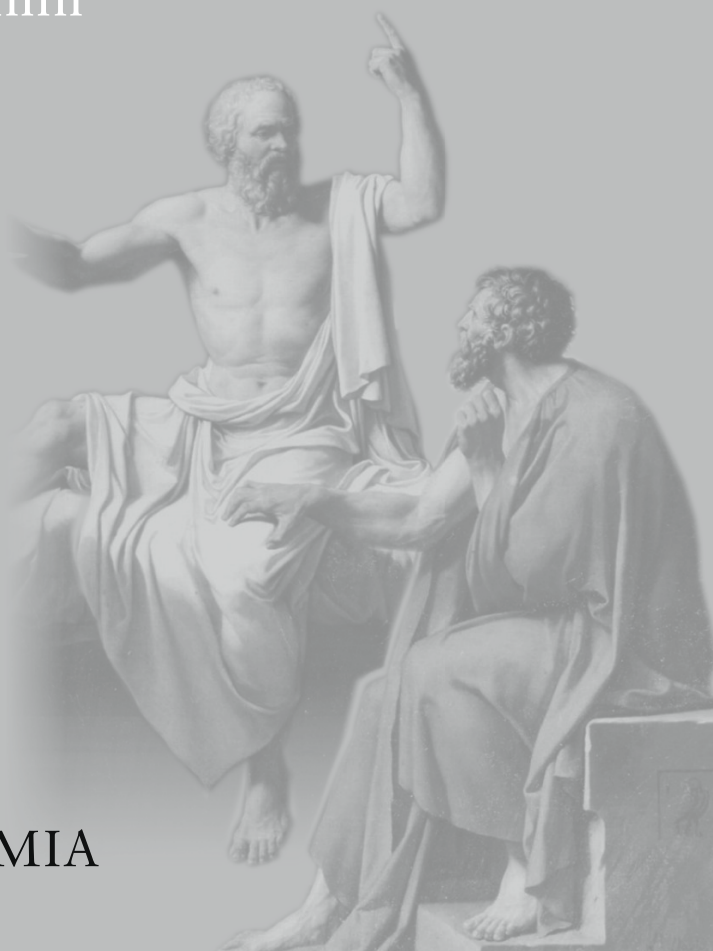
Diotima. Studies in Greek Philology | 4

Andrea Beghini

[Platone], Assioco

Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento a cura di Andrea Beghini



ACADEMIA

Andrea Beghini

[Platone], Assioco

Saggio introduttivo, edizione critica,
traduzione e commento a cura di
Andrea Beghini

Diotima. Studies in Greek Philology

Edited by Mauro Tulli

Volume 4

Editorial Board

Christian Brockmann (Hamburg) | Tiziano Dorandi (Paris) | Michael Erler (Würzburg) | Jürgen Hammerstaedt (Köln) | Philippe Hoffmann (Paris) | Olimpia Imperio (Bari) | Walter Lapini (Genova) | Irmgard Männlein-Robert (Tübingen) | Roberto Nicolai (Roma) | Stefan Schorn (Leuven) | Giuseppe Zanetto (Milano)

Diotima. Studies in Greek Philology | 4

Andrea Beghini

[Platone], Assioco

Saggio introduttivo, edizione critica,
traduzione e commento a cura di
Andrea Beghini

ACADEMIA

© Coverpicture: pictore – istockphoto.com

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.d-nb.de

ISBN 978-3-89665-886-9 (Print)
978-3-89665-887-6 (ePDF)

British Library Cataloguing-in-Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-89665-886-9 (Print)
978-3-89665-887-6 (ePDF)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Beghini, Andrea
[Platone], Assioco
Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento
a cura di Andrea Beghini
Andrea Beghini
395 pp.
Includes bibliographic references and index.

ISBN 978-3-89665-886-9 (Print)
978-3-89665-887-6 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1st Edition 2020
© Academia Verlag within Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, Germany 2020.
Printed and bound in Germany.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under § 54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to "Verwertungsgesellschaft Wort", Munich.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Nomos or the author.

Visit our website
www.academia-verlag.de

Indice

Premessa 7

Saggio introduttivo 11

1. Un testo enigmatico 11
2. L'*Assioco* e l'Accademia ellenistica 22
3. La questione delle fonti 30
4. L'incompiutezza dell'opera 42
5. Il disordine testuale 48
6. L'*Assioco* e l'Accademia di Filone di Larissa 67
7. La fine di un'epoca 81

La tradizione del testo 89

1. La prima famiglia: A 91
2. Il problema della seconda famiglia: Vv 95
3. La posizione di O e dei suoi più diretti discendenti (JRW) 100
4. La posizione di Par 106
5. La *stirps* vaticana e la *recensio Plethonis* 111
6. La *stirps* parigina e la posizione di Y 117
7. *Codices deperditi vel qui deperditi creduntur* 130
8. La tradizione indiretta 134
9. Le traduzioni latine anteriori all'Aldina 143
10. Le principali edizioni 147
11. L'origine unitaria della tradizione medievale e lo *stemma codicum* 153

Criteri editoriali ed ortografici 159

Conspectus siglorum 165

ΑΞΙΟΧΟΣ 169

ASSIOCO 185

Commento 193

Prologo (364a1-c8) 194
Incontro tra Socrate e Assioco (364d1–365c7) 217
Primo argomento dell'insensibilità (365d1-e2) 236
Primo argomento dell'immortalità dell'anima (365e2–366b1) 240
Il suicidio e l'ignoranza di Socrate (366b2-c5) 252
L'ἐπίδειξις di Prodico e le età della vita (366c5–367b7) 264
Il giudizio degli dèi e dei poeti sulla vita umana (367b7–368a7) 284
Le attività umane e la politica (368a7–369b5) 290
Secondo argomento dell'insensibilità (369b5–370b1) 308
Secondo argomento dell'immortalità dell'anima (370b1-e4) 315
Il mito di Gobria (371a1–372a3) 326
Epilogo (372a3–16) 345

Sigle e abbreviazioni 349

Bibliografia 351

Index nominum et rerum notabilium 393

Premessa

La storia, cioè la vita, non si può dividere in compartimenti stagni
Giorgio Pasquali

Questo libro nasce da una profonda rielaborazione della mia tesi di dottorato discussa presso l'Università di Pisa nell'aprile del 2018, in co-tutela con l'École Pratique des Hautes Études. Si tratta di uno studio globale dell'*Assioco*. Il saggio introduttivo, lo studio della tradizione, l'edizione critica, la traduzione e il commento sono stati concepiti come parti di un unico sforzo di comprensione di questo testo. Nel concreto svolgimento del lavoro, i problemi che di volta in volta emergevano sono stati fatti dialogare tra di loro, nel profondo convincimento che gli uni potessero illuminare gli altri e che soltanto in questo modo si potesse in una certa misura progredire nella conoscenza. È così che dalla combinazione di minuti problemi di critica testuale e di esegesi è stato possibile pervenire ad una ricostruzione, che si spera plausibile, dell'ambiente e delle dinamiche storico-culturali in cui quest'opera è nata. A sua volta il definirsi dei contorni di un preciso contesto storico ha permesso una comprensione forse migliore di aspetti del testo poco chiari. Lo studio della tradizione manoscritta, quello della storia degli studi e della fortuna del testo, d'altra parte, si sono rivelati una sorta di reagente attraverso cui far emergere problemi di questo testo non del tutto evidenti. Come ha efficacemente scritto Luciano Canfora, «accade … che il medesimo evento, in epoche differenti, sia assunto come oggetto privilegiato di riflessione, da osservatori diversi e con effetti tutt'affatto diversi. Guardando perciò a questo processo di comprensione/fraintendimento con il distacco dovuto alla lontananza temporale si può anche essere portati a concludere che, a rigore, ogni ondata contribuisce comunque a far emergere qualcosa che c'è dentro l'oggetto considerato».[1]

La mole dei problemi che un lavoro di questo genere solleva è considerevole: essi investono la storia letteraria, la storia delle istituzioni, la storia della lingua, quella della tradizione e della cultura; e non riguardano soltanto la produzione letteraria greca, ma anche quella latina, bizantina e umanistica. Alla luce di ciò le indagini da me condotte e la documentazio-

1 Canfora (1989), vi.

ne raccolta, per ciò che riguarda sia le fonti primarie, sia la bibliografia secondaria, sono state di necessità parziali. Gli stessi problemi esaminati e discussi sono ben lungi dall'esaurire le numerose questioni che questo testo pone. I miei sforzi si sono maggiormente concentrati laddove nel corso del lavoro pareva che si aprisse uno spiraglio per la soluzione di un determinato problema. Sono certo che molto ancora si potrà dire sull'*Assioco*, molto si potrà aggiungere e molto si potrà capire meglio. Spero solo che questo mio libro venga letto e giudicato non per ciò che ha omesso o per i problemi che non ha risolto, ma per le risposte che ha cercato di dare.

* * *

Al termine di questo lavoro mi è gradito ricordare le istituzioni e le persone che a vario titolo lo hanno visto crescere e lo hanno reso migliore. Fondamentale è stata per me la frequentazione quotidiana della Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, della Biblioteca di Antichistica dell'Università di Pisa e, durante il mio soggiorno parigino, della Biblioteca dell'École Normale Supérieure della rue d'Ulm. Meno assidua, ma non meno importante, è stata la frequentazione della Biblioteca Apostolica Vaticana, della Bibliothèque Nationale de France e della Biblioteca dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes di Parigi. Una parte di questo lavoro ha poi beneficiato di un soggiorno di tre settimane nella meravigliosa cornice della Fondation Hardt. La fase di revisione ha coinciso in larga parte con i periodi di studio e di ricerca che ho svolto presso l'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli e che da ultimo sto conducendo presso la Scuola Superiore di Studi Storici dell'Università degli Studi della Repubblica di San Marino. Desidero rivolgere un pensiero riconoscente al personale di tutte queste istituzioni.

Profondo è il mio debito nei confronti del Prof. Mauro Tulli che mi ha avviato allo studio dell'*Assioco* e ha seguito questo lavoro in tutte le sue fasi fino ad accoglierne i frutti nella collana da lui diretta: senza il suo generoso magistero e la sua guida sicura e capace esso non sarebbe stato possibile. A Parigi, nella prestigiosa sede dell'École Pratique des Hautes Études, ho potuto beneficiare della supervisione del Prof. Philippe Hoffmann, il quale non mi ha mai fatto mancare il sostegno della sua dottrina e della sua squisita umanità. Il Prof. Tiziano Dorandi mi ha fatto l'onore di leggere questo lavoro nella sua interezza mettendo a mia disposizione la sua erudizione e le sue straordinarie competenze nella tecnica dell'edizione dei testi antichi: per questo e per l'interesse con cui da tempo segue le miei ricerche gli sono profondamente grato. Al Prof. Walter Lapini devo ben più della riconoscenza per l'acume e l'impareggiabile acribia con cui ha letto questo lavoro:

quello nei suoi confronti è un debito intellettuale e umano che ha radici profonde e che non si estingue nel tempo. Desidero poi menzionare alcuni dei maestri e degli studiosi con cui mi sono confrontato su diversi aspetti di questo lavoro, e che sono per me un punto di riferimento importante, non solo dal punto di vista scientifico: il Prof. Giuseppe Cambiano, il Prof. Antonio Carlini, il Prof. Bruno Centrone, il Prof. Daniel Delattre, il Prof. Carlos Lévy, il Prof. Stefano Martinelli Tempesta, la Prof. ssa Brigitte Mondrain. Per il tempo che mi hanno dedicato e per i preziosi consigli che mi hanno offerto sono loro grato.

Non voglio dimenticare le persone che nel corso di questo lavoro, in momenti e modi diversi, mi sono state vicine, mi hanno ascoltato, consigliato e aiutato: Matteo Agnosini, Flaminia Beneventano Della Corte, Sergio Brillante, Marco Catrambone, Nicola Comentale, Giulia D'Alessandro, Silvia Di Vincenzo, Marco Donato, Francesco Giancane, Ruggiero Lionetti, Alessandra Palla, Paolo Persano, Simone Rendina, Silvia Venturelli. Per ciò che hanno fatto per me siano qui ringraziati.

Nella preparazione del volume ho beneficiato della professionalità di Alexandra Beutelmann del "Nomos Verlag", che voglio qui ringraziare insieme al Dr. Steffen Burk.

Naturalmente la responsabilità di ogni difetto o errore è soltanto mia.

Questo libro è dedicato ai miei genitori Patrizia e Angelo e a mio fratello Alberto.

Pisa, 28/02/2020

Saggio introduttivo

Non è l'errare, cioè il pensar male, che disonori;
ma il non aver forza di pensare
Pietro Giordani

1. *Un testo enigmatico*

1.1. Il 3 agosto del 1546 sulla piazza Maubert a Parigi fu impiccato e bruciato l'umanista francese Étienne Dolet. L'accusa era quella di blasfemia, sedizione e tentativo di vendere libri proibiti. Il 4 novembre del 1544 la Facoltà di Teologia di Parigi aveva imputato a Dolet di aver inserito nella sua traduzione di uno scritto platonico una frase «quae quidem iudicata fuit haeretica, conspirans opinioni Saduceorum et Epicureorum».[2] Lo scritto in questione è l'*Assioco* pseudo-platonico e le parole incriminate sono «après la mort tu ne seras rien du tout». Così, infatti, Étienne Dolet rendeva il greco σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ, una frase ripetuta da Socrate (365e2, 369c3) nelle due sezioni del dialogo in cui cerca di convincere Assioco del fatto che, se si ammette che quando si muore sopraggiunge una condizione di completa insensibilità, la morte non può essere considerata un male.

