e in generale dei sofisti, nel Liceo e nei principali ginnasi cittadini; ma c'è forse di più. La presenza del μειράκιον e delle sue domande, pur connotata in senso fortemente 'socratico', come abbiamo visto per la menzione del λόγον λαμβάνειν, può regalarci indicazioni preziose su *come* potesse svolgersi una ἐπίδειξις pubblica di un sofista: l'intervento *ex abrupto* del μειράκιον su un problema preciso suggerisce che la procedura – almeno a un certo punto dell'esibizione – con-

<sup>109</sup> *Men.* 70a1-4: ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκратες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ; Gli unici elementi a rimanere nell'*Erissia* sono la διδασχὴ e la φύσις, mentre escono dal quadro l'ἄσκησις e la menzione di un altro modo non definito. Una semplificazione simile, che conserva però la possibilità di un ἄλλος τρόπος, è all'inizio dello spurio *Περὶ ἀρετῆς* (376a1s.: ἄρα διδακτὸν ἐστὶν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ γίνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;). Sul problema si veda anche Reuter 2001, 82-86, che immagina la caduta dell'ἄσκησις quale possibile mezzo di acquisizione dell'ἀρετή risponda alla necessità di una polemica antiaristotelica.

sentisse un'apertura piena alle domande degli astanti, mettendo alla prova l'abilità del sofista nel rispondere. È chiaro il parallelo con il *Gorgia* di Platone, con le parole di Calicle che sfidano Socrate a porre qualsivoglia interrogazione (447c5-8):

οὐδὲν οἶον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν, ὃ Σώκράτης. καὶ γὰρ αὐτῷ ἐν τοῦτ' ἦν τῆς ἐπιδείξεως· ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τοῦν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

Non devi fare altro che chiederlo a lui stesso, o Socrate, infatti anche in questo consisteva parte della conferenza: invitava or ora chiunque dei presenti volesse a porre domande, e diceva che avrebbe risposto a tutti.

Così quando Gorgia, poco più avanti (448a2s.), dichiara: οὐδεὶς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν, non è difficile immaginare che sulla maggior parte di queste domande stereotipate, sentite e risentite, esistessero veri e propri repertori di risposte d'effetto cui i vari conferenzieri potevano attingere, magari di tanto in tanto accrescendoli con qualche motto e sentenza nuovi. Il parallelo può fondarsi, certo, su una serie di τόποι legati alla rappresentazione dei sofisti, ma anche su una conoscenza comune delle pratiche effettive di questi tipi di incontro pubblico tra intellettuali itineranti e società ateniese. Non andrà quindi dismessa come informazione, quale sia la sua origine, e andrà salvata per Prodicò almeno nel nome della verisimiglianza per il suo caso specifico e della plausibile ricostruzione generale dei fenomeni legati al 'movimento' sofistico e alla sua presenza in Atene. La porzione di testo che costituisce la primissima parte del *dubium* B 8 DK (= Erx. 397c7-d3) andrà quindi conservata per il suo valore storico, e la probabilità che essa sia veritiera almeno nella misura in cui ci offre il ritratto di un Prodicò conferenziere al Liceo e aperto alle curiosità degli astanti. Solo, andrà considerata, appunto, come *testimonianza* e non come frammento, evitando la singolare sovrapposizione effettuata in questo caso da Diels. Ecco il testo della eventuale testimonianza, come proporrei di accoglierlo in un nuovo lavoro sul sofista Prodicò:

πρῶτην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδὲνα δύνασθαι πείσαι τῶν παρόντων ὡς ἀληθὴ λέγει.