Agli occhi dei suoi accusatori Étienne Dolet aveva intenzionalmente alterato il senso delle parole di Platone in modo da far dire a Socrate che l'anima è mortale: «Quant à ce Dialogue mis en francoys, intitulé Achiochus [*sic*], ce lieu et passage, c'est assavoir "actendu que tu ne seras plus rien du tout", est mal traduict, et est contre l'intention de Platon, auquel n'y a ny en grec, ni en latin ces mots: *rien du tout*». Evidentemente gli accusatori credevano di poter estrapolare da un semplice "non sarai" il senso di "non

2 Tutti i documenti riguardanti il processo di Étienne Dolet sono stati raccolti da Longeon (1977), da cui sono stati citati. In generale su Étienne Dolet cf. Christie (1880); Chevalier (1915), 126–129; Longeon (1978), 9–52; Worth (1988); Bocquet (2012), 137–149 e Beghini (2019), 243–247; un cenno anche in Chiarini (1995), 655. Secondo Worth (1988), 77–81 la traduzione dell'*Assioco* fu condotta non sul testo greco (non sembra che Dolet abbia avuto una sufficiente conoscenza del greco), ma su una traduzione latina: a giudicare da alcune corrispondenze puntuali si tratterebbe della traduzione di Rodolfo Agricola (su cui cf. *infra* pp. 131 e 146).

sarai come sei ora, unione di anima e corpo, ma sarai anima soltanto". Étienne Dolet, invece, avrebbe aggiunto le parole "rien du tout" proprio per escludere questa peraltro assai forzata interpretazione del testo.[3] Ciò doveva sembrare tanto più grave in quanto sia per Dolet sia per i suoi accusatori l'*Assioco* era opera autentica di Platone: la traduzione dell'umanista francese, una delle prime traduzioni dell'*Assioco* in lingua moderna, rischiava di diffondere pericolosamente l'idea che per Socrate e Platone l'anima non fosse immortale.

1.2. Paradossalmente, l'interesse di Étienne Dolet nei confronti dell'*Assioco* era stato mosso proprio dalla fede nei confronti dell'immortalità dell'anima che affiora nel corso del dialogo[4]. Certo, quella dell'*Assioco* non è una fede concepita nei termini di un'ortodossia confessionale: essa è una persuasione a cui si giunge dopo aver considerato anche la possibilità che l'anima non sopravviva. È degno di nota a questo proposito che proprio la sezione "epicurea" dell'*Assioco*, che avrebbe portato alla condanna di Étienne Dolet, era stata ripresa nel 1516 da Cornelio Agrippa nel *Dialogus de homine* dove veniva conciliata con l'idea dell'immortalità dell'anima.[5]

D'altra parte, fu proprio la fede nell'immortalità dell'anima che emerge nel corso del dialogo a stimolare il grande interesse che l'*Assioco* suscitò durante l'Umanesimo e il Rinascimento. Nella prima metà del XV secolo, il dialogo fu tradotto in latino da Rinuccio Aretino, Cencio de' Rustici e Antonio Cassarino.[6] Cencio dedicò la sua traduzione al cardinale Giordano

---

3 Cf. Christie (1880), 446: «The crime of Dolet was thus having added to the text of Plato the words "rien du tout", words which if they are not to be found in the original, or in the Latin translation, in no way alter the sense of the text, but only express more clearly the author's meaning, and the censure was made by theologians ignorant even how to spell correctly the title of the book they condemned».

4 Cf. quanto Dolet afferma nell'argomento anteposto alla sua traduzione: «Ce dialogue de Platon n'est autre chose qu'une remonstrance divine que Socrates faict à Axiochus: lequel avoit esté en son temps homme de grand' sapience et vertu. Mais se trouvant à la mort, il se troubloit l'esprit, et ne demeuroit en sa gravité premiere. Or, cette remonstrance de Socrates consiste en la probation evidente de l'immortalité de l'ame: et en la declaration des maulx qui sont en la vie humaine. Desquelz maulx nous sommes delivrez par la mort: et retournos au manoir eternel, où toute felicité et beatitude abonde pour ceulx qui auront vertueusement vescu». L'argomento e la traduzione di Dolet si possono leggere nella ristampa del 1830 della raccolta di scritti curata da Dolet stesso con il titolo *Le Second Enfer*, apparsa a Lione nel 1544 (oltre all'*Assioco* vi si trova la traduzione dell'*Ipparco*).

5 Il testo del *Dialogus* si può leggere in Zambelli (1965), 295–305 (a p. 303 la ripresa dell'*Assioco*). Devo la segnalazione di questo passo a Dario Gurashi, il quale presto offrirà una nuova edizione di questo testo di Cornelio Agrippa.

6 Sulle prime traduzioni latine dell'*Assioco* cf. *infra* pp. 143-147.

Orsini, il quale era stato colpito da una malattia che lo avrebbe portato di lì a poco alla morte. Per Cencio il Socrate dell'*Assioco* mostrava che «mortem non solum non timendam sed exoptandam esse».[7] Il dialogo, dunque, era concepito dall'umanista romano come un'opera consolatoria ancora efficace. Inoltre, la dedica al cardinale Orsini mostra che Cencio non doveva trovare gli argomenti dell'insensibilità sviluppati da Socrate nel corso dialogo troppo sconvenienti per un principe della Chiesa.

Vennero poi le traduzioni latine di Marsilio Ficino e di Rodolfo Agricola. Nuovamente l'*Assioco* era concepito come efficace mezzo di consolazione. Ficino lesse la sua traduzione a Cosimo il Vecchio in punto di morte.[8] È conservato l'autografo di quella traduzione: nel punto in cui Socrate, riportando il discorso tenuto da Prodico a casa di Callia, enumera i mali della vecchiaia, Ficino ha annotato a margine che Cosimo, quando sentì queste parole, esclamò: «o quam vera sententia».[9] Nel 1497 la traduzione del Ficino fu pubblicata a stampa da Aldo Manuzio in un volume che raccoglieva anche altri scritti tutti variamente connessi con la dottrina platonica e cristiana dell'immortalità dell'anima, un volume che riprendeva la tradizione delle *artes moriendi* medievali, rinnovata nella prospettiva platonica ficiniana.[10] Non a caso nella *Theologia Platonica* Ficino riprese la sezione dell'*Assioco* in cui dall'osservazione delle opere umane si conclude che nell'uomo è presente un'anima immortale. Per Ficino l'*Assioco* offriva un argomento della natura divina e immortale dell'anima umana e con ciò della sua grandezza e potenza.[11]

Completamente diverso è l'uso che del dialogo fece Leon Battista Alberti. Nel *Theogenius* l'Alberti riprese dall'*Assioco* la feroce critica alla volubilità del δῆμος, la sezione in cui Socrate insiste sulle varie cause di sofferenza che segnano ogni stagione della vita umana e l'*exemplum* di Agamede e Trofonio, i due architetti del tempio di Apollo a Delfi che furono compensati dal dio con la morte, massimo dono che gli dèi possono concedere agli

---

7 Così scrive Cencio nella *praefatio* alla traduzione dell'*Assioco*, per la quale cf. Morel-Fatio (1885), 99–100 e Lehnerdt (1901), 163–164.

8 Sulle traduzioni del Ficino e di Agricola cf. anche *infra* pp. 131 e 145-146.

9 Cf. Carlini (1999), 15–16. L'autografo della traduzione del Ficino è conservato dal *Parisinus suppl. gr.* 212.

10 Cf. Deitch (2003), 164–165; sull'interesse storico-culturale di questa silloge pubblicata da Manuzio cf. Garin (1991), 9 e n. 8. Sulla tradizione delle *artes moriendi* cf. Grosse (2012), 185-187.

11 Cf. Gentile (1940[3]), 76–81.

uomini.[12] Per Alberti, dunque, l'*Assioco* offriva materiale utile a sostenere l'idea della radicale infelicità che in vario modo caratterizza la condizione umana.[13]

Nel Quattrocento e nel Cinquecento l'*Assioco*, trasmesso insieme alle opere di Platone, era ritenuto esso stesso opera di Platone o di suo allievo e ciò era tanto più significativo per chi cercava nelle opere degli antichi una sapienza che si armonizzasse con la rivelazione cristiana. Non è un caso, dunque, che Erasmo arrivasse a pensare che il dialogo fosse stato composto proprio da un cristiano.[14] Il pessimismo intorno alla condizione umana che emerge da alcuni passi del dialogo e che aveva colpito la sensibilità di

---

12 Cf. *Theogenius* I, p. 78, 15–19 (ed. Grayson): «Dicea Assioco, presso a Platone la plebe altro essere nulla che incostanza, inferma, instabile volubile, lieve, futile bestiale, ignava, quale solo si guidi con errore, inimica sempre alla ragione, e piena d'ogni corrotto iudizio» (cf. *Ax.* 369a7-b1); *Theogenius* II, p. 90, 16–19 (ed. Grayson): «Nulla può senza precettore, senza disciplina, o al tutto sanza grandissima fatica, in quale sé stessi per tutta la sua età esserciti. In puerizia vive mesto sotto el pedagogo» (cf. *Ax.* 366d7–367a2); *Theogenius* II, p. 104, 3–7 (ed. Grayson): «Trofonio e Agamede, scrive Platone, simili dalli dii riceverono premio pel tempio quale edificorono» (cf. *Ax.* 367c2–4). Prima dell'*exemplum* di Agamede e Trofonio Alberti ricorda quello analogo di Cleobi e Bitone. Esso è presente anche nell'*Assioco*. Tuttavia, ci sono ragioni per credere che in questo caso Alberti non dipenda dal nostro dialogo bensì dal primo libro delle *Tusculanae* (nell'*Assioco* non si fa il nome di Cleobi e Bitone, in Cicerone e in Alberti sì; nell'*Assioco* non si fa riferimento al ritardo delle bestie da soma, in Cicerone e in Alberti sì). In verità, è forte il sospetto che Alberti abbia tratto da Cicerone anche l'episodio di Agamede e Trofonio. Ciò pare suggerito dall'ordine degli *exempla* (nell'*Assioco* prima si ha l'episodio di Agamede e Trofonio, poi quello di Cleobi e Bitone; in Cicerone e nell'Alberti l'ordine è invertito) e da precisi echi testuali tra Cicerone e Alberti che non trovano riscontro nell'*Assioco* (*simili precatione … petiverunt mercedem non parvam* / "simile dalli dii riceverono premio"). È ragionevole, dunque, pensare che Alberti abbia attinto anche in questo caso a Cicerone. Nel fare ciò, però, egli dovette ricordarsi che questo *exemplum* era presente anche nell'*Assioco* e per questa ragione vi inserì il riferimento a Platone come fonte. È invece possibile che Alberti abbia ripreso dall'*Assioco* (367d8-e1) la citazione omerica di *Il.* XVII 446–447 (cf. *Theogenius* II, p. 89, 32–34 ed. Grayson). Soltanto la prima delle riprese dell'*Assioco* è stata notata da Grayson (1966), 412–418. Alberti leggeva l'*Assioco* nella traduzione latina di Rinuccio Aretino: cf. Boschetto (1993), 8 n. 11.

13 Sul *Theogenius* e il pessimismo albertiano fondamentale resta Garin (1975), 133–181 (*e.g.* p. 147: « la vita umana in genere, travolta dalla forza cieca della fortuna, è presentata tutta come una sventurata vicenda di malvagità e di infelicità»).

14 Erasmo fu spinto a fare questa considerazione dalle parole di *Ax.* 365b4 (παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος): cf. *Adagia*, centuria XL 3974 (ed. Wesseling): «'Peregrinatio quaedam est vita.' Socrates in Axiocho Platonis adfert hanc sententiam ut vulgo apud omnes decantatam, quanquam is dialogus habetur inter nothos. Videtur esse potius hominis Christiani qui Platonem voluerit imitari». Ma già l'erudi-

Alberti, in altri casi parve coerente con la fede nella salvezza ultraterrena offerta dalla rivelazione religiosa.

Nello stesso periodo, l'*Assioco* cominciava ad essere tradotto anche nelle lingue moderne, per lo più a partire dalle traduzioni latine. Della metà del XV secolo è la traduzione spagnola di Péro Diaz de Toledo, della prima metà del XVI quelle in francese di Guillaume Postel e di Étienne Dolet,[15] della metà del XVI quella in italiano di Vincenzo Belprato e della fine del XVI quella in inglese di Edmund Spenser.[16] Ciò contribuì enormemente alla fortuna dell'*Assioco*: basta pensare alla ripresa che, tramite la traduzione di Spenser, ne fece Shakespeare in *As you like it* (II 7, 139–166).[17]

1.3. A questa fortuna continuò ad accompagnarsi la varietà degli interessi che il dialogo suscitava nei suoi lettori.[18] Ad esempio, esso fu letto ed apprezzato da uomini impegnati nel campo della medicina. Si può ricordare Adolph Occo, copista e possessore di uno dei più recenti manoscritti greci del dialogo, o Hermannus Rayanus Welsdalius, professore di medicina a Colonia intorno alla metà del XVI secolo, che nel 1568 pubblicò una propria traduzione annotata del dialogo.[19]

L'interesse del Rayanus era rivolto al fatto che nel dialogo Socrate appare come un vero e proprio medico che corre al capezzale di Assioco malato: il medico e il filosofo impiegano le proprie risorse intellettuali per la cura degli uomini.[20] D'altra parte, nel 1577 apparve a stampa a Basilea un volume intitolato *Doctrina recte vivendi ac moriendi*. Tra le diverse opere in esso contenute è presente anche il testo dell'*Assioco* con una nuova traduzione latina accompagnata da note esegetiche. Il volume apparve anonimo, ma è cer-

---

to *notarios* patriarcale Giovanni Cortasmeno aveva notato delle affinità tra questo passo dell'*Assioco* e luoghi delle Sacre Scritture: cf. *infra* pp. 125-126 n. 336.

15 Sulla traduzione di Postel cf. Secret (1966), 109–111. Per Étienne Dolet cf. *supra* pp. 11-12.

16 L'attribuzione a Spenser di questa traduzione inglese pubblicata nel 1592 fu sostenuta dal suo primo editore moderno Frederick M. Padelford nel 1934, ma non è stata accettata da tutti. C'è, infatti, chi l'ha attribuita ad Anthony Munday: cf. Freyd, Padelford (1935), 903–913. Per la traduzione di Péro Diaz de Toledo cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte (2000), 157–197; per la traduzione del Belprato cf. Chevalier (1915), 5–6.

17 La notevole somiglianza con *Ax.* 366d-367b è stata notata da Furley (1986), 79 n. 7. Cf. inoltre Hutchinson (1992), 328–330.

18 Su questo fenomeno cf. in particolare Deitch (2003), 163–170 e Deitch (2012), 353–362.

19 Sul Rayanus cf. Hankins (1991), II 806 e Deitch (2012), 360–361. Su Adolph Occo cf. anche *infra* p. 125 n. 335 e p. 131.

20 Cf. Deitch (2012), 361.

to che il suo autore era Hieronymus Wolf.[21] Particolarmente interessante è la continuazione del titolo: *ad mores pie ac honeste conformandos etiam adultis, ad linguae utriusque exercitia iuvenibus potissimum conducens*. Emerge qui, accanto ad una funzione consolatoria e moralizzatrice, una funzione pedagogica.

Questo interesse pedagogico nei confronti dell'*Assioco* fu particolarmente marcato nel sistema scolastico tedesco del XVIII secolo. Oggi l'*Assioco* è completamente uscito dal circuito non solo delle letture scolastiche dei classici, ma anche da quello dei corsi universitari. Nel Settecento, invece, l'*Assioco* conobbe una straordinaria fioritura in tal senso. Tra il 1753 e il 1788 Johann Friedrich Fischer[22] pubblicò il dialogo pseudo-platonico ben cinque volte, una volta in un volume a sé e quattro volte insieme al *De virtute* e all'*Erissia*. La prima edizione uscì a Lipsia nel 1753. Si tratta di un'edizione *in usum scholarum*.

Il Fischer era uomo di scuola: in quegli anni ricopriva la carica di co-rettore della "Thomasschule", antico e prestigioso ginnasio di Lipsia, allora diretto da Johann August Ernesti.[23] Per Fischer si trattava di fissare un vero e proprio canone di letture per gli studenti, che giovassero loro tanto nella conoscenza della lingua greca quanto nella formazione morale.[24] Egli riteneva che il *De virtute*, l'*Erissia* e l'*Assioco* potessero rispondere ad entrambe queste funzioni: «opportune, puto, in dialogos hos Socraticos, egregia Attici dicendi generis specimina, incidi, qui cum propter argumenta a vitae quotidianae rebus petita facile intellegi ab adulescentulis, tum ad studia virtutis, humanasque res, singulatim divitias, atque mortem adeo despiciendam contemnendamque multum conferre queant»[25]. In questo modo i tre dialoghi entravano a far parte dei programmi di greco della "Thomasschule", accanto all'*Iliade*, al *Pluto*, agli opuscoli di Senofonte e ad alcuni scritti di Isocrate.

---

21 Su quest'opera del Wolf cf. anche *infra* pp. 148-149.

22 Qualche cenno sul Fischer in Sandys (1908), 14 il quale lo ricorda come allievo dell'Ernesti; cf. inoltre *infra* p. 150.

23 Sul ruolo dell'Ernesti e della "Thomasschule" di Lipsia nell'ambito del Neoumanesimo tedesco del XVIII secolo cf. Chiarini (1995), 682–686.

24 Per questa stessa ragione il Fischer non affiancò al testo greco una traduzione latina, diversamente dai suoi immediati predecessori (cf. *praef.* 5: «Sed versionem Latinam, quam Vir ille doctus [*scil.* Horreus] in sua editione novam et elegantem sane adiecerat, quia tironibus haec nostra editio parabatur, quorum diligentiam et in litteris Graecis profectum vehementer impediri Latinis versionibus e regione positis experti sciebamus, removendam censuimus»).

25 Fischer (1753), *praef.* 4.

D'altro canto, l'uso "pessimistico" dell'*Assioco*, rappresentato nel Quattrocento dall'Alberti, ebbe in seguito altri campioni. Ad esempio, sembra che Campanella abbia tenuto presente in uno dei suoi madrigali il passo in cui Socrate enumera i mali della vecchiaia.[26] Per parte sua, nello *Zibaldone* Leopardi ricorda l'*Assioco* tra i testimoni del passo del *Cresfonte* euripideo da cui risulta che «quand on songe … à la destinée qui attend l'homme sur la terre, il faudroit arroser de pleurs son berceau»; e ancora tra i testimoni della vicenda di Cleobi e Bitone, da cui risulta che «les dieux n'avoient pas de plus grand bien à nous accorder, que d'abréger nos jours».[27]

Ma la storia dell'*Assioco* non è stata costellata soltanto di apprezzamenti. È sufficiente ricordare la stroncatura che del dialogo fece Montaigne (*Essais* II, 10): «Quand je me trouve dégoûté de l'*Axiochè* de Platon, comme d'un ouvrage sans force, eu égard à un tel auteur, mon jugement ne s'en croit pas: il n'est pas si sot, de s'opposer à l'autorité de tant d'autres fameux jugements anciens, qu'il tient ses régents et ses maîtres, et avec lesquels il est plutôt content de faillir».[28]

Questo percorso all'interno della storia della fortuna dell'*Assioco* non ha alcuna pretesa di completezza. Da un lato, esso ci permette di farci un'idea dell'influenza che questa operetta oggi assai poco letta ha avuto sulla cultura europea. Dall'altro, ci pone di fronte al fatto che l'*Assioco* ha dato adito a reazioni ed interpretazioni tra loro estremamente varie, a volte persino opposte. Da ciò l'interrogativo: queste difformità che emergono nella storia della ricezione dell'opera sono dovute esclusivamente alle diversità dei pre-

---

26 Madrigale 78, 5 vv. 3–6 (ed. Gentile[2]): «rendiam queste atre fasce / al Fato omai, ch'usura tanta esige, / ch'avanza il capital con tante ambasce. / L'udito, i denti vuol, la vista cara» (cf. *Ax.* 366b2–5). Cf. Gentile (1939[2]), 167.

27 Rispettivamente *Zibaldone* 2671 (II p. 1424, ed. Pacella), nota dell'8 febbraio 1823, e *Zibaldone* 2675 (II pp. 1426–1427, ed. Pacella), nota del 25 febbraio 1823. Nello *Zibaldone* (4153, II p. 2275 ed. Pacella) è contenuto un terzo riferimento all'*Assioco* datato al 22 novembre del 1825. Questa volta, però, si tratta di un appunto filologico, di valore tutt'altro che trascurabile, che prende le mosse da una nota del Fischer (Leopardi in questo caso utilizza la seconda edizione dell'*Aeschinis Socratici dialogi tres* del Fischer del 1766, ma conosceva anche l'edizione di Horreus: cf. Pacella, Timpanaro (1969), 606). Cf. *infra* il commento a 367a6 (τοῖς ὕστερον χαλεποῖς). Questa nota filologica della fine del 1825 è stata registrata da Pacella, Timpanaro (1969), 611. Essa si inserisce assai bene nel particolare interesse del poeta di Recanati per la produzione moralistica di età ellenistica che si sviluppa proprio negli anni tra il 1824 e il 1826, anni dedicati soprattutto alle *Operette morali*: cf. Timpanaro (1997[3]), 109–114.

28 Montaigne aveva forse nella memoria il giudizio di Cic. *Tusc.* I 17, 39, *Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis* [*scil.* gli Epicurei] *vera sentire*.

supposti culturali ed ideologici a partire dai quali di volta in volta nel corso del tempo essa è stata letta? O è almeno in parte dovuta alla natura stessa di quest'opera enigmatica? C'è il sospetto che le contraddizioni che nel complesso emergono dalla storia della ricezione dell'*Assioco* abbiano un non trascurabile valore diagnostico dei problemi oggettivamente presenti nella comprensione di questo dialogo.

1.4. Una conferma di ciò sembra venire dalla constatazione che altrettante contraddizioni si osservano nella storia degli studi che sono stati dedicati all'*Assioco* negli ultimi secoli. La paternità platonica dell'opera non è mai stata sostenuta seriamente: già al tempo dell'astronomo e grammatico dell'età di Tiberio Trasillo l'*Assioco* era unanimemente ritenuto spurio (Diog. Laert. III 62). D'altra parte, l'attribuzione a Senocrate di Calcedonia avanzata da Marsilio Ficino sulla base del fatto che il secondo successore di Platone scrisse un Περὶ θανάτου risulta debole e non ha trovato se non pochissimo seguito.[29]

Nella prima metà del Settecento ebbe un certo credito l'ipotesi che l'*Assioco* trasmesso insieme alle opere di Platone fosse da identificare con l'omonimo dialogo composto dal socratico Eschine di Sfetto, di cui ci parlano alcune fonti antiche.[30] Tuttavia, a partire dall'edizione dell'*Assioco* del 1758 il Fischer, che pure in precedenza aveva aderito a questa ipotesi, si accorse che i dati offerti dalle fonti antiche sull'*Assioco* di Eschine non erano compatibili con il dialogo conservato.[31] Una confutazione sistematica della

---

29 Sull'attribuzione dell'*Assioco* a Senocrate da parte del Ficino cf. anche *infra* pp. 115-116 n. 299 e p. 145. Al di là dei numerosi problemi che elementi interni al dialogo pongono a questa attribuzione, nulla fa pensare che il Περὶ θανάτου di Senocrate fosse un dialogo e tantomeno un dialogo intitolato *Assioco*. Peraltro, è verosimile che il titolo originale del dialogo pseudoplatonico fosse solo Ἀξίοχος. Soltanto in età tardo-antica sarebbe stato aggiunto il titolo ἀπὸ τοῦ πράγματος "περὶ θανάτου" (cf. il commento al titolo). Per una svista Senocrate è diventato Senofonte in Benitez (2019).

30 La paternità eschinea del dialogo fu sostenuta dal Clericus nella sua edizione del 1711 e fu ripresa da Horreus nel 1718 e da Fischer nell'edizione del 1753 (cf. anche *infra* p. 150).

31 Cf. Poll. VII 135 (= *SSR* VI A 58 = T 87 Pentassuglio), κυνηγεῖσθαι, ἰξεύεσθαι. τάχα δ' ἂν τούτοις προσήκοιεν καὶ "οἱ ἀλεκτρυονοτρόφοι", οὓς ὠνόμασεν ἐν Ἀξιόχῳ Αἰσχίνης, Ath. V 220c (= *SSR* VI A 56 = T 85 Pentassuglio), ἐν δὲ τῷ Ἀξιόχῳ πικρῶς Ἀλκιβιάδου κατατρέχει ὡς οἰνόφλυγος καὶ περὶ τὰς ἀλλοτρίας γυναίκας σπουδάζοντος, Priscian. *IG*. XVIII 296 (= *SSR* VI A 57 = T 86 Pentassuglio), Αἰσχίνης Ἀξιόχῳ· καὶ τοσούτῳ ἐκεῖνο τούτου διαφέρειν ἐνόμιζον, ὅσον κρείττων ἐστὶν ἀνὴρ γυναικός. Il Clericus naturalmente non ignorava l'esistenza di queste testimonianze, ma pensava di potersene sbarazzare con le seguenti spiegazioni: 1)

paternità eschinea fu sviluppata qualche anno più tardi dal Meiners.[32] Alla luce di questi fatti, il tentativo di Karl Buresch, che nell'ultimo quarto del XIX secolo cercò nuovamente di attribuire ad Eschine l'*Assioco* conservato, risulta perlomeno attardato.[33]

Da allora sembra che la critica attribuzionistica abbia deposto le armi. I filologi e gli storici della filosofia antica hanno preferito limitarsi al tentativo di inserire l'*Assioco* in un contesto cronologico e culturale il più preciso possibile. Tuttavia, anche questa meno ambiziosa aspirazione non ha portato a risultati condivisi. Alla fine del XIX secolo nei *Programme* della "Staatliche Realschule" di Cuxhaven uscì uno studio di Herold Feddersen che criticava la tesi del Buresch e, enfatizzando soprattutto l'influenza che Crantore di Soli avrebbe esercitato sul dialogo, implicitamente escludeva che l'*Assioco* potesse essere stato composto prima della metà del III secolo.[34]

L'anno seguente Otto Immisch produsse, oltre ad un'importante edizione critica dell'*Assioco*, uno studio storico-critico in base al quale collocava il dialogo nell'Accademia di Polemone, tra la fine del IV e il primo quarto del III secolo.[35] Circa vent'anni più tardi uscirono contemporaneamente due lavori monografici sull'*Assioco*: in Francia fu pubblicata la tesi dottora-

---

i testimoni antichi possono aver commesso un errore di memoria, attribuendo all'*Assioco* di Eschine ciò che apparteneva ad un'altra opera; 2) i testimoni antichi possono essere affetti da guasti; 3) Eschine può aver composto due dialoghi intitolati *Assioco* (quest'ultimo punto era già stato prospettato dallo Stephanus). Cambiano (2018), 122 n. 71 ricorda che già Stanley (1701[3]), 123 aveva notato l'incompatibilità tra l'*Assioco* conservato e le testimonianze indirette sull'omonimo dialogo di Eschine, e che, nonostante ciò, l'attribuzione prospettata dal Clericus fu recepita da Brucker (1742), I 575–576.