La notizia sullo scarso successo del sofista è evidentemente condizionata dal contesto del dialogo, ed è per questo che propongo di

inserirla in corpo minore, così da evidenziare che l'unico nucleo di una qualche affidabilità è costituito dalla prima frase, con la notizia di un'esibizione di Prodicò al Liceo. Non sarà poi una grande conquista, ma è sempre meglio di nulla: essa si aggiunge alle testimonianze che abbiamo su Protagora (80 A 1, p. 254,19-21 DK, *ap. D.L.* 9,54,51-53 Dorandì), su Eutidemo e Dionisodoro (quale sia la consistenza di questi personaggi; Pl. Euthd. 271a1-5), a rafforzare l'idea che i ginnasi pubblici fossero spazi adibiti – in occasioni particolari – all'esibizione dei sofisti,<sup>110</sup> e in più ci attesta per Prodicò in particolare una forma di esibizione alternativa alle lezioni a pagamento di cui conosciamo già attraverso la testimonianza di Platone nel *Cratilo* (384b4-c1 = 84 A 11 DK).<sup>111</sup>

#### 4.7. *Il valore dei χρήματα*

Per quanto riguarda, invece, i contenuti, si può avanzare una proposta forse un poco ardita, ma non del tutto – a mio avviso – implausibile. Se un contatto con Prodicò è da immaginare, e la scelta del personaggio non deriva soltanto dalla ricezione dell'uso che ne viene fatto nei dialoghi di Platone, il contenuto di pensiero da riferire al sofista va delimitato con attenzione: siamo stati portati a escludere il relativismo radicale sul valore dei πράγματα, nonché la prospettiva di un insegnamento che esclude la necessità dell'esercizio; poco ci ha detto la sua reazione al problema della trasmissibilità dell'ἀρετή – una posizione tanto plausibile quanto generica – e poco il trattamento della preghiera, che anzi ci ha presentato elementi di generico rispetto della *pietas* che si conciliano poco con la complessità cui la tradizione ci conduce per la religiosità di Prodicò. Ma del suo pensiero sull'argomento speci-

<sup>110</sup> Meno perspicue le indicazioni che si possono trarre da Isocrate (12,18. 33): sarebbe da capire a chi l'oratore faccia riferimento, dal momento che la scena descritta si colloca nella contemporaneità e il termine σοφιστής è usato da Isocrate in un senso più ampio di quello che la categoria storiografica moderna ci impone. Dietro i sofisti della *Contro i sofisti* si nascondono certo i personaggi criticati nel proemio dell'*Encomio di Elena*, tra cui Antistene e Platone, cf. Tulli 2008.

<sup>111</sup> Ad un compromesso simile giunge apparentemente già Blank 1985, 32, che raccoglie il passo nella sua rassegna sulle esibizioni dei sofisti come 6 T 6, senza però affrontare i problemi connessi al passo.

fico, *i.e.* il πλουτεῖν e il suo valore, di questo non s'è mai detto: la risposta alla domanda del μειράκιον, prima di aprirsi all'espansione gnomica che spinge al relativismo etico, può essere considerata una δόξα di Prodicò sulla ricchezza? Riprendiamola, separandola dal resto (397e5-7):

τοῖς μὲν καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν.

Di per sé, questa formulazione non ha nulla di davvero incompatibile con gli elementi che abbiamo a disposizione per l'etica di Prodicò. La centralità della χρῆσις, la medesima che riconosciamo nella formulazione socratico-platonica del problema nell'*Eutidemo* e nel *Menone*, traspare già dall'apologo di Eracle. Il discorso di Ἀρετή sottolinea come la buona riuscita delle imprese dipenda dall'attenzione prestata dal singolo, e gli esempi indicati sono sottoposti alla necessità dell'ἐπιμέλεια e della θεραπεία, come nel caso del rapporto con gli dèi (84 B 2, p. 314,20-22 DK), con i φίλοι (22-23), dell'attività agricola (25-26) e dell'allevamento del bestiame (26-27): tutte queste attenzioni sono prerogative τῶν ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν (19-20). Lo stesso principio si può vedere a fondamento dei gesti degli uomini virtuosi, nella descrizione che ne offre la stessa Virtù poco dopo: per i suoi amanti, ogni bene è più vero e pieno perché se ne servono quando è loro necessario, astenendosi dai cibi se non hanno fame e dalle bevande se non hanno sete (p. 316,1-3 DK). È pur vero che non è mai menzionato il principio dell'ὀρθή χρῆσις nel passo, ma esso persiste sullo sfondo: lo stesso che si è detto dei beni di consumo può certo essere esteso al πλουτεῖν. Ciò non comporta, sia chiaro, un relativismo generale sul piano etico: esistono πράγματα che sono κακά in maniera non equivoca, e la stessa impostazione dei due λόγοι nell'apologo lo conferma; tuttavia, il πλουτεῖν può essere soggetto a questo principio, proprio come lo era per il Socrate di Platone nell'*Eutidemo*, per il quale tuttavia mali non ambivalenti esistono.

La strategia dell'autore dell'*Erisia* si dispiegherebbe quindi nel cercare in Prodicò un'autorità per una formulazione che vuole correggere, ossia quella dell'applicabilità dell'ὀρθή χρῆσις al πλουτεῖν, estendendo paradossalmente quanto trovava nelle parole del sofista in una dottrina estremistica, che molto deve alla lettura platonica di Pro-

tagora, e che mette in ombra quanto di plausibile poteva restare nelle dimostrazioni portate da Crizia. Il fine di questa estrapolazione ed estensione è intrinseco agli obiettivi dell'autore del dialogo. Il punto di partenza, però, ossia la sentenza di Prodico sul *πλουτεῖν*, può essere genuino, e derivare dagli scritti autentici di Prodico – forse anche dalle *ᾠραι*, ma di questo non si può essere sicuri – ed essere stata selezionata proprio in base al tema che nel dialogo si voleva trattare. Spingendosi oltre, si può forse individuare anche un segnale preciso che autorizza a separare questa frase dal resto del passo. Osservando lo snodo tra la massima sul *πλουτεῖν* e la sua estensione, si può notare che l'autore si preoccupa a ripetere l'inserito narrativo ἔφη (397e5-8): ἔφη “τοῖς μὲν καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς ... κακόν. ἔχει δ' ”, ἔφη, “καὶ τὰ ἄλλα πράγματα οὕτω πάντα ...”. Il fenomeno di per sé non è singolare, ma per un autore erudito e per certi versi barocco come quello che ha dato l'ultima mano all'*Erissia*, non è forse sorprendente riconoscere questa cura nella citazione.

Quale sia il valore di questi argomenti lo valuteranno i lettori: la mia idea è che si possa recuperare la prima parte del *λόγος* di Prodico, la prima frase pronunciata dalla sua voce – τοῖς μὲν καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσιν κακόν – e aggiungerla al *dossier* in nostro possesso per ricostruire l'etica del sofista. Persiste, tuttavia, inesorabile, l'ombra del dubbio.

Oltre non ci si può molto spingere. Sarà compito del *futurus editor* o del *futurus commentator* dei frammenti di Prodico tentare di sciogliere il nodo una volta per tutte, sempre che ciò sia possibile. La speranza è di aver fornito per questo uno strumento utile, o almeno di poter frenare la proliferazione di interpretazioni parziali, parallele nonché spesso impermeabili l'una all'altra, intorno ad un dubbio – ma comunque prezioso – testimone di Prodico nell'antichità.