32 La dissertazione del Meiners è del 1782: la si può leggere nella ristampa contenuta nell'edizione del Fischer del 1786.

33 Cf. Buresch (1886), 9–20. Come meglio vedremo, Buresch ipotizzava che il testo fosse in più punti lacunoso. Ma questa ipotesi, diversamente da ciò che credeva Buresch, non giova molto all'attribuzione del dialogo ad Eschine: non si vede, infatti, come poter integrare nel testo a noi noto le informazioni che i testimoni antichi ci conservano; basta pensare che da Ateneo capiamo che nell'*Assioco* di Eschine qualcuno criticava Alcibiade per il fatto di essere un ubriacone e un donnaiolo: non solo nell'*Assioco* conservato non è presente alcun riferimento ad Alcibiade, ma è ben difficile individuare un punto del dialogo in cui, anche sforzandosi, uno riuscirebbe ad inserire un riferimento del genere.

34 Cf. Feddersen (1895), 31: «Ich finde dieses nicht allein in dem Nachweis, dass der Verfasser des Dialogs "Axiochos", der nebenbei auch wohl als ungeschickter Kompilator entlarvt sein dürfte, in eine weit spätere Zeit zu setzen ist, als Buresch es will, usw.». Sul lavoro del Feddersen cf. la breve recensione di Zeller (1898), 164.

35 Cf. Immisch (1896), 70: «Mit dem bereits 314 verstorbenen Xenocrates hat also Marsiglio Ficino zwar sicherlich vorbeigegriffen, die Sphäre aber, in die das

le di Jacques Chevalier, mentre in Germania compariva la dissertazione dottorale di Martin Meister.[36] I due studiosi, che non sapevano l'uno del lavoro dell'altro, pervennero entrambi ad un risultato profondamente diverso da quello di Immisch: non è possibile definire con precisione l'ambiente in cui il dialogo è stato composto, tuttavia esso è da collocare non prima del I secolo a.C., periodo a cui rimanderebbe anche la lingua dell'opera.[37] La dissertazione del Meister, nonostante l'enorme mole di riferimenti e paralleli che contiene, è stata quasi del tutto dimenticata dagli studi successivi, complice anche il fatto che l'autore si era lasciato eccessivamente influenzare dalla moda "pamposidoniana" di quegli anni.[38] Al contrario, la monografia dello Chevalier ha fatto scuola ed è tuttora uno dei principali lavori di riferimento negli studi sull'*Assioco*.[39]

Fatta eccezione per alcuni contributi apparsi su rivista nei decenni successivi, bisogna aspettare gli anni Ottanta per avere un nuovo contributo complessivo sul dialogo: si tratta della traduzione inglese con introduzione e note di commento di Jackson P. Hershbell. Lo studioso americano è rimasto molto influenzato dalla tesi dello Chevalier, ma ha comunque rite-

---

Schriftchen gehört, hat er instinctiv richtig bezeichnet, denn Xenocrates' Schule gehört es an, der Academie des Polemon».

36 Segnalo che, poco tempo dopo l'apparizione di questi lavori, in Italia Antonibon (1917) pubblicò un'edizione annotata dell'*Assioco* per le scuole. Alcuni anni più tardi, sempre in Italia, Martini (1928) fece uscire in un unico volumetto la traduzione del *Fedone* e dell'*Assioco* con uno stringato apparato di note. In Gran Bretagna Blakeney (1937) pubblicò una traduzione inglese annotata del solo *Assioco* (non ho potuto vedere quest'ultimo volume: cf. la recensione di Tate (1937), 175–176).

37 Cf. Chevalier (1915), 115: «l'Axiochos se rattache au mouvement d'idées représenté par le néo-pythagorisme, et ne paraît pas être antérieur au début du Ier siècle av. J.-C.» e Meister (1915), 9: «non ita multum ante Christum natum scriptum».

38 Meister (1915), 126–127, sulla scorta di Corssen (1881), 506–523, arrivava alla conclusione che tutto il materiale contenuto nell'*Assioco* proveniva dal perduto *Protrettico* di Posidonio. Per una equilibrata e condivisibile critica della tesi del Meister cf. Philippson (1917), 376–380 (*praesertim* col. 379: «Und doch ist schon öfters mit Recht davor gewarnt worden, Schriften, besonders wenn sie kein einheitliches Gepräge tragen, auf eine Quelle zurückführen zu wollen»). Sul "pamposidonismo" di Meister cf. anche Theiler (1982), II 342.

39 La tesi dello Chevalier, ad esempio, è stata recepita da Souilhé nella "Notice" dell'edizione Budé (1930), ma ha esercitato un'influenza notevole ancora sul recente studio di Männlein-Robert (2012). Sul lavoro dello Chevalier cf. inoltre la recensione di Ruyssen (1916), 218.

nuto più prudente avanzare come orizzonte cronologico di massima per il dialogo un arco di tempo compreso tra il II e il I secolo a.C.[40]

A partire dall'inizio del Ventunesimo secolo l'interesse per l'*Assioco* ha trovato nuova vitalità. Nel 2005 sono usciti gli atti del convegno tenutosi a Bamberg nel 2003 sui dialoghi pseudo-platonici: ben tre contributi sono stati interamente dedicati all'*Assioco*.[41] Nel 2012 è uscito in Germania il volume monografico dedicato all'*Assioco* a cura di Irmgard Männlein-Robert: esso comprende un'ampia introduzione, il testo greco rivisto, una nuova traduzione tedesca e un ricco corredo di note esegetiche; in aggiunta a ciò, il volume include sei saggi di altri autori dedicati ad aspetti specifici del dialogo.[42] Infine, nel 2015 è apparsa una monografia di Mariella Menchelli, di cui circa metà è interamente dedicata a problemi di interpretazione e di tradizione dell'*Assioco*. Questa sezione della monografia è stata ripubblicata dalla Menchelli nel 2016 sotto forma di articolo con alcuni aggiornamenti.[43]

Con questo *revival* degli studi sull'*Assioco* si è imposta l'idea, con rare eccezioni, che il dialogo sia stato composto all'interno dell'Accademia. Tuttavia, non c'è stato un superamento definitivo degli antichi problemi. Da un lato, è tornata in auge la vecchia ipotesi di una datazione alta, sostanzialmente in sintonia con l'idea di Immisch di una composizione del dialogo nell'Accademia di Polemone, ma con una maggiore propensione per l'Ac-

---

40 Cf. Hershbell (1981), 20–21: «it seems fairly certain that the *Axiochus* was written after the rise of major philosophies of the Hellenistic period: Epicureanism, Stoicism, and Cynism … The *Axiochus*' language, vocabulary and syntax also points to the second-first centuries B.C., and there seem to be no good reasons to reject the views of Chevalier and Souilhé. In general, the dialogue is characteristic of the syncretism which preceded and continued into the Christian era».

41 Si tratta di Erler (2005), 81–95; Joyal (2005), 97–117 e Tulli (2005), 255–271 (quest'ultimo contributo riprende e amplifica in tedesco un lavoro precedentemente apparso in italiano in Tulli (2004), 199–212).

42 Cf. Männlein-Robert (2012): l'introduzione ad opera della stessa Männlein-Robert copre le pp. 3–41; il testo e la traduzione tedesca, sempre della Männlein-Robert, le pp. 44–59; il ricco apparato di note, realizzato a quattro mani dalla Männlein-Robert e da Oliver Schelske, le pp. 60–92; i saggi sono: Erler (2012), 99–115; Nesselrath (2012), 117–126; Poplutz (2012), 127–140; Feldmeier (2012), 141–153; Lohmar (2012), 155–181 e Grosse (2012), 183–206.

43 La parte della monografia della Menchelli dedicata all'*Assioco* è in Menchelli (2015), 67–156 (con alcune parti sull'*Alcione* pseudo-platonico), ripreso in Menchelli (2016), 87–159.

cademia di Arcesilao (264–244/3).[44] Dall'altro, la Männlein-Robert propende con cautela per l'Accademia del I secolo a.C., senza escludere l'influenza di Antioco di Ascalona, mentre la Menchelli pensa all'Accademia scettica tra il II e I secolo a.C.[45] Le cose non vanno molto meglio se si guarda alla valutazione complessiva dell'opera. Da un lato, infatti, l'*Assioco* è stato giudicato un'opera confusa priva di alcun valore, dall'altro vi sono state viste una complessa architettura argomentativa e una raffinata cura letteraria.[46] In queste pagine si cercherà di fare chiarezza intorno a questi problemi.

2. *L'Assioco e l'Accademia ellenistica*

2.1. In un contributo recente Elisabeth Irwin ha tentato un'interpretazione originale dell'*Assioco*. Secondo la Irwin l'autore dell'*Assioco* avrebbe voluto mettere a confronto diverse concezioni della vita e della morte che avevano

---

44 Cf. Tulli (2005), 268: «Auf diese Weise passt er die Lehrinhalte der Akademie an das Klima und den Geschmack der hellenistischen Zeit an und nimmt, vielleicht von Arkesilaos angeregt, eine Position Epikurs auf» e Aronadio (2008), 80–81: «vi sono buone ragioni per porre il dialogo in stretta relazione con l'atmosfera culturale caratteristica dell'inizio del III secolo, che probabilmente aveva fatto breccia anche nell'Accademia, sempre più orientata verso la filosofia pratica e interessata a contrastare la tendenza di altre scuole ad appropriarsi dell'immagine di Socrate».

45 Cf. Männlein-Robert (2012), 6–7: «Es bleibt zu konstatieren, dass der pseudo-platonische Axiochos mit guten Gründen (s.u.) in späthellenistische Zeit, vermutlich in das erste Jahrhundert v. Chr., zu datieren ist» (per l'influenza di Antioco di Ascalona cf. Männlein-Robert (2012), 36). D'altra parte cf. Menchelli (2016), 128: «la struttura del dialogo e le modalità delle argomentazioni sembrano essere legate qualche decennio prima agli allievi della scuola di Carneade (da Clitomaco a Metrodoro e Filone di Larissa, tra i più noti), proprio nella padronanza dell'uso e della tecnica delle argomentazioni stesse. La datazione di Hershbell tra II e I secolo appare in questo senso la più convincente».

46 Da un lato, Feddersen (1895), 31 parla di «ungeschickter Kompilator», Wilamowitz (1895), 979 di «armseliger Scribent», Chevalier (1915), 40 di «insuffisance de la pensée de l'auteur» e di «composition … très maladroite»; dall'altro Erler (2012), 100 osserva: «Versteht man diese Bezüge nun nicht als Beleg für einen Mangel an Originalität des Autors, sondern als bewusst gestaltetes Spiel mit einer literarisch-philosophischen Vorlage, die zum Vergleich auffordert, so fällt in der Tat inhaltlich wie auch literarisch eine *Palintonos Harmonia* von Konvergenz und Differenz auf, die vor dem Hintergrund poetologischer und philosophischer Überlegungen vor allem im Hellenismus an Profil gewinnt und den Text in der Tat zu einem interessanten Dokument für eine Art des Umgangs mit "klassischen" Vorbildern macht, die in der Nachahmung bewusst den Kontrast sucht».

corso alla fine del V secolo mostrando i loro effetti pratici di carattere etico-politico. Secondo la studiosa, l'insegnamento del sofista Prodico avrebbe alimentato nel popolo di Atene l'idea che la vita umana non abbia valore, e gli effetti deleteri di questa concezione si sarebbero visti in modo clamoroso durante il processo delle Arginuse. Questo fatto sarebbe all'orgine della paura della morte di Assioco, a cui Socrate riuscirebbe a porre rimedio instillando in lui la persuasione che l'uomo giusto non ha nulla da temere dalla morte. Attraverso il superamento di questa paura da parte di Assioco l'autore del dialogo alluderebbe ai rivolgimenti politici che di lì a poco si sarebbero prodotti ad Atene (l'ascesa al potere dei Trenta) e al possibile ruolo svolto da Assioco in quei frangenti. Al rifiuto degli insegnamenti del sofista Prodico si accompagnerebbe, dunque, il rifiuto del regime politico democratico in cui quegli insegnamenti avevano preso piede.[47]

Questa ricostruzione molto suggestiva del clima spirituale dell'Atene dell'ultimo decennio del V secolo si fonda quasi esclusivamente su un ragionamento circolare, ovvero su una interpretazione, spesso molto forzata, dello stesso testo dell'*Assioco*[48]. Ma al di là di questo, essa presuppone da parte dell'autore e dei suoi destinatari un gioco di allusioni e ammiccamenti che non si spiegano se non pensando che entrambi abbiano vissuto in prima persona i fatti narrati, cosa che porta a collocare l'*Assioco* al più tardi nella prima metà del IV secolo.[49] Giova pertanto ribadire alcuni dei molti elementi che inducono ad escludere una datazione così alta dell'opera:

1) Nella sezione della ἐπίδειξις di Prodico dedicata alle diverse età della vita si fa riferimento ad una serie di istituzioni che sono del tutto estranee

47 Cf. Irwin (2015), 63–85.

48 Basta pensare alla connessione stabilita tra la paura della morte che sconvolge Assioco e gli effetti deleteri della diffusione dell'insegnamento di Prodico (cf. Irwin (2015), 80: «The subtext of the dialogue, I argue, is an argument that what has brought upon Axiochus' fear of death is less what might await him in the afterlife, but rather the situation at Athens, and in particular the consequences of an elite view becoming popular, that is, what happens when Prodicu's views on death become those of the many, and they believe that it does not matter how one chooses to live»).