## Bibliografia

- Allmann, H., Über die beste Erziehung. Zum Dialog „Kallias“ des Sokraters Aischines, in: *Philologus* 116 (1972) 213-253.
- Aronadio, F. (ed.), *Dialoghi spuri di Platone*, Torino 2008.
- Bandini, M./Dorion, L.-A. (edd.), *Xénophon. Mémoires*. Tome II. 1<sup>e</sup> partie. Livres II-III, Paris 2011.
- Bénatouil, T., *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, 2007.
- Bevilacqua, F. (ed.), *Memorabili di Senofonte*, Torino 2010.
- Blank, D.L., Socratics versus Sophists on Payment for Teaching, in: *Classical Antiquity* 4 (1985) 1-49.
- Bluck, R. S. The Second Platonic Epistle, in: *Phronesis* 5 (1960) 140-151.
- Bolzan, J. (trans., comm.), *Socratis et Socraticorum epistolae*. studi preliminari, traduzione e commento, diss. Padova 2009. Consultabile online: <http://paduaresearch.cab.unipd.it/1413/> (ultimo accesso: 19.10.2019).
- Bonazzi, M. (ed.), *I Sofisti*, Milano 2007.
- , (ed.), *Platone. Fedro*, Torino 2011.
- Brisson, L. (ed.), *Écrits attribués à Platon*, Paris 2014.
- Broggiato, M., *Filologia e interpretazione a Pergamo. La scuola di Cratete*, Roma 2014.
- Bultrighini, U., *Maledetta democrazia. Studi su Crizia*, Alessandria 1999.
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*. Tomus V, Tetralogiam IX, *Definitiones* et *Spuria continens*, Oxford 1914<sup>2</sup>.
- Calogero, G., Eugène Dupréel et l'histoire de la philosophie ancienne, in: *Revue Internationale de Philosophie* 22 (1968) 182-192.
- Carlini, A., Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici, in: Döring, K./Erler, M./Schorn, S. (edd.), *Pseudoplatonica*. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg, Stuttgart 2005, 25-35.
- Classen, C.J., The Study of Language Amongst Socrates' Contemporaries, in: *Proceedings of the African Classical Association* 2 (1959) 33-49 = Classen, C.J. (ed.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 215-247.
- Cooper, J.M./Hutchinson, D. S. (trans.), *Plato. Complete Works*, Indianapolis-Cambridge, MA, 1997.
- Corradi, M., *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa-Roma 2012.
- Denniston, J. D., *The Greek Particles*, Oxford, 1954<sup>2</sup>.
- Des Places, É., *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris 1929.
- Dittmar, H., *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin 1912.

- Donato, M., Tali le vicende, tali i pensieri. Un frammento di Archiloco (fr. 132 W<sup>2</sup>) nell'*Erisia*, in: Tulli, M. (ed.), *Ricerche di filologia classica*. VII. Testo e forme del testo. *Ricerche di filologia filosofica*, Pisa-Roma 2016, 89-104.
- , Disegnare un sofista in Accademia. Prodicò nell'*Appendix Platonica*, in: *Aevum* 104, 2020 (in stampa).
- Dorandi, T., *Nell'officina dei classici*. Come lavoravano gli autori antichi, Roma 2007.
- Döring, K. (ed., comm.), *Die Megariker*. Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam 1972.
- Döring, K., Die Prodikos-Episode im pseudo-platonischen *Eryxias*, in: Döring/Erler/Schorn 2005, 69-79.
- Dümmeler, F., *Akademika*. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen, Giessen 1889.
- Dumont, J.-P. (ed.), *Les sophistes : fragments et témoignages*, Paris 1969.
- Dumont, J.-P./Delattre, D./Poirier, J.-L. (edd.), *Les présocratiques*, Paris 1988.
- Dupréel, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles 1922.
- , *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*, Neuchâtel 1948.
- Düring, I. (ed., comm.), *Herodicus the Crateteian. A Study in Antiplatonic Tradition*, Stockholm 1941.
- Eichholz, D. E., The Pseudo-Platonic Dialogue 'Eryxias', in: *The Classical Quarterly* 29, 1935, 129-149.
- Erler, M., Platon, in: Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike*. Band 2.2, Basel 2007.
- Farioli, M., Aristofane, l'*Assioco* pseudo-platonico e il pessimismo di Prodicò di Ceo: in *Aevum Antiquum* 11 (1998) 233-253.
- Fischer, J.F. (ed.), *Aeschinis Socratici dialogi tres*, Leipzig 1786<sup>3</sup>.
- Gaiser, K., *Protrepik und Paränese bei Platon*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Stuttgart 1959.
- Gartmann, G., *Der pseudoplatonische Dialog Eryxias*, diss. Bonn 1949.
- Gautier, P. (ed.), *Micheli Pselli Theologica*, I, Leipzig 1989.
- Gnilka, C., *XPΗΣΙΣ*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel/Stuttgart 1984.
- Gomperz, Th., *Griechische Denker*. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Erster Band, Berlin/Leipzig, 1922<sup>4</sup>.
- , *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts, Leipzig/Berlin 1912.
- Graham, D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, II, Cambridge/New York 2010.
- Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge 1971<sup>2</sup>.

- Hagen, K.H., *Observationum oeconomico-politicarum in Aeschinis dialogum qui Eryxias inscribitur partes I-II*, diss. Königsberg 1822.
- Heidel, W.A., *Pseudoplatonica*, Baltimore 1896.
- Henrichs, A., *The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984) 139-158.
- Hodermann, M., *Quaestionum oeconomicarum specimen*, Berlin 1898.
- Holwerda, D. (ed.), *Scholia vetera in Nubes*, Groningen 1977.
- Kassel, R./Austin C. (edd.), *Poetae comici Graeci (PCG)*, vol. 1, *Comoedia doria*, Mimi, Phylaces, Berlin/New York 2001.
- Kent Sprague, R. (ed.), *The Older Sophists*, Columbia, SC, 1972.
- Kerferd, G.B., *The Relativism of Prodicus*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 37 (1954) 249-256.
- , *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Kerferd, G.B./Flashar, H., *Die Sophistik*, in: Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike. Band 2/1. Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin*, Basel 1998, 1-137.
- Laistner, M.L.W., *Greek Economics*, London-Toronto 1923.
- Laks, A./Most, G.W. (edd.), *Early Greek Philosophy. Vol. 8, Sophists, Part 1*, London-Cambridge, MA, 2016.
- Lampe, K.W., *Rethinking Aeschines of Sphettus*, in: Zilioli, U. (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, London-New York 2015, 62-81.
- Laurenti, R. (ed.), *Pseudo Platone. Erissia*, Bari 1969.
- Levi, A., *Storia della sofistica*, Napoli 1966.
- Longo Auricchio, F. (ed., trans., comm.), *Ermarco. Frammenti*, Napoli 1988.
- Lucarini, C.M./Moreschini, C. (edd.), *Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum Scholia*, Berlin/Boston 2012.
- Marginesu, G., *Callia l'Ateniese. Metamorfosi di un'élite, 421-371 a.C.*, Stuttgart 2016.
- Mayhew, R. (ed.) *Prodicus the Sophist. Texts, Translations and Commentary*, Oxford/New York 2011.
- Meiners, C., *Iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis, imprimis de Aeschinis dialogis, de Platonis eiusque condiscipulorum epistolis, nec non de Cebetis tabula*, in: *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis* 5 (1783) 1-45.
- Menchelli, M., *Appunti su manoscritti di Platone, Aristide e Dione di Prusa della prima età dei Paleologi: tra Teodoro Metochite e Niceforo Gregora*, in: *Studi Classici e Orientali* 47 (2000) 141-208.
- Momigliano, A., *Prodicus da Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai cinici*, in: *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 65 (1929-1930), 95-107 [= Momi-