49 Cf. Irwin (2015), 63 n. 3: «It should become clear from what follows … that I believe nothing in this dialogue requires the *Axiochus* to be later than Plato, and in fact it could be one of the earliest *Sokratikoi logoi* in our possession», e Irwin (2015), 84: «While it has not been the aim of this article to argue for a date at which the *Axiochus* was composed … its rich and detailed engagement with the political events and climate of the late fifth-century Athens argue for a very early date ideed, when the memory of such issues and associations were still vivid».

alla realtà dell'Atene classica e che compaiono soltanto alla fine del IV secolo: basta pensare al κοσμητής (366e4) e ai σωφρονισταί (367a2).[50]

2) La sezione in cui Socrate mette in bocca a Prodico l'argomento secondo cui la morte non è un problema di cui l'uomo debba curarsi (369b5-c7) dipende, direttamente o indirettamente, dall'*Epistola a Meneceo*.[51]
3) La presenza delle Danaidi nell'Aldilà tra i "grandi dannati" e la loro associazione alla pena dell'eterno riempimento di un orcio forato (371e6) non sembra testimoniata con sicurezza prima del I secolo a.C.[52]
4) La lingua dello pseudo-Platone tradisce l'influenza della κοινή: cfr *e.g.* 364d1 (ὡς δὲ θᾶττον), 365e1 (ἧς), 366a1–2 (πρὸς κακοῦ), 366a3 (εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα), 366b3–4 (ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς πολλοὺς τῷ νῷ διαφέρων), 366b6 (ἡ πληθύς).[53]

Tuttavia, la Irwin ha avuto il merito di richiamare l'attenzione su una serie di elementi che mostrano come l'autore del dialogo fosse ben informato sull'Assioco storico, meglio delle fonti in nostro possesso che ci parlano di lui. Ad esempio lo pseudo-Platone, oltre a riunire tre personaggi (Assioco stesso, Carmide e Damone) che a vario titolo furono coinvolti nello scandalo della profanazione dei misteri del 415 (364a4–5), è in grado di indicare l'ubicazione precisa dell'abitazione di Assioco (365a5), ricorda il coinvolgimento di Assioco nella difesa degli strateghi delle Arginuse (369a1–2), allude alla possibile appartenenza di Assioco ad una congregazione religiosa che si occupava del culto delle dee di Eleusi (371d7-e1).[54]

Tuttavia, ciò non significa necessariamente che l'autore fosse contemporaneo ai fatti narrati. Si può pensare, infatti, che egli leggesse fonti che noi non abbiamo più.[55] Non ci sono elementi concreti per individuare in mo-

---

50 Cf. il commento *ad locc.*

51 Cf. il commento *ad loc.*

52 Cf. il commento *ad loc.*

53 Cf. il commento *ad locc.*

54 È poco probabile che tutte queste informazioni sull'Assioco storico siano state inventate dallo pseudo-Platone. Esse, infatti, non sono strettamente necessarie allo sviluppo del tema principale dell'*Assioco* ("perché non si deve aver paura della morte"). Se fossero state inventate ci si sarebbe aspettati una connessione più stretta con il tema (su tutti questi passi cf. il commento *ad locc.*).

55 Vengono in mente le considerazioni svolte a proposito del Περὶ πολιτείας pseudo-erodiano da Albini (1968), 21–22: «Evidentemente, chi ha composto il περὶ πολιτείας ha attinto a fonti dell'epoca, e non solo letterarie, e non solo ateniesi … In altri termini, se lingua e stile negano al V secolo il περὶ πολιτείας, non è detto che la conoscenza delle questioni tessale rivelata dalla declamazione costituisca insormontabile ostacolo» (cf. anche Joël (1901), 176 n. 2, la cui tesi generale sull'*Assioco*, tuttavia, non può essere accettata: cf. *infra* p. 41 n. 105.

do preciso queste fonti, tuttavia il perduto *Assioco* di Eschine di Sfetto, il quale fu contemporaneo dei fatti narrati dallo pseudo-Platone, potrebbe essere uno dei candidati più plausibili.[56] È verosimile, infatti, che un autore che avesse deciso di scrivere un *Assioco* molto tempo dopo quei fatti cercasse del materiale utile per ricostruire l'ambiente della fine del V secolo. E quale opera poteva essere più adatta a questo scopo dell'unico altro *Assioco* di cui si abbia notizia? Lo stesso fatto che come protagonista di questo dialogo sia stato scelto proprio Assioco, un personaggio citato solo di sfuggita nel *corpus Platonicum*, depone a favore dell'ipotesi che lo pseudo-Platone disponesse di fonti più antiche ora perdute che davano risalto a questa figura per ragioni che potevano essere rilevanti per il tema del dialogo.[57]

2.2. Decisamente più fondata è la proposta di collocare l'*Assioco* tra la fine del IV e l'inizio del III secolo. Come si è accennato, questa proposta di datazione fu sostenuta con particolare forza da Otto Immisch alla fine del XIX secolo.[58] Immisch insisteva soprattutto su quei *Realien* appena ricordati che sembrano rimandare alla realtà ateniese della fine del IV secolo.[59] Secondo Immisch, cioè, l'autore dell'*Assioco* avrebbe commesso una serie di anacronismi che tradiscono l'epoca in cui il dialogo è stato composto. Il problema di questa conclusione è che non siamo di fronte ad una svista occasionale. Ciò pare tanto più strano se si considera che con buona verosimiglianza un autore vissuto tra la fine del IV e l'inizio del III secolo poteva disporre ancora di molto ottimo materiale della fine del V secolo che avrebbe potuto permettergli di fare un lavoro più accurato.

A ben vedere, dunque, gli anacronismi su cui Immisch ha giustamente insistito non si adattano ad un autore dell'altezza cronologica da lui propo-

---

56 Sull'*Assioco* di Eschine cf. Pentassuglio (2017), 119–124.

57 Cf. anche *infra* p. 28 n. 70. È degno di nota a questo proposito che a 364c1–2 lo pseudo-Platone allude all'abitudine di Socrate di consolare Assioco (ὡς εἴωθας), mentre a 364c7–8 (καὶ γὰρ ἤδη πολλάκις αὐτῷ γέγονεν συμπτώματος ἀνασφῆλαι) si fa riferimento ad altre circostanze in cui ad Assioco è capitato di recuperare la salute (ovvero di essere consolato da Socrate). In entrambi i casi lo pseudo-Platone potrebbe alludere a delle fonti in cui queste situazioni erano meglio sviluppate (cf. anche il commento *ad locc.*).

58 Cf. Immisch (1896), 13–17. Questa proposta è stata recentemente ripresa da Tulli (2005), 255–271 e da Aronadio (2008), 74–81, anche se sulla base di altri argomenti, tra cui soprattutto la possibile influenza del Περὶ πένθους di Crantore. Ma questa ipotetica influenza, peraltro di per sé piuttosto problematica (cf. *infra* pp. 33-38), non implica necessariamente la contemporaneità dei due autori: anche Cicerone e l'autore della *Consolatio ad Apollonium* pseudo-plutarchea, infatti, furono influenzati da Crantore.

59 Cf. il paragrafo precedente.

sta, ma a qualcuno che visse molto tempo dopo, non solo rispetto alla data fittizia del dialogo, ma anche rispetto all'epoca a cui risale la maggior parte delle realtà anacronistiche del dialogo. Un autore vissuto assai più tardi della fine del IV secolo, infatti, avrebbe potuto con facilità cadere nell'inconveniente di proiettare sull'Atene della fine del V secolo *Realien* della fine del IV, in quanto entrambe queste epoche erano ormai per lui distanti e, perciò, potevano facilmente essere confuse.[60]

Tuttavia, in almeno un caso l'autore dell'*Assioco* ha commesso una "svista" che tradisce l'epoca sua e che conferma questa spiegazione degli altri anacronismi che rimandano alla fine del IV secolo. A 367a3, infatti, lo pseudo-Platone parla di ἡ ἐπὶ τοὺς νέους αἵρεσις τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς. Una siffatta realtà non sembra altrimenti attestata.[61] Il confronto più plausibile risale al I secolo d.C. e ciò fa verosimilmente pensare che il riferimento sia ad una realtà sviluppatasi ad Atene nella tarda età ellenistica quando l'influenza di Roma incominciò a condizionare la vita istituzionale della città.[62]

2.3. Nel suo influente studio sull'*Assioco*, Jacques Chevalier cercò di mostrare che il dialogo "n'est pas d'un Académicien". A suo avviso, infatti, «il est inadmissible qu'un Académicien ait pu développer d'une manière aussi banale et insuffisante les preuves de l'immortalité de l'âme, alors qu'il avait à sa disposition toutes les ressources de la dialectique platonicienne et toute la richesse métaphysique de la doctrine des Idées».[63] La debolezza di questa posizione emerge da una serie di elementi:

1) La veste letteraria del dialogo, curata soprattutto nel prologo, rivela un'attenzione a particolari minuti della composizione dei dialoghi di Platone.[64]
2) Il dialogo alterna forma narrativa e forma drammatica: in particolare, fino a 365b8 prevale la forma narrativa (con l'eccezione delle due battute di 364c3–8), mentre da 365c1 alla fine del dialogo si ha esclusivamente la forma drammatica. Ciò può essere in parte dovuto all'incompiu-

---

60 Analogo argomento contro la datazione proposta da Immisch in Chevalier (1915), 31–32: «l'auteur de l'*Axiochos* s'est préoccupé de donner à son oeuvre une couleur attique … Il n'y a réussi qu'à moitié, d'ailleurs: car en cherchant à être précis il a commis des erreurs ou des confusions qui seraient bien singulières de la part d'un Athénien du IVe siècle».

61 Cf. il commento *ad loc.*

62 Per i cambiamenti istituzionali introdotti ad Atene per influenza di Roma in questo periodo storico cf. Candiloro (1965), 135–145.

63 Cf. Chevalier (1915), 41. Di parere analogo era Couvreur (1896), 78, dal quale non a caso Chevalier mostra di dipendere (p. 41 n. 2).

64 Cf. i diversi lemmi del commento al prologo.

tezza dell'opera.[65] Ma non si può escludere un'alternanza consapevole. Lo stesso Platone, infatti, ha esplicitamente tematizzato la differenza tra queste due prassi compositive (cf. *Theaet.* 143b-c)[66] e ha praticato un'alternanza tra queste due prassi nel *Parmenide*.[67] L'influenza di questa distinzione si evince dal fatto che Cicerone in apertura delle *Tusculanae* ha tematizzato e applicato questa alternanza passando dall'introduzione di carattere narrativo al dialogo drammatico: *Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur* (*Tusc.* I 4, 8).

3) Alcune espressioni utilizzate dall'autore dell'*Assioco* sembrano riflettere un impegno esegetico sui dialoghi platonici: è il caso ad esempio di 366a1, dove la rappresentazione del corpo come φρούριον sembra presupporre una particolare interpretazione dell'immagine della φρουρά di Plat. *Phaed.* 62b; o quello di 371c2 dove il luogo in cui i giudici ultramondani giudicano le anime viene chiamato Πεδίον Ἀληθείας con una

65 Su cui cf. *infra* pp. 42-48.

66 Per una discussione di questo aspetto compositivo del *Teeteto* cf. Tulli (2011), 121–133. Più in generale sul rapporto tra forma narrativa e forma drammatica nei dialoghi platonici cf. Capra (2003), 3–30.

67 Cf. Capra (2003), 18: «Questo dialogo, rispetto agli altri narrati, ha una notevole particolarità: la narrazione indiretta è presente solo nelle prime undici pagine (126a–137c), mentre il seguito -quaranta pagine scarse- è in forma drammatica pura». Capra (2003), 28–39 conclude: «in Platone la narrazione indiretta è strettamente legata all'esigenza di *rendere "presentabili"* – nel senso della tecnica narrativa ma anche nell'accezione estetico-morale del termine- aspetti della realtà "impresentabili" perché caotici e poco degni, ma certo indispensabili al ritratto verace della vita e della missione mondana del filosofo». Questa spiegazione dell'alternanza delle due forme compositive è in effetti compatibile con quanto si osserva nell'*Assioco*: qui la cornice narrativa offre da un lato la rappresentazione del filosofo nel corso della vita quotidiana, dall'altro la smodata manifestazione del dolore psichico di Assioco; lo svolgimento drammatico del dialogo copre, invece, il più controllato sviluppo della dinamica consolatoria. La prassi compositiva dell'*Assioco* in un certo senso, dunque, suggerisce che l'intuizione di Andrea Capra sulla funzione delle diverse forme dialogiche platoniche era già stata colta dagli antichi e da loro messa in pratica. Ciò, tuttavia, implica un'elevata attenzione e una riflessione sulla prassi compositiva di Platone. Tale atteggiamento si inserisce bene all'interno dell'Accademia platonica (cf. la discussione nel presente paragrafo). Ciò naturalmente non esclude che almeno in parte questo fenomeno sia dovuto a problemi di natura compositiva: nell'*Assioco*, infatti, si ha un'oscillazione ripetuta tra forma narrativa e forma drammatica che non si osserva nel *Parmenide* e che si spiega facilmente pensando all'incompiutezza dell'opera (cf. *infra* p. 47 e n. 123).

studiata identificazione tra il λειμών di Plat. *Gorg.* 524a e il πεδίον ἀληθείας di Plat. *Phaedr.* 248b.[68]

4) A 366b6–7 Socrate si definisce ζητητικὸς τῶν πραγμάτων. Questa espressione non si trova altrove nel *CP*. In compenso, essa richiama una delle caratteristiche, la centralità della ζήτησις, tradizionalmente riconosciute dall'erudizione più tarda alla riflessione scettica.[69]

Se quest'ultimo punto sembra tradire da parte dello pseudo-Platone la volontà di attribuire a Socrate una caratteristica che egli riconosceva a sé medesimo, gli elementi contenuti nei punti (1), (2) e (3) sembrano presupporre una frequentazione attenta dei dialoghi platonici e una conoscenza di un dibattito filosofico ed esegetico che coinvolge aspetti anche molto puntuali di alcune delle opere di Platone. È possibile che tutto ciò sia semplicemente dovuto allo zelo di un appassionato lettore di Platone? Pare più verosimile pensare a qualcuno che fosse direttamente inserito in un fermento di lettura, esegesi e discussione filosofica sui dialoghi platonici.[70] Ma quale

---

68 Cf. il commento *ad locc.*

69 Cf. il commento *ad loc.*

70 Sull'attività esegetica dei dialoghi platonici nell'Accademia scettica cf. Glucker (1978), 46–47 e n. 116; Lévy (1993), 139–156 e Bonazzi (2003), 97–138 (con particolare attenzione a Filone di Larissa). Si può pensare che nell'ambito di questo impegno esegetico ci fosse anche la necessità di chiarire a lettori distanti di secoli dalla composizione di quelle opere chi fossero i personaggi che popolano i dialoghi del fondatore della scuola. Nel fare ciò gli Accademici verosimilmente avranno operato in modo non molto diverso da quei grammatici autori di liste di κωμῳδούμενοι, vere e proprie "prosopografie" di personaggi menzionati nella commedia attica, utili strumenti per una migliore comprensione di testi i cui riferimenti all'attualità inevitabilmente sfuggivano ai posteri. Autori di opere del genere furono ad esempio i grammatici Erodico di Babilonia, Antioco di Alessandria, Ammonio di Alessandria. La concreta necessità di ricorrere a questi strumenti ci è illustrata *e.g.* da Plut. *QConv.* VII 712a, ὥσπερ ἐν τοῖς ἡγεμονικοῖς δείπνοις ἑκάστῳ παρέστηκε τῶν κατακειμένων οἰνοχόος, οὕτω δεήσει γραμματικὸν ἑκάστῳ τὸ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖσθαι, τίς ὁ Λαισποδίας παρ' Εὐπόλιδι καὶ ὁ Κινησίας παρὰ Πλάτωνι καὶ ὁ Λάμπων παρὰ Κρατίνῳ καὶ τῶν κωμῳδουμένων ἕκαστος· ὥστε γραμματοδιδασκαλεῖον ἡμῖν γενέσθαι τὸ συμπόσιον ἢ κωφὰ καὶ ἄσημα τὰ σκώμματα διαφέρεσθαι. In generale su queste opere erudite cf. Steinhausen (1910) e D'Alessandro (2020), 23–26. Nella necessità di spiegare chi era l'Euclide del *Teeteto* si è imbattuto ad esempio l'anonimo autore del commento conservato da *PBerol.* inv. 9782 (= *CPF* III 9, col. III, l. 50 – col. IV l. 6 Bastianini-Sedley). Ora, Assioco non ha mai un ruolo importante nei dialoghi platonici autentici. Però è menzionato nell'*Eutidemo* come padre di Clinia (*Euthyd.* 271b e 275a): questa menzione era sufficiente perché un esegeta avvertisse l'esigenza di documentarsi su questo personaggio vissuto nella seconda metà del V secolo (ciò depone anche a favore dell'idea che l'autore dell'*Assioco* abbia avuto a disposizione fonti ora perdute: cf. anche *supra* pp. 24-25).

luogo era più indicato per questo tipo di attività della scuola fondata da Platone? È degno di nota, inoltre, che alcuni degli argomenti impiegati dallo pseudo-Platone sembrano influenzati da dottrine e argomenti che circolavano nell'Accademia antica (cf. in particolare 365e2–366b1 e 370b2-c6).[71] È verosimile, dunque, che l'autore abbia recuperato scritti della fase più antica dell'Accademia per riutilizzarli in qualità di antiche testimonianze sull'immortalità dell'anima. Ma per effettuare questi recuperi quale luogo sarebbe stato più indicato dell'Accademia stessa? Infine, non è trascurabile il fatto che il dialogo è stato trasmesso insieme alle opere di Platone. Chi più di un membro dell'Accademia avrebbe avuto la possibilità di inserire un'opera spuria, ma chiaramente ispirata al fondatore della scuola, all'interno del *corpus* delle opere platoniche?

In definitiva, Chevalier ha giustamente respinto la tesi di Otto Immisch, secondo cui l'*Assioco* sarebbe stato composto nell'Accademia antica alla fine del IV secolo o agli inizi del III.[72] Nel far questo, però, ha trascurato l'evoluzione interna all'Accademia nel corso dei secoli successivi, cosa che gli ha impedito di notare i dati che portano a collocare il dialogo all'interno della scuola di Platone.

L'Accademia di età ellenistica era impegnata nella comprensione delle opere del fondatore e nel confronto con le nuove problematiche filosofiche che emergevano nel corso del tempo. In questo contesto dinamico la riflessione filosofica si accompagnava all'interpretazione del pensiero del fondatore della scuola.[73] Nulla di strano, dunque, nel desiderio di produrre a distanza di tempo un'opera che si presentasse come opera di Platone. Si trattava indubbiamente di produrre un "falso", creato per dare l'impressione che Platone medesimo, per così dire, fosse già intervenuto nel dibattito filosofico successivo. Tuttavia, questa operazione era legittimata dalla convinzione che i nuovi sviluppi teoretici nascevano anche da una corretta interpretazione dell'opera del maestro, erano in un certo senso già presenti nel pensiero di Platone.[74]

---

71 Cf. il commento *ad locc.*

72 Su Immisch cf. *supra* p. 19.

73 Su questa dialettica tra interpretazione della filosofia del maestro e sua attuazione nel presente, sia nei dibattiti interni all'Accademia sia nel confronto con altre scuole cf. Lévy (1993), 139–156; Brittain (2001), 169–248 e Bonazzi (2003), 118–129.

74 Per l'idea che i dialoghi pseudo-platonici nascano all'interno dell'Accademia e riflettano il fermento intellettuale qui descritto cf. Carlini (1962), 33–63; Müller (1975), 9–44 e Alesse (2000), 123–124 e n. 43.

Dal punto di vista artistico gli effetti di questa operazione sono essenzialmente di tipo "manieristico". C'è scrupolo nell'imitazione del modello letterario e nella ricostruzione del contesto materiale e spirituale della fine del V secolo. Tuttavia, almeno nell'*Assioco*, il recupero di notazioni erudite e l'accumulo a volte un po' scriteriato di informazioni, anziché produrre un effetto di verosimiglianza, tradiscono la mancanza di spontaneità, l'artificio, lo sforzo di calarsi in una realtà ormai lontana.[75]

3. *La questione delle fonti*

3.1. Già nel 1542 il Perionius (Joachim Périon) aveva notato le forti somiglianze tra l'*Assioco* e il primo libro delle *Tusculanae* di Cicerone, al punto da ipotizzare una dipendenza diretta di Cicerone dall'*Assioco*.[76] In effetti è

---

75 Si può pensare ad esempio alla concentrazione di indicazioni di noti luoghi ateniesi nei primissimi righi del dialogo (il Cinosarge, l'Ilisso, la fonte Calliroe), all'indicazione quasi esasperatamente puntuale dell'ubicazione della casa di Assioco (364d1–365a1), all'accumulo di luoghi inferi classici nella rappresentazione della regione degli empi nel mito di Gobria (371e5, cf. anche il commento *ad loc.*).

76 Così il benedettino Perionius scriveva nell'epistola dedicatoria indirizzata al vescovo di Saint Malo François Boher: «Hunc autem ad te librum mitto hoc tempore: quem tibi eo iucundiorem, caeterisque omnibus fore spero, quod locos permultos, quos Cicero inde sumptos commode et eleganter convertit in lib. 1. Tusculanarum quaestionum, cum Graecis notavi. Quae me sane spes ab hoc Platonis libro potissimum inciperem, impulit, cum praesertim locos illos nec Joachimus Camerarius, qui unde Cicero multa exempla et dicta mutuatus sit, magna cum diligentia invenit, nec quisquam alius quod sciam animadverterit». Il Camerarius, cui il Perionius fa riferimento, aveva pubblicato nel 1538 un commento alle *Tusculanae*. Sul Perionius cf. Maillard, Kecskeméti, Magnien, Portalier (1999), 349–350. La prima edizione della sua traduzione annotata dell'*Assioco* è del 1542, seguirono altre due edizioni nel 1543 e nel 1548 (cf. Maillard, Kecskeméti, Magnien, Portalier (1999), 365–366, 369 e 376; cf. inoltre Deitsch (2012), 356–357). In seguito il confronto tra il primo libro delle *Tusculanae* e l'*Assioco*, senza che sia stato condotto sistematicamente, è stato indicato come proficua via di ricerca da Philippson (1939), 1143–1146; Luck (1953), 42 ed Erler (2005), 87. Sorprende che il fatto non sia stato rilevato da Menchelli 2016, nonostante il giusto peso dato dalla studiosa alla testimonianza di Cicerone nella valutazione dell'*Assioco*. Un confronto sistematico tra le due opere era invece stato avviato da Corssen (1881), 506–523. Tuttavia, la sua conclusione secondo cui le somiglianze tra i due autori sarebbero dovute ad una comune dipendenza da Posidonio (non a caso la tesi del Corssen fu ripresa dal Meister: cf. *supra* p. 20 n. 38) non è condivisibile. Per una critica della tesi che il primo libro delle *Tusculanae* dipenda da Posidonio cf. Miller-Jones (1923), 202–238.

sufficiente "collazionare" i due testi per accorgersi delle loro impressionanti somiglianze:

1) A 365d1–7 Socrate mostra ad Assioco che, se pensa che la morte comporti la perdita di ogni forma di sensibilità, è contraddittorio da parte sua temere che la morte sia un male; lo stesso ragionamento Socrate conduce nell'ἔλεγχος di 369e3–370b1, nel momento in cui Assioco torna a dire di temere la perdita dei beni della vita. Analogamente, in *Tusc.* I 36, 88–37, 90 Cicerone sviluppa più di una volta questo tipo di ἔλεγχος di fronte ad un interlocutore fittizio che, credendo di formulare nuove obiezioni, in verità ricade sempre nella stessa contraddizione.
2) A 369b5-c4 lo pseudo-Platone attraverso la maschera di Prodico mette in bocca a Socrate il celebre passo dell'*Epistola a Meneceo* in cui si dimostra che, se si parte dal presupposto che la morte comporta la perdita di ogni forma di sensibilità, la morte non è un male per l'uomo. Lo stesso passo epicureo è ripreso da Cicerone in *Tusc.* I 38, 91.
3) A 365d7-e2 Socrate accosta la condizione che segue la morte a quella che precede la nascita; sulla base di questa analogia Socrate fa osservare ad Assioco che, così come non si possono avvertire i mali che si verificano prima della nascita, allo stesso modo non si possono percepire i mali che si verificheranno dopo la morte: Assioco, che non era ancora nato al tempo di Dracone e di Clistene, non avrebbe potuto patire i mali che si fossero verificati allora. A 369c4–7 Socrate, dopo aver argomentato che la morte non è un problema reale per l'uomo se si ammette che con essa viene meno ogni forma di sensibilità, paragona la paura della morte alla paura suscitata da creature immaginarie come Scilla o il Centauro. Quest'uso di analogie in relazione al tema della morte come completa insensibilità si trova anche in Cicerone: in *Tusc.* I 37, 90, dopo aver sviluppato l'ἔλεγχος, Cicerone combina l'analogia tra la paura della morte e la paura di creature immaginarie (ad esempio l'Ippocentauro) con l'analogia tra la condizione che precede la nascita a quella che segue la morte attraverso l'esempio di Marco Furio Camillo.
4) A 365e2–366b1 Socrate sviluppa il primo argomento dell'immortalità dell'anima fondato sul principio per cui il simile si ricongiunge con il simile: l'uomo è composto di anima e di corpo; anima e corpo non sono composti della stessa sostanza; quando si muore anima e corpo si separano e si comportano secondo la natura della sostanza di cui sono composti; così il corpo rimane legato alla terra e al suo ciclo di generazione e corruzione, mentre l'anima si ricongiunge con le realtà celesti immortali di cui condivide la natura. In *Tusc.* I 18, 42–19, 43 Cicerone sviluppa un argomento analogo.

5) A 365e5–366a1 lo pseudo-Platone, connettendo un passo dell'*Alcibiade I* con uno del *Fedone*, fa operare a Socrate un'identificazione tra l'anima e la natura umana, mentre il corpo è abbassato al rango di mero contenitore. Il medesimo concetto è ripreso da Cicerone in *Tusc.* I 22, 52.[77]
6) A 370c6-d6 Socrate riprende l'argomento dell'immortalità dell'anima osservando che, una volta liberatasi dai vincoli del corpo, l'anima può finalmente dedicarsi interamente alle attività intellettuali che le sono proprie, unica fonte di reale appagamento per l'uomo. D'altra parte, già a 366a1–4 Socrate aveva fatto riferimento agli impedimenti che il corpo esercita sull'anima. In *Tusc.* I 19, 44 Cicerone sviluppa un tema analogo.
7) A 370b1-c6 Socrate presenta un argomento dell'immortalità dell'anima a partire dall'osservazione delle opere prodotte dall'uomo: solo un intelletto immortale può arrivare a risultati accostabili a quelli che l'intelletto divino ha realizzato nell'organizzazione del cosmo. Questo stesso argomento è sviluppato anche da Cicerone in *Tusc.* I 25, 61–26, 65.
8) A 367b7–368a7, nell'ambito della lunga ἐπίδειξις di Prodico, lo pseudo-Platone inserisce una sezione di casi esemplari da cui emerge che sia gli dèi sia i poeti ritengono che per gli uomini la morte è preferibile alla vita. Tra questi casi esemplari si hanno quello della morte di Cleobi e Bitone, quello della morte di Agamede e Trofonio e un verso di un celebre passo del *Cresfonte* di Euripide. Cicerone, in *Tusc.* I 47, 113–48, 115, riprende una serie di luoghi comuni utilizzati dai retori per mostrare che la morte è preferibile alla vita. Tra di essi si trovano nuovamente il caso della morte di Cleobi e Bitone, quello della morte di Agamede e Trofonio e il passo del *Cresfonte* di Euripide.

Si direbbe che quasi tutto l'*Assioco* sia "contenuto" nel primo libro delle *Tusculanae*. Come si spiega questo fenomeno? Dobbiamo concludere con il Perionius che l'*Assioco* fu fonte di Cicerone? Ciò, come meglio vedremo, è molto probabile, ma non è una risposta sufficiente. Il primo libro delle *Tusculanae*, infatti, è assai più lungo e più ricco di materiale rispetto all'*Assioco*. Inoltre, anche nelle corrispondenze che abbiamo osservato si riscontrano delle differenze che impediscono di pensare ad una dipendenza meccanica tra le due fonti. Emblematici a questo proposito sono i casi del punto (4) e del punto (8).

---

77 Il nesso con il passo dell'*Alcibiade I* in Cicerone è molto meno marcato. Che, tuttavia, l'Arpinate avesse in mente proprio questo passo è reso plausibile dalla ripresa diretta che egli ne faceva già nel *Somnium Scipionis* (cf. il commento *ad* 365e5–6).

Nel primo caso, infatti, Cicerone dipende chiaramente da una fonte stoica: egli si configura la sostanza dell'anima come una *inflammata anima* e riconduce esplicitamente questa dottrina a Panezio (*ut potissimum <probari> video Panaetio*[78]); al contrario lo pseudo-Platone, nella sezione corrispondente a quella ciceroniana, istituisce una somiglianza tra la sostanza dell'anima e l'etere celeste, idea che sembra piuttosto rimandare alla speculazione dell'Accademia antica.[79] L'argomento è lo stesso ("il simile si ricongiunge con il simile"), ma Cicerone e lo pseudo-Platone sembrano riprenderne due versioni diverse. Nel secondo caso, invece, si può osservare che la vicenda di Cleobi e Bitone è molto più elaborata in Cicerone di quanto avvenga nello pseudo-Platone (oltretutto solo Cicerone fa il nome dei due ragazzi); lo stesso si può dire per la citazione del *Cresfonte* che in Cicerone è molto più lunga. Se ne deve concludere che, almeno per ciò che concerne queste sezioni, tra le due opere non c'è un rapporto diretto di dipendenza.

3.2. Una spiegazione alternativa è quella della derivazione da una fonte comune. Il candidato più plausibile è Crantore di Soli, autore di un perduto ma celeberrimo Περὶ πένθους.[80] La debolezza di questa tesi emerge già dal fatto che nessuno dei frammenti sicuramente attribuibili a Crantore trova corrispondenza nell'*Assioco*.[81] La principale ragione che ha fatto sospettare una dipendenza dello pseudo-Platone da Crantore è che materiale simile a quello che si trova nell'*Assioco* e nel primo libro delle *Tusculanae* si trova anche nella *Consolatio ad Apollonium*.[82]

---

78 L'integrazione *probari* si deve a Giusta (1984), 33.

79 Cf. anche il commento *ad loc.* Questa osservazione è sufficiente a mettere in crisi la tesi di una dipendenza dell'*Assioco* da un'opera perduta di Posidonio come invece aveva voluto il Meister (cf. *supra* p. 20 e n. 38).

80 Questa tesi è stata sostenuta soprattutto da Feddersen (1895), 21. Sul debito comune dell'autore dell'*Assioco* e di Cicerone nei confronti di Crantore cf. anche Barigazzi (1950), 22–29 (per la seconda parte del primo libro delle *Tusculanae*); Violante (1984), 314 e, più recentemente, Tulli (2005), 265–266.

81 D'altra parte la ricostruzione del Περὶ πένθους di Crantore è questione estremamente problematica e non sarebbe possibile trattarla estesamente in questa sede. Come meglio vedremo, ciò è dovuto alle stesse caratteristiche del genere letterario a cui il Περὶ πένθους è almeno in parte da ricondurre, quello delle consolazioni filosofiche. Sintomatica di questi problemi è la profonda diversità tra le edizioni dei frammenti di quest'opera: è sufficiente osservare le differenze che corrono tra la stringata edizione di Kayser (1841) e la farraginosa edizione di Mette (1984), differenze dovute appunto alla difficoltà che si riscontra nell'individuazione di criteri il più possibile obiettivi per la selezione dei frammenti di quest'opera.

82 Lo pseudo-Plutarco non menziona mai il titolo dell'opera di Crantore. Tuttavia, ci sono buone ragioni per pensare che si tratti proprio del celebre Περὶ πένθους (non a caso ciò non è mai stato messo in dubbio dai diversi editori dei frammenti

Queste corrispondenze riguardano soprattutto la sezione di testo comprendente gli *exempla* da cui emergerebbe il giudizio degli dèi sulla vita umana. Diversamente dallo pseudo-Platone, infatti, Cicerone (*Tusc.* I 48, 115) e lo pseudo-Plutarco (*Cons. Apoll.* 109b-d) comprendono l'*exemplum* di Elisio ed Eutinoo. Cicerone, introducendo questo *exemplum*, dice esplicitamente: *simile quiddam est in Consolatione Crantoris*. Lo pseudo-Plutarco, invece, non fa il nome dell'autore da cui trae l'esempio (τὰ δὲ περὶ τὸν Ἰταλὸν Εὐθύνοον τοιαῦτά φασι γενέσθαι).[83] Sia nelle *Tusculanae* sia nella *Consolatio ad Apollonium* l'episodio di Elisio ed Eutinoo è inserito in una ricca successione di *exempla*. In Cicerone si hanno nell'ordine: la vicenda erodotea di Cleobi e Bitone, la morte di Trofonio e Agamede, la massima silenica secondo cui non nascere sarebbe la cosa migliore per l'uomo, cinque versi del *Cresfonte* di Euripide, l'episodio di Elisio ed Eutinoo. Nella *Consolatio ad Apollonium* abbiamo la successione seguente: l'episodio di Cleobi e Bitone, la vicenda di Agamede e Trofonio (attribuita a Pindaro),[84] un episodio sulla morte di Pindaro e, infine, la vicenda di Elisio ed Eutinoo. Alla luce di queste corrispondenze c'è chi ha concluso che tutta questa sezione di esempi si sarebbe trovata originariamente in Crantore e da quest'ultimo sarebbe passata a Cicerone e allo pseudo-Plutarco.[85] Per "proprietà transitiva" ne consegue che anche lo pseudo-Platone, per gli *exempla* che si trovano anche in Cicerone e nello pseudo-Plutarco, discenderebbe da Crantore. Poste queste premesse diventa facile ricondurre tutte le somiglianze tra l'*Assioco* e Cicerone a questa fonte comune.

Tuttavia, per quale ragione Cicerone avrebbe detto *simile quiddam est in Consolatione Crantoris* soltanto per l'ultimo *exemplum*? Se Crantore avesse incluso nel suo Περὶ πένθους anche gli altri *exempla* -e se così era Cicerone

---

di Crantore: il problema è dato semmai dalla determinazione dell'estensione dei frammenti: cf. la nota precedente).

83 Nel complesso, però, la versione dello pseudo-Plutarco è più dettagliata di quella di Cicerone.

84 Sull'attribuzione a Pindaro di questa vicenda cf. il commento *ad* 367c2–5.

85 Cf. *e.g.* Pohlenz (1909), 18 n. 1 e Pohlenz (1912), 124: «Für diese Geschichte von Elysios sagt C. selbst, daß sie bei Krantor stand. Das gilt auch für die übrigen». Dal canto suo Mullach (1860–1881), III 148 da un lato affermava che dalla testimonianza di Cicerone si può arguire che soltanto l'episodio di Elisio ed Eutinoo può essere riferito a Crantore, dall'altro, nella ricostruzione esemplificativa della struttura e del contenuto del Περὶ πένθους, dava spazio anche agli altri *exempla* (cf. Mullach (1860–1881), III 135–138).

avrebbe dovuto saperlo bene visto che ne aveva letto l'opera[86]- per quale ragione non renderne conto? Invece Cicerone è esplicito nel dire che l'episodio di Cleobi e Bitone viene da Erodoto (*Herodoto auctore*) e i versi del *Cresfonte* da Euripide (*qua est sententia in Cresphonte usus Euripides*). Tutto ciò fa pensare che solo l'episodio di Elisio ed Eutinoo, tra quelli menzionati, si trovasse in Crantore.[87]

In ogni caso, l'ipotesi che Crantore sia la fonte diretta comune di Cicerone, dello pseudo-Plutarco e dello pseudo-Platone non permette di rendere conto adeguatamente delle differenze che in questi tre autori sussistono nell'ordine, nel numero e nella forma degli esempi.[88]

3.3. Questo intrico di somiglianze e differenze tra l'*Assioco* e il primo libro delle *Tusculanae* (cui si può aggiungere la *Consolatio ad Apollonium* pseudo-plutarchea) si spiega meglio pensando ad una dinamica più complessa. Cicerone, aprendo l'intera sezione degli *exempla* in questione (*Tusc.* I 47, 113), afferma: *num igitur etiam rhetorum epilogum desideramus?* E alla richiesta dell'interlocutore (*sed quinam est iste epilogus?*) Cicerone spiega: *deorum immortalium iudicia solent* [*scil.* i retori] *in scholis proferre de morte, nec vero ea fingere ipsi, sed Herodoto auctore aliisque pluribus*. Per stessa ammissione di Cicerone, dunque, il materiale contenuto nell'*epilogus* è analogo a quello utilizzato dai retori nelle loro lezioni (*scholae*).[89] Essi, dopo aver individuato un determinato argomento (nel caso specifico il giudizio degli dèi sulla morte), selezionano da autori del passato una serie di casi esemplari che permettono loro di illustrare il tema.

---

86 Cf. Cic. *Acad. pr.* 135, *Legimus omnes Crantoris veteris Academici De luctu*. Cicerone assunse Crantore come punto di riferimento nella composizione della *Consolatio* rivolta a se stesso per la morte della figlia: cf. Plin. *NH*. *praef.* 22 (= fr. 7 Müller = fr. 4 Vitelli).

87 Cf. Kayser (1841), 45–46; Kuiper (1901), 361; Kassel (1958), 78–79 e Hani (1972[1]), 169 n. 1. Dal canto suo Mette (1984), 35 ritiene che a Crantore risalissero sicuramente l'*exemplum* di Elisio ed Eutinoo e la *fabella Sileni* (che reputa amplificata da Cicerone mediante la citazione da Euripide). Per ciò che concerne gli altri *exempla* comuni a Cicerone e allo pseudo-Plutarco conclude: «für die beiden restlichen Paradeigmata läßt sich weder Gewißheit noch Wahrscheinlichkeit erreichen».

88 Questa osservazione vale anche contro l'argomento in base al quale si danno casi in cui lo pseudo-Plutarco riprende con certezza Crantore senza citarlo esplicitamente (cf. *e.g.* fr. 3a Mette, con Mette (1984), 35).

89 Su questo punto cf. Douglas (1995), 199–203.

Questo modo di procedere presuppone l'esistenza di repertori di esempi più o meno canonici trasmessi all'interno delle scuole di retorica.[90] Grazie a strumenti del genere, infatti, l'euristica degli esempi doveva risultare più facile. Non doveva, però, trattarsi di modelli rigidi, bensì di una specie di canovaccio. Questo fatto rendeva possibile modificare i repertori a discrezione, allargandoli o riducendoli o mutando l'ordine degli *exempla*, a seconda degli interessi e del gusto di chi si trovava ad operare con essi. Una conferma di questa realtà si trova per l'età imperiale nel secondo trattato di Menandro Retore, nella parte appunto dedicata al λόγος παραμυθητικός.[91]

Il professore di retorica di età imperiale insegnava che nella composizione del λόγος παραμυθητικός occorreva fare ricorso ad esempi canonici come i celebri versi del *Cresfonte* di Euripide o l'episodio erodoteo di Cleobi e Bitone. È verosimile che questi due *exempla* siano citati solo come illustri *specimina* tra i molti possibili. In un certo senso, dunque, Menandro Retore fornisce un saggio di quei repertori che saranno stati utilizzati nelle scuole di retorica per la composizione di λόγοι παραμυθητικοί.[92] A giudicare dal fatto che Cicerone sembra aver presente una precettistica analoga a questa, si può concludere che Menandro Retore altro non ha fatto che formalizzare in età imperiale una dottrina e una prassi in uso nelle scuole di retorica già perlomeno alla fine dell'età ellenistica.

---

90 Quando si parla di repertori non si intende necessariamente un supporto scritto: molti esempi avranno fatto parte della tradizione orale dell'insegnamento scolastico; ma è difficile pensare che tale tradizione non si appoggiasse anche sull'uso di antologie e gnomologi. Nel pensare alla trasmissione di questo materiale tradizionale non vanno neppure trascurati gli appunti presi a lezione dagli allievi.

91 Cf. Men. Rhet. II 413-414 (= p. 162 Russell-Wilson), ἐπὶ δεύτερον ἥξει μέρος τοῦ λόγου τὸ παραμυθητικόν, ἄρξεται δὲ οὕτω πως· θαυμάζω δὲ εἰ μὴ ἐπελήλυθεν ὑμῖν, ὦ παρόντες γονεῖς, ἐννοεῖν, ἅ φησιν ἄριστος ποιητὴς Εὐριπίδης, ἄξιος ὡς ἀληθῶς Μουσῶν νομίζεσθαι τρόφιμος· χρὴ γὰρ τὸν μὲν "φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά· / τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον / χαίροντας, εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων". οὐ θήσεις δὲ ἐξ ἅπαντος τὰ ἰαμβεῖα διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ συνήθη τοῖς πολλοῖς καὶ γνώριμα, ἀλλὰ παρῳδήσεις μᾶλλον· καὶ ὅσα Ἡροδότῳ περὶ Κλεόβιδος καὶ Βίτωνος εἴρηται. καὶ φιλοσοφῆσαι δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον καθόλου περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρώπων τὸν θάνατον κτλ.

92 D'altra parte, l'indicazione per cui la citazione euripidea non deve essere fatta per esteso, ma solo attraverso un breve richiamo (οὐ θήσεις δὲ ἐξ ἅπαντος τὰ ἰαμβεῖα διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ συνήθη τοῖς πολλοῖς καὶ γνώριμα, ἀλλὰ παρῳδήσεις μᾶλλον), mostra che chi opera con questi repertori di esempi canonici può modificare a propria discrezione anche la lunghezza dei singoli esempi. È come se lo pseudo-Platone avesse seguito alla lettera il precetto riportato da Menandro Retore: del passo del *Cresfonte* egli cita solo un verso (368a5).

A questa stessa tradizione avrà fatto riferimento anche l'autore della *Consolatio ad Apollonium*. Ciò sembra suggerito dal modo in cui la serie di esempi è introdotta dallo pseudo-Plutarco (108e): λέγεται δὲ τούτοις [*scil.* le testimonianze citate in precedenza sul fatto che la morte non è un male] μαρτυρεῖν καὶ τὸ θεῖον. πολλοὺς γὰρ παρειλήφαμεν δι' εὐσέβειαν παρὰ θεῶν ταύτης τυχόντας τῆς δωρεᾶς. ὧν τοὺς μὲν ἄλλους φειδόμενος τῆς συμμετρίας τοῦ συγγράμματος παραλείψω, μνησθήσομαι δὲ τῶν ὄντων ἐμφανεστάτων καὶ πᾶσι διὰ στόματος. In nome della συμμετρία dello scritto, lo pseudo-Plutarco dichiara di omettere alcuni esempi dando la preferenza a quelli noti a tutti.[93] Si tratta di un'operazione di selezione che ben si adatta a chi opera su repertori tradizionali. Il repertorio a cui lo pseudo-Plutarco attingeva sarà stato simile, ma non identico, a quello cui attingeva Cicerone, al netto di innovazioni, ampliamenti e contrazioni prodotti dai due autori in persona.

È degno di nota che la somiglianza non riguarda soltanto il contenuto del repertorio, ossia i singoli esempi tratti da diverse fonti, ma anche il "contenitore", ossia il tema intorno al quale gli esempi sono raccolti: evidentemente i *deorum immortalium iudicia … de morte* di Cicerone e la μαρτυρία offerta da τὸ θεῖον sui κακὰ τὰ μέγιστα di cui parla lo pseudo-Plutarco presuppongono il medesimo sistema di classificazione degli esempi. È interessante notare che a sua volta lo pseudo-Platone, introducendo gli *exempla*, ricorre ad una formulazione che sembra presupporre un "contenitore" analogo a quello utilizzato da Cicerone e dallo pseudo-Plutarco (367b7-c2, διὰ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, οὓς ἂν περὶ πλείστου ποιῶνται θᾶττον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν).

3.4. Che si abbia a che fare con repertori convenzionali utilizzati all'interno della tradizione scolastica è suggerito anche da altri indizi. Clemente Alessandrino (*Strom.* III 3, 15-16) riferendosi a quei φιλόσοφοι pagani che vedevano nella vita terrena un male adduce una serie di esempi, tra cui la massima teognidea sul non nascere come cosa preferibile per l'uomo, i versi del *Cresfonte* di Euripide e il caso di Cleobi e Bitone (non esplicitamente ma in forma allusiva: ταὐτὸν δὴ τούτοις φαίνεται καὶ Ἡρόδοτος ποιῶν λέγοντα τὸν Σόλωνα). A sua volta Sesto Empirico (*P.* III 230-231), prenden-

---

93 Cf. anche [Plut.] *Cons. Apoll.* 119d (ed. Hani[2]), πλὴν πολλῶν ὄντων παραδειγμάτων {τῶν} διὰ τῆς ἱστορίας ἡμῖν παραδεδομένων τῆς τε Ἑλληνικῆς καὶ τῆς Ῥωμαικῆς τῶν γενναίως καὶ καλῶς ἐν ταῖς τῶν ἀναγκαίων τελευταῖς διαγενομένων ἀποχρήσει τὰ εἰρημένα πρὸς τὴν ἀπόθεσιν τοῦ πάντων ἀνιαροτάτου πένθους καὶ τῆς ἐν τούτῳ πρὸς οὐδὲν χρήσιμον ματαιοπονίας (cf. inoltre Hani (1972[1]), 50). Sull'attenzione da parte dello pseudo-Plutarco per questi aspetti compositivi cf. Audano (2014a), 21 e 24.

do in esame il caso di coloro che ritengono sia meglio morire che vivere (βέλτιον εἶναι τὸ ἀποθανεῖν τοῦ ζῆν ἡμᾶς ὑπολαμβάνουσιν), ricorda tra gli altri esempi i versi del *Cresfonte*, la massima teognidea e la vicenda erodotea di Cleobi e Bitone (anche in questo caso solo accennata: ἅ φησιν ὁ Ἡρόδοτος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀργείας ἱερείας λόγῳ). Infine, lo Stobeo nella sezione dedicata all'ἔπαινος θανάτου (IV 52b), tra gli altri passi, cita la massima teognidea, i versi del *Cresfonte*, un passo tratto dal perduto Ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον di Plutarco (fr. 133 Sandbach), a sua volta contenente un riferimento alla vicenda di Agamede e Trofonio (con un'elegia sugli stessi) e un'allusione alla vicenda erodotea di Cleobi e Bitone (τὸ αὐτὸ καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς ἱστορίας).[94]

Le corrispondenze, dunque, non si limitano ai tre testi dello pseudo-Platone, di Cicerone e dello pseudo-Plutarco, ma coinvolgono altri autori. Le somiglianze sembrano dovute alla condivisione di una sorta di griglia o canovaccio di esempi che, però, è di volta in volta modificato. Questo fenomeno non si adatta alla dipendenza da un modello comune come potrebbe essere il Περὶ πένθους di Crantore, ma rimanda assai meglio ad una tradizione scolastica dove sono trasmessi repertori convenzionali di esempi.[95] Ciò naturalmente non significa che tra l'opera di Crantore e questa tradizione non ci siano relazioni, ma significa che, più verosimilmente, il Περὶ πένθους di Crantore, le cui caratteristiche originarie ci sfuggono, sarà stato a sua volta utilizzato dalla tradizione scolastica come fonte da cui trarre materiale utile per i repertori consolatori. Ciò sembra confermato dal fatto che l'*exemplum* di Elisio ed Eutinoo è stato inserito da Cicerone e dallo pseudo-Plutarco, indipendentemente l'uno dall'altro, all'interno di una serie di esempi tradizionali.

Se ne conclude che le somiglianze contenutistiche che si osservano tra lo pseudo-Platone e Cicerone (oltre che con altre fonti) non vanno spiegate immaginando la dipendenza da una fonte comune, ma pensando all'influenza di repertori impiegati in una medesima tradizione scolastica.

---

94 A rigore, dunque, la testimonianza dello Stobeo vale per l'opera perduta di Plutarco e per lo Stobeo stesso.

95 Alcune di queste corrispondenze sono state notate da Avezzù (1982), 68–69, il quale ha ipotizzato che Cicerone si servisse «di una raccolta di sentenze in lode della morte, simile a quella costituita da Stob. IV, 52». Cf. inoltre Philippson (1917), 379: «Nach meiner Meinung sind die gemeinsame, mittelbare oder unmittelbare Quelle für alle diese Trostschriften und so auch für den Axiochos Anthologien, wie sie uns vornemlich in der des Stobäus erhalten sind, bei dem sich denn auch das meiste wiederfindet was jene bieten». Cf. anche Philippson (1939), 1143–1146 e la citazione di Hani riportata *infra* p. 39 n. 97.

3.5. Il fatto che un autore attinga ad una tradizione come quella consolatoria che si alimenta di repertori di argomenti convenzionali complica fortemente la tradizionale operazione di ricerca delle fonti. Non è un caso che negli studi sull'*Assioco* questo tipo di ricerca fino ad ora non abbia portato a risultati unanimemente condivisi. È evidente, infatti, che la stessa "fluidità" del canale dei repertori utilizzati nell'ambito delle scuole espone il materiale in esso contenuto ad un continuo processo di modificazione: aggiunte, tagli, conflazioni e alterazioni di vario genere.[96] Lo stesso fatto che un autore faccia ricorso a dei repertori, inoltre, non implica necessariamente che egli non abbia accesso e non impieghi direttamente alcune delle opere da cui è stato tratto materiale per questi repertori.

Si può pensare che un autore, nelle fasi preliminari della composizione della propria opera, si crei il proprio repertorio: raccoglie da diverse fonti (inclusi repertori preesistenti che facilitavano l'euristica del materiale) un insieme di argomenti; quindi distribuisce gli argomenti raccolti in nuclei concettuali secondo il piano dell'opera immaginato. Questa operazione combinatoria di materiali preesistenti è espressamente tematizzata, ad esempio, nella *Consolatio ad Apollonium*: 121e, ταῦτά σοι συναγαγών, Ἀπολλώνιε φίλτατε, καὶ συνθεὶς μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας ἀπειργασάμην τὸν παραμυθητικόν σοι λόγον.[97]

---

96 Le stesse opere letterarie e filosofiche che, come l'*Assioco*, utilizzano il materiale tradizionale di questi repertori, fanno a loro modo parte di questo processo: esse sono fonti di nuove modifiche sul materiale tradizionale e allo stesso tempo lo allargano alla luce di letture e ricerche personali. A loro volta poi queste opere possono in parte confluire nel canale dei repertori contribuendo ulteriormente alla sua fluidità: ciò, come si è visto, è verosimilmente accaduto al Περὶ πένθους di Crantore; ma è accaduto anche all'*Assioco* nel momento in cui ampi estratti di questo dialogo sono passati nello Stobeo o nelle sue fonti.

97 L'uso dei verbi συνάγειν e συντιθέναι è la spia di un *modus operandi* nella composizione dell'opera analogo a quello che abbiamo appena descritto. Opportunamente a proposito di queste parole Hani (1972[1]), 195 n. 1 notava: «le premier mot [*scil.* συναγαγών] désigne le rassemblement des idées et des citations, et certainement, comme on l'a vu, à partir de Gnomologia … le second [*scil.* συνθείς] vise la composition, l'organisation de la lettre». Cf. anche Plut. *Tranqu. an.* 464f-465a, ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἐμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον, *Cohib.* 457d-e, διὸ καὶ συνάγειν ἀεὶ πειρῶμαι καὶ ἀναγιγνώσκειν οὐ ταῦτα δὴ μόνα τὰ τῶν φιλοσόφων, οὕς φασι χολὴν οὐκ ἔχειν οἱ νοῦν <οὐκ> ἔχοντες, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ τῶν βασιλέων καὶ τυράννων. Va peraltro osservato che questo *modus operandi* si adatta particolarmente bene alla composizione delle *consolationes*: cf. Cic. *Tusc.* III 31, 76, *sunt etiam qui haec omnia genera consolandi colligant – alius enim alio modo movetur-, ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus.*