- gliano, A., Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma 1969, 155-166].
- Mullach, F.W.A. (ed.) *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem *Timaei* platonici partem commentarios continens, Paris 1867.
- Müller, C.W., *Appendix Platonica* und Neue Akademie. Die pseudo-platonischen Dialoge Über die Tugend und Alkyon, in: Döring/Erler/Schorn 2005, 154-174.
- Müller, C.W., Die Kurzdialoge der *Appendix Platonica*. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik, München 1975.
- Narcy, M., Prodicos chez les socratiques, in: Palumbo, L. (ed.), *λόγον διδόναι*. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano, Napoli 2011, 269-279.
- Narcy, M., Prodicos de Céos, in: Goulet, R. (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 5b (2012) 1691-1695.
- Nestle, W., Die Horen des Prodikos, in: *Hermes* 71 (1936) 151-170.
- , Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1942<sup>2</sup>.
- Nickel, R., Besitzen und Gebrauchen. Spielarten einer Gedankenfigur vor und bei Aristoteles, Marburg 2012.
- Pentassuglio, F. (ed.), *Eschine di Sfetto*. Tutte le testimonianze, Turnhout 2017.
- Pierris, A.L., *Value and Knowledge. The Philosophy of Economy in Classical Antiquity*, Patras 2000.
- Post, L.A., *The Vatican Plato and its Relations*, Middletown 1934.
- Pradeau, J.-F. (ed.), *Les sophistes*, Paris 2009.
- Reuter, M., Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's "Meno", in: *Phoenix* 55 (2001) 77-97.
- Rijksbaron, A. (ed.), *Plato. Ion, or: On the Iliad*, Leiden-Boston 2007.
- Rispoli, G.M., Pseudepigraphi platonici e filologia filosofica, in: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 22 (2000) 453-511.
- Robin, L. (ed.), *Platon. Œuvres complètes*, II, Paris 1942.
- Rossetti, L., 'Socratica' in Fedone di Elide, in: *Studi Urbinati* 47 (1973) 364-381.
- Sansone, D., Xenophon and Prodicus' Choice of Heracles, in: *The Classical Quarterly* 65 (2015) 371-377.
- Schrohl, O., *De Eryxias qui fertur Platonis*, diss. Göttingen 1901.
- Sicking, C.J.M./van Ophuijsen, J.M., *Two Studies in Attic Particle Usage. Lysias & Plato*, Leiden/New York/Köln 1993.
- Souilhé, J. (ed.), *Platon. Œuvres complètes*. Tome XIII. 3<sup>e</sup> partie. Dialogues apocryphes : *Du juste, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias, Axiochos, Définitions*, Paris 1930.

- Soverini, L., *Il sofista e l'agorà. Sapienti, economia e vita quotidiana nella Grecia classica*, Pisa 1998.
- Spinelli, E., P. Köln 205. Il 'Socrate' di Egesia?, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 91 (1992) 10-14.
- Taormina, D., Il logos di Prodicò, in: Casertano, G. (ed.), *Il Protagora di Platone. Struttura e problematiche*, Napoli 2004, 375-389.
- Timotin, A., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout 2017.
- Tordesillas, A., Socrate et Prodicos dans les *Mémoires* de Xénophon, in: Nancy, M./Tordesillas, A. (eds), *Xénophon et Socrate*, Paris 2008, 87-107.
- Tulli, M., *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989.
- , Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'*Encomio di Elena*, in: Rossetti, L./Stavru, A. (edd.), *Socratica* 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia, Bari 2008, 92-105.
- Untersteiner, M. (ed.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Gorgia, Licofrone e Prodicò, Firenze 1961<sup>2</sup>.
- Untersteiner, M., *I sofisti*, Torino 1949.
- , Prodicò e Xenoph. «Oec.» VII, in: Studi in onore di Luigi Castiglioni, Firenze, Sansoni, 1960, II, 1061-1070 = Untersteiner, M., *Scritti minori*, Brescia, Paideia, 1971, 412-421.
- Vancamp, B., *Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung von Platons Menon*, Stuttgart 2010.
- von Fritz, K., Phaidon von Elis und der 12. und 13. Sokratikerbrief, in: *Philologus* 90 (1935) 240-244.
- Welcker, F.G., Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 1 (1832) 1-39 e 533-643.
- West, M.L. (ed.), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 1, Oxford, 1989<sup>2</sup>.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, Phaidon von Elis, in: *Hermes* 14 (1878) 187-193.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil: allgemeine Einleitung, vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte*, Leipzig 1892<sup>5</sup>.
- Zeppi, S., Un passo delle *Leggi* e la filosofia di Prodicò, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 10 (1955) 213-222